

UAN

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

SISTEMA GENERAL DE BIBLIOTECAS

FEDE
E
SCIENZA

6

41 A 52

BT1095

F4

v.6

008184



1080015121

EX LIBRIS

HEMETHERII VALVERDE TELLEZ

Episcopi Leonensis

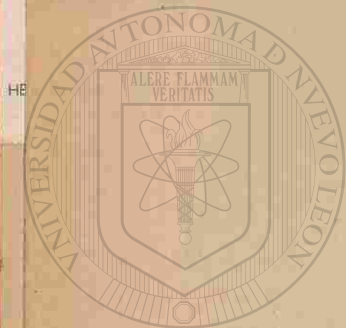


UANL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS





N. 44

[año de quince]

FEDE E SCIENZA

IL PAPA ZOSIMO
IL CONCILIO DI TORINO

E LE ORIGINI DEL PRIMATO PONTIFICIO

STUDIO STORICO-CRITICO

FEDELE SAVIO S. I.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECA ROMA
FEDERICO PUSTET

1906.

Biblioteca Fede e Scienza.

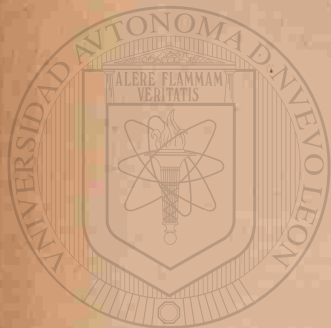
Compiuta felicemente la prima e la seconda serie e con unanime plauso e favore accettata ed incoraggiata da tutti, la Biblioteca - FEDE E SCIENZA - prosegue la quinta serie delle sue pubblicazioni.

Grata dell'appoggio prodigato e degli incoraggiamenti giunti da tutte le parti essa prosegue il cammino, nel quale si è messa, sicura di fare del bene a tutti quelli che hanno buona volontà, mantenendo inalterato il programma che si è proposto e cioè l'Apologetica scientifico-religiosa nel suo più ampio significato.

Questa quinta serie conterrà volumi importanti, tutti di grande attualità, o già annunciati o non ancora indicati sull'elenco delle relative opere. Così se, come speriamo ed abbiamo ragione di riprometterci, non ci verrà meno il cortese appoggio dei lettori, formeremo presto una ricca serie di volumi più svariati ed utili.

Programma.

1. La biblioteca ha per titolo *Fede e Scienza - Studi apologetici per l'ora presente.*
2. Bona e diretta a tutti, ma specialmente ai giovani e a quanti desiderano istruirsi nei diversi argomenti e agli 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 saranno quindi i più vari e interessanti.
5. Ogni argomento sarà trattato possibilmente in un solo volume; ogni volume perciò in 400 ad. 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 116 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. 6,50 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.



U A N L

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

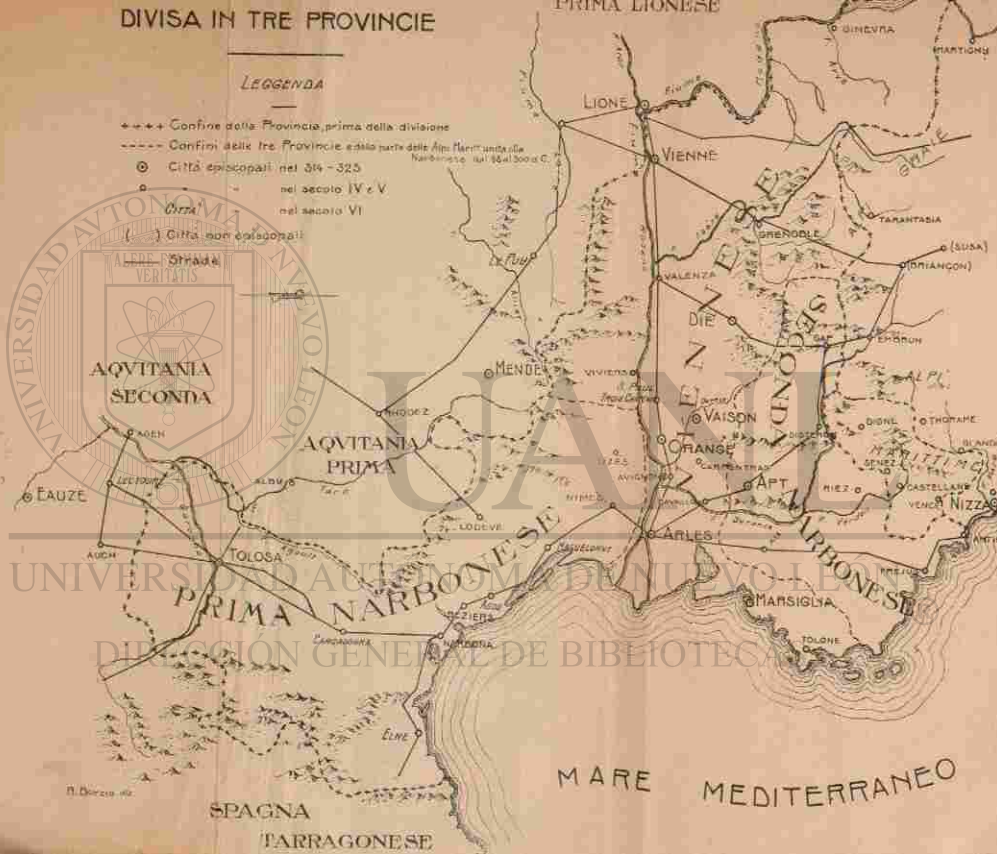
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

®

DIVISA IN TRE PROVINCE

LEGGENDA

- Confine della Provincia prima della divisione
- - - - Confini delle tre Province ed i punti delle Alpi Marittime alla Narbonnese nel 461-500 d. C.
- ⊙ Città episcopali nel 314-325
- Città episcopali nel secolo IV e V
- Città non episcopali



AQVITANIA
SECONDA

AQVITANIA
PRIMA

PRIMA
NARBONNESE

PRIMA
NARBONNESE

SPAGNA

TARRAGONESE

MARE

MEDITERRANEO

N. Duran 1876

L'ANTICA PROVINCIA
DIVISA IN TRE PARTI

LEGGENDA

- Confine della Provincia
- - - - - Confine delle tre Province
- Città episcopali nel 511
- nel 527
- nel 561
- Città non episcopali
- Strade



AQUITANIA
SECONDA



PRIMA

Il Barzili

SPAGNA

FEDE E SCIENZA
(SERIE QUINTA)

IL PAPA ZOSIMO

IL CONCILIO DI TORINO

E LE ORIGINI DEL PRIMATO PONTIFICIO

STUDIO STORICO-CRITICO

DI
FEDELE SAVIO S. I.



UNIVERSIDAD DE NUESTRO SEÑOR
DE LORENA
Biblioteca Universitaria

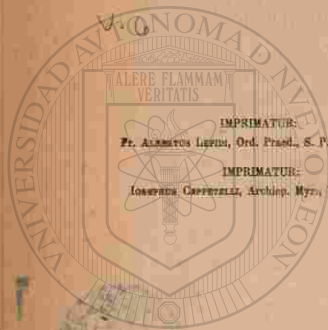
ROMA
FEDERICO PUSTET

1906.

44853

BT 1095

F4



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

FONDO MINISTERIO
VALVERDE Y TELLEZ

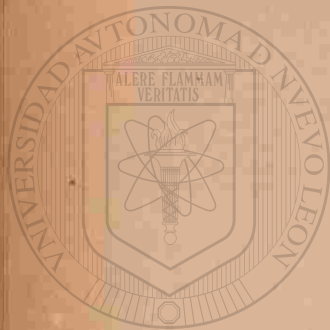


Avvertimento al lettore.

Non per spirito di polemica, nè molto meno per opposizione personale contro l'autore del libro Le Concile de Turin, ho scritto il presente opuscolo, che già comparve in articoli nella Civiltà Cattolica del 1905; ma affinché trionfi quella verità che sola ha il diritto di dominare sulla nostra intelligenza. Affinchè più facilmente i miei lettori potessero seguirmi in tutti i particolari della discussione, ho procurato che la presente edizione fosse accompagnata da una carta topografica dissegnata a posta. Vivi felice.

L'AUTORE.

008184



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA

DIRECCIÓN GENERAL



CAPO I.

Una recente spiegazione dell'origine del primato pontificio.

Tutti coloro, i quali vivono fuori della Chiesa cattolica, sentono e sentirono sempre, che se ammettessero come verità certa ed inconcussa l'origine divina della supremazia pontificia su tutta la Chiesa, se ammettessero che il Papa, come legittimo successore di S. Pietro, ha ereditato da lui quei poteri di capo supremo dei fedeli, che Gesù Cristo gli conferì quando disse: « Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia Chiesa », la loro separazione dalla Chiesa cattolica romana non si potrebbe più giustificare in nessuna maniera né davanti a Dio ed alla loro coscienza, né davanti agli uomini. Perciò in ogni tempo si sono industriati di trovare qualche spiegazione puramente umana di quella supremazia che il Papa sempre esercitò, ma che da molti secoli a questa parte si vede anche in modo incontrastato ed indubitabile esercitare su tutta la Chiesa.

Dicendo spiegazione puramente umana, dedotta cioè dall'osservazione di fatti e documenti umani, si esclude, com'è chiaro, la spiegazione data da Lutero, il quale bestemmiando osò dire che il

Papato è un'invenzione del diavolo, poichè tale spiegazione, suggerita dal monaco apostata dall'odio fanatico, onde il suo cuore era pieno contro il Papa, e contro la Chiesa cattolica, oltre al non essere umana, ma sorsrasensibile e preternaturale, non fu mai considerata dagli stessi discepoli di Lutero, alquanto dotti e ragionevoli, come una spiegazione seria e scientifica.

Che se, com'è giusto, teniamo conto soltanto di scrittori meritevoli di qualche stima per la dottrina, l'erudizione e la serietà che dimostrano, noi troveremo le numerose spiegazioni date da loro tanto diverse l'una dall'altra, almeno sotto qualche rispetto, quanti furono gli scrittori stessi. Così, per esempio, altri dissero che il vescovo di Roma in tanto fu riconosciuto come capo supremo dei credenti in quanto risiedeva nella capitale dell'impero romano. Altri attribuirono l'origine del primato alle virtù e doti, per cui brillarono come astri nel firmamento certi Pontefici, quali un S. Leone I e un S. Gregorio I, cui i popoli diedero e la storia riconobbe il titolo di grandi. Altri ancora ne videro l'origine nella buona disposizione verso i Papi degl'imperatori cristiani, che con le loro leggi tanto li privilegiarono sopra gli altri vescovi da costituirli realmente capi supremi della Chiesa. Altri infine si persuasero che il primato venne fuori a poco a poco per gli sforzi incessanti dei Papi più antichi cioè dei primi secoli, la cui successione costoro considerarono come un'unica dinastia, anzi come un'unica persona morale, che avidissima di comando, si applicò ostinatamente nel corso di alcuni secoli ad attuare il grande programma di

ridurre tutti i cristiani, vescovi e fedeli, sotto il suo comando.

La molteplicità di tante spiegazioni si comprende benissimo da chi rifletta, che appena una spiegazione veniva sottoposta a serio e spassionato esame, e si riguardava da ogni lato, come si fa per un biglietto di banca sospetto allorchè si rimira alla luce del sole, si trovava deficiente per qualche lato, e incapace di sciogliere l'arduo problema. Ond'è che altri scrittori ne prendevano ansa per ritentar la prova e proporre essi altresì la loro spiegazione; e sebbene tutti si siano lusingati per qualche tempo d'aver trovata la chiave dell'enigma, niuno finora se ne incontrò che ottenesse la concorde ed universale approvazione degli eterodossi e degli increduli. Sicchè per ogni lato ne restò e ne resta confermata la nostra fede nell'origine divina della supremazia pontificia, quale ci viene attestata dal Vangelo e dagli altri libri ispirati del Nuovo Testamento, e dalla tradizione omai quasi due volte millenaria della Chiesa cattolica.

Quel che sia per intervenire ad una nuova spiegazione, presentata nel corso dell'anno 1904 da uno studioso francese, di religione protestante, il sig. Ernesto Babut, giudicheranno i nostri lettori, in compagnia dei quali intendo di esaminarla diligentemente. Il Babut in un libro intitolato *Le Concile de Turin, essai sur l'histoire des églises provençales au V^e siècle et sur les origines de la monarchie ecclésiastique romaine*, 417-450¹, ha creduto di trovare la primissima

¹ Parigi, Picard, 1904.

origine ad il primo germe del potere monarchico del papa, della *monarchie ecclésiastique romaine*, come egli la chiama, in un atto del papa Zosimo del dì 22 marzo 417, ch'egli considera come strettamente collegato con un concilio tenuto a Torino in un anno non ben determinato, ma che il Babut crede poter collocare in modo incontestabile al 22 settembre 417.

L'atto di Zosimo consiste nell'aver con la lettera *Placuit Apostolicæ* del 22 marzo 417, pochi giorni dopo la sua elezione al pontificato, conceduto a Patrocle vescovo di Arles non solo l'ufficio di vicario apostolico per tutta la Gallia, ossia delegato e rappresentante del Papa per certe attribuzioni ivi determinate, ma ancora nell'avergli conceduta o (più esattamente) confermata la dignità di metropolitano o arcivescovo sopra tre province della Gallia meridionale, la Viennoise, la 1.^a Narbonese e la 2.^a Narbonese.

Per intendere tutta l'importanza che può aver e in sè stesso l'atto di Zosimo, e quello anche maggiore attribuitogli dal Babut, è d'uopo premettere alcune nozioni sull'ordinamento primitivo della gerarchia ecclésiastica.

Fin dai primi tempi cristiani, anzi viventi ancora gli Apostoli, vedonsi stabiliti nelle città metropoli, ossia capoluoghi d'ogni provincia romana, dei vescovi metropolitani, o, come diremmo ora noi, degli arcivescovi, i quali esercitavano certi poteri, assai più estesi di quelli che oggidì esercitano, sopra i vescovi delle città minori poste nell'ambito di quella provincia. Così vedesi il vescovo di Corinto aver avuto speciale vigilanza ed esercitata autorità sulle chiese poste nella pro-

vincia romana di Acaia, quello di Efeso sulle chiese della provincia di Asia, quello di Tessalonica sulla Macedonia, il vescovo di Candia sulle chiese dell'isola omonima e così altri. Che se dalle memorie storiche e dai concilii dei primi secoli è certo, che i vescovi metropolitani esercitavano giurisdizione sopra i vescovi della loro provincia, non sembra meno certo, che il loro governo non si estendeva oltre i limiti della stessa provincia, o, in altri termini, sembra essere stato un principio generalmente ricevuto che nessun metropolitano avesse il governo di due o più province. A questa regola non consta che in quei primi tempi si derogasse, se non in favore delle tre sedi, che erano state occupate od istituite da S. Pietro, e che si dissero patriarcali, cioè di Roma o del Papa Patriarca di tutto l'Occidente, di Antiochia e di Alessandria di Egitto. Più tardi, e solo in parte, godette per le province d'Africa di diritti quasi patriarcali il vescovo di Cartagine.

Quanto queste regole fossero radicate nella tradizione dei primi tre secoli cristiani vedesi dal primo concilio generale di Nicea del 325, che nel suo canone sesto riconobbe e proclamò i diritti delle tre sedi suddette, riferendosi espressamente alla tradizione antica. Nel concilio di Antiochia del 341 vedesi riconosciuto l'altro principio, che ogni metropolitano presedesse soltanto alla sua provincia e non ad altre. Ma accanto a quest'ultimo principio, assai noto agli scrittori, che trattarono di siffatta materia, se ne deve porre altresì un terzo, cui non sempre diedero importanza i medesimi scrittori, ossia che, se per caso l'imperatore divideva una provincia in due o più

province, non ne conseguivata che anche ecclesiasticamente si dovesse seguire tale divisione, e si dovessero costituire altrettanti metropolitani o arcivescovi quante erano le metropoli civili.

Questo principio di disciplina ecclesiastica (interamente conforme del resto allo spirito eminentemente conservatore della Chiesa, ed alla sua indipendenza dal potere civile), fu particolarmente osservato e seguito dai Papi, i quali più d'una volta inculcarono che si mantenesse il primitivo ordinamento delle Chiese, quale era stato istituito allorchè in qualche data regione s'era stabilita la gerarchia episcopale. Esso trovasi particolarmente inculcato ed espresso in termini chiari e precisi dal papa Innocenzo I. che, rispondendo ad analoga domanda fattagli da Alessandro patriarca d'Antiochia, dice appunto così: « Riguardo alla tua domanda, se quando per decreto imperiale si divide una provincia in due e si costituisce una nuova città metropoli, si debbano per ciò stesso nominare due metropolitani, Ti dirò non sembrarmi opportuno introdurre nella Chiesa quei cambiamenti, che talora nell'amministrazione civile, attesa la mutabilità delle umane esigenze, introduce l'imperatore. Quindi conviene, che quanto al numero dei vescovi metropolitani si seguiti l'antico costume e l'antica divisione »¹.

¹ « *Nam quod scisciteris, utrum divisa imperiali iudicio provincie, ut duae metropoles fiant, sic duo metropolitani episcopi debeant nominari; non esse e revivunt eis ad mobilitatem necessitatum mundanarum Dei ecclesiam commutari, honorisque cui divisione perpetui, quas pro tuis causis faciendus duxerit imperator. Ergo secundum pristinum provinciarum morem metropolitanas episcopos convenit numerari* » (Baurr, pag. 37).

Ed in una lettera a Fiorentino vescovo di Tiroli gli dice: « non si devono trasportare i termini stabiliti dai padri; perchè è cosa ingiusta che alcuno invada ciò che altri ha sempre posseduto »¹.

È vero tuttavia che spesso, allorchè accadevano tali divisioni, e si costituiva una nuova metropoli, la città che acquistava quest'onore si sentiva portata per ciò stesso che possedeva un primato nell'ordine civile, a desiderare ed a procurarsi l'onore di metropoli ecclesiastica. Tale ambizione comune a tutti i cittadini, per ragioni troppo ovvie passò pure nei loro vescovi e li indusse a cercare l'aumento di dignità che pareva richiesto dalla nuova condizione della loro sede. In particolare essi interpretavano in loro favore quei canoni di concili, i quali, trattando dei diritti dei metropolitani, avevano stabilito che costoro non esercitassero alcuna autorità fuori della loro provincia. Siecome i canoni parlavano, o sembravano parlare di provincia civile, più di una volta nelle controversie che frequenti accaddero nei secoli IV e V su questi argomenti, sorse il dubbio, se cambiandosi dall'imperatore le circoscrizioni territoriali civili e dividendosi una provincia in due, questa si dovesse dividere ecclesiasticamente, costituendo perciò una nuova metropoli ecclesiastica. Tale dubbio ebbe tra gli altri il patriarca Alessandro d'Antiochia, a cui rispose Innocenzo I nel modo che già dicemmo.

Qui dovremo dire ancora d'un altro fatto.

¹ « *Transferri non oportere terminos a Patribus constitutos: quia nefas est si quod alter semper possederit, alter invadat* » (Baurr, pag. 65).

il quale dimostra la piena coscienza della sua autonomia ed indipendenza dai poteri civili che la Chiesa ebbe fin dai primi tempi, e fu che essa talora costituì metropoli ecclesiastica di qualche provincia una città diversa da quella che ne era la metropoli civile. Ma poichè di questo fatto, che per quanto ci consta non fu molto notato dagli eruditi, la stessa trattazione presente è destinata a fornire delle prove, per ora tacio, venando subito all'esame di quanto pensa il Babut intorno alla lettera *Placuit Apostolicae*, scritta dal papa Zosimo il 22 marzo del 417.

Costituendo Patroclo d'Arles unico metropolitano delle tre province, della Viennese cioè e delle 2 Narbonese, Zosimo veniva implicitamente a spogliare i vescovi di Vienne, di Narbona e di Marsiglia dei diritti metropolitici, che avevano quel di Vienne sulla Viennese, quel di Narbona sulla 1^a Narbonese e quel di Marsiglia sulla 2^a Narbonese.

Tale spogliazione di tre metropoli ed il concentramento di tre province ecclesiastiche in una sola, era contraria ai canoni ed in particolare al canone del concilio di Nicea, che affermava non potere il vescovo d'una metropoli ingerirsi nel governo d'un'altra provincia, ma dover ciascuno limitarsi al governo della provincia propria.

Questo atto col quale scientemente Zosimo anteponeva il suo volere, la sua autorità all'autorità dei concilii sarebbe stato, secondo il Babut, il primo atto con cui un Papa avrebbe cercato di trasformare il suo primato da primato di semplice onore, quale era stato sino allora, in un primato di vera e propria giurisdizione sopra

tutta la Chiesa, sostituendo e anteponendo l'autorità sua all'autorità dei concilii. Il tentativo da parte di Zosimo non ebbe tutto quel felice esito che egli sperava, poichè i vescovi metropolitani di Vienne e di Narbona e di Marsiglia appellarono ai vescovi dell'Alta Italia ed al loro metropolitano, l'arcivescovo milanese, il quale a quei tempi, secondo il Babut, godeva tanto credito che poteva dirsi un secondo primato d'Occidente e quasi uguale in potenza al Papa, vescovo di Roma.

L'arcivescovo di Milano coi vescovi suoi suffraganei si radunarono il 22 settembre di quel medesimo anno 417 a Torino, e pieni di meraviglia e di sdegno per l'atto temerario e ambizioso di Zosimo, annullarono le disposizioni della lettera *Placuit*, restituendo la loro giurisdizione metropolitana ai vescovi di Vienne e di Marsiglia.

Quindi il Babut è tutto lieto d'aver trovato egli per il primo dopo 1400 anni, e dopochè tutti gli scrittori l'avevano dimenticato, il fatto così importante d'un conflitto ardente tra la S. Sede da una parte e un nucleo di vescovi gallici, sostenuti dal seggio arcivescovile di Milano e dai vescovi italiani dall'altra.

Questo conflitto, dice egli, non fu già nella storia del pontificato un semplice episodio da nulla, ma bensì come egli crede di dimostrare nel suo libro, una crisi decisiva. Quindi, secondo

¹ « On y retourne, après plus de quatorze siècles d'oubli, le souvenir d'un conflit ardent entre le siège de Rome et un groupe d'évêques gallois soutenus par le siège de Milan. Ce conflit fut-il dans l'histoire de la papauté un

lui, la politica autoritaria del vescovo di Roma fece in Provenza i suoi primi tentativi sotto papa Zosimo, e di lì a 28 anni ottenne sotto il papa Leone Magno, sempre per la stessa questione della metropoli d'Arles, il suo pieno trionfo, mediante la legge *Certum*, data dall'imperatore Valentiniano III, a preghiera del suddetto S. Leone Magno¹. Chi vuol conoscere in qual modo si sia introdotta nella Chiesa cattolica la monarchia del primo Papa, costui, secondo il Babut, deve cercarne i documenti nelle lettere che dal pontificato di Zosimo a quello di Leone Magno, dal 417 al 450, corsero tra Roma da una parte e Arles, Vienna, Narbona, Marsiglia dall'altra². Finora nessuno s'era accorto di questo gran fatto, che ora si presenta ai nostri occhi come nuovo, nè s'era capita la portata dei decreti fatti dal concilio di Torino, perchè questo concilio era stato collocato fuori del suo posto, ossia in tempo anteriore, al pontificato di Zosimo. Rimettendolo al posto che gli compete, cioè alcuni mesi dopo il tentativo fatto da papa Zosimo nel marzo del 417, d'introdurre nella Chiesa la sua autorità si-

simple épisode? J'ai essayé de montrer qu'il fallait voir plutôt une crise décisive »; (pag. viii).

¹ « L'empereur Valentinien III, sur ses prières vint à en fait la monarchie ecclésiastique romaine dont les Papes avaient conçu l'idée depuis au moins trente années, et qu'ils n'étaient pas parvenus à réaliser »; (pagina 189).

² « Si l'on veut savoir comment s'est établie la monarchie ecclésiastique du « premier pape », c'est dans la correspondance de Rome avec Arles, Vienna, Narbonne et Marseille que il faut chercher des documents »; (pagina viii).

vra spiritualità, tutto cambia d'aspetto. Leone Magno, prosegue a dire il Babut, che aveva gli stessi intendimenti ambiziosi di Zosimo suo predecessore, non lo seguì nella sua condotta imprudente di voler fare tutto da sè; ma ricorse all'autorità di Valentiniano III imperatore, il quale sostenne le pretese del Papa, che d'altronde erano utili per l'autorità amministrativa e per la pace dello Stato, e, con la legge *Certum* del 445 ingiunse a tutti i vescovi della Gallie di obbedire alle prescrizioni del vescovo di Roma.

La conclusione logica di tutto questo ragionamento sarebbe che il potere imperiale fu in ultima analisi quello che creò la monarchia pontificia. Ma davanti a tale conclusione s'arresta titubante il Babut, senza dubbio perchè gli manca una convinzione profonda e una fiducia intera nella bontà de' suoi raziocini. Onde si limita a dire che il potere imperiale ebbe nella costituzione della monarchia pontificia una parte più grande di quella che finora gli venne attribuita³.

Non è la prima volta che scrittori eterodossi pensarono che la legge *Certum est* di Valentiniano III, a cui allude qui il Babut, sia stata l'autrice della supremazia pontificia, per cui mi basterebbe rimandare il Babut a quei molti trattatisti ecclesiastici, i quali dimostrarono quanto sia falsa ed assurda l'importanza attribuita a quella legge, e quanto sia falso ed assurdo il dire che la supremazia spirituale dei Papi abbia ottenuto di stabi-

³ « Conclusion d'ensemble c'est que le pouvoir impérial a eu bien plus de part qu'on ne s'a point jusqu'à présent à l'établissement de la monarchie romaine »; (pag. ii).

lirsi solo nell'anno 445 dopo, quattro secoli o più che la Chiesa esisteva.

Ma poiché il Babut si vanta d'aver trovato un fatto nuovo nella storia dei predecessori di Leone Magno, il quale indirettamente verrebbe a stabilire quell'opinione, noi esamineremo ora accuratamente e in tutti i suoi particolari questo nuovo fatto, anzi questo duplice fatto, che consiste nel tentativo fatto da Zosimo di stabilire la sua supremazia di giurisdizione sui vescovi, e nell'opposizione che gli fece il concilio di Torino.

Che se noi vedremo su questi due punti il Babut essersi interamente sbagliato e non potersi giustamente sostenere né che Zosimo pretendesse esercitare una nuova autorità che non gli competeva, né che il concilio di Torino facesse atto di opposizione contro di lui, cadrà pure il nuovo rilievo in cui egli volle porre la condotta di S. Leone Magno e la legge *Caelum est* di Valentiniano, che nel suo sistema diedero vinta al Papa la causa per cui Zosimo ed il concilio di Torino s'erano combattuti, siccome egli stesso afferma¹.

Comincerò pertanto ad esaminare se sia vero che il concilio di Torino si oppose ai decreti di papa Zosimo e se questi coi suoi atti ed in particolare con la lettera *Placuit Apostolicæ*, facesse quel tentativo così ambizioso che il Babut suppose.

¹ « A dire vrai, tout que le conflit restait inconnu, il était impossible de décider si le décret de 445 avait été donné l'histoire de l'Eglise un fait insignifiant ou un fait capital »; (pag. 188).

CAPO II.

Il concilio di Torino non è posteriore alla lettera « Placuit ».

Per presentare il concilio torinese come un concilio ispirato da sentimenti di opposizione ai decreti della lettera *Placuit*, il Babut ha dovuto fare una novità, che merita tanto più il nome di straordinaria, in quanto con essa egli si è posto in opposizione con tutti, senza eccezione alcuna, gli eruditi, che trattarono la questione delle origini dei metropolitani e dei loro diritti, e che perciò dovettero dal più al meno parlare del concilio di Torino, i cui decreti riguardano appunto quella materia. Tali eruditi furono molti di numero, ed alcuni di un valore universalmente riconosciuto, come un Baronio, un Pagi, un Tillemont, un Sirmondo, un De Marca, un Quesnelo, il vivente mons. Duchesne e simili. Tutti costoro, sebbene discordi sull'anno preciso, furono però unanimi nel collocare il concilio di Torino tra il 397 ed il 402, e quindi parecchi anni prima del pontificato di papa Zosimo, eletto sul principio di marzo del 417. Al contrario il Babut, andando contro il parere di tutti gli scrittori precedenti, lo vuol collocare al 22 settembre del 417, sei mesi precisi dopo la lettera *Placuit*. Noi vedremo ora che tale sua pretesa non ha fondamento alcuno neppure lontanamente probabile.

Gli atti del concilio torinese non portano altra nota cronologica che quella del giorno, che fu un 22 settembre; laonde per stabilire almeno con la più grande approssimazione l'anno in cui si

tenne, gli eruditi si videro costretti a cercare argomenti o indizi nei nomi dei personaggi, o nei fatti e documenti citati nei canoni del concilio. Fortunatamente tali elementi non mancano.

Al canone vi il concilio stabilisce, che sotto certe condizioni siano riammessi nella comunione ecclesiastica e nel consorzio dei fedeli alcuni vescovi, che avevano fino allora aderito a Felice vescovo di Treveri e ad altri partigiani d'un piccolo scisma, conosciuto nella storia ecclesiastica col nome di scisma Itaciano. Siccome il canone parla al tempo presente dei legati, che i suddetti vescovi avevano mandato al concilio per essere riaccettati nella Chiesa, e di Felice stesso, usando la frase *qui Felici communicant*, rettamente si dedusse che al tempo del concilio Felice era ancora vivo, e che perciò il concilio si tenne prima dell'anno 400, circa il quale Felice morì. Dice pure lo stesso canone che i vescovi suddetti devono essere ammessi nella Chiesa alle condizioni contenute nelle lettere di Ambrogio di veneranda memoria e del vescovo di Roma. La frase *veneranda memoria* aggiunta al nome di S. Ambrogio indica che S. Ambrogio era già morto; e così pure l'omissione della stessa formola al nome del Papa indica che il Papa, autore d'una lettera riguardante lo scisma Itaciano ed i Priscillianisti, era ancora vivo. Questo papa poi ci viene indicato col suo proprio nome da un canone del concilio di Toledo dell'anno 400, nel quale, trattando dello stesso argomento, sono nominate eziandio le lettere di S. Ambrogio e del papa, che ivi è espressamente chiamato col suo nome proprio di Siricio, ed a questi due personaggi

Il Conc. di Torino non è posteriore alla lett. Placuit. 21

si dà l'appellativo di *sanctae memoriae* per indicare che entrambi erano già defunti: il concilio di Torino pertanto si tenne dopo la morte di S. Ambrogio, che fu il 4 aprile del 397, e prima della morte di Siricio la quale accadde il 24 novembre del 398.

Due lettere di papa Zosimo, una del 21 settembre del 417 (la lettera *Postequam a nobis*) e l'altra del 22 dello stesso mese ed anno (*Cum adversus*) permisero agli eruditi di stabilire anche meglio la data del concilio. Nelle due lettere narra il papa che un chierico o monaco di nome Lazzaro, mentre si teneva il concilio di Torino, aveva presentato contro il vescovo Brizio di Tours, delle accuse, che da Proculo vescovo di Marsiglia e da altri gravissimi vescovi presenti al concilio furono riconosciute false, e che poi, molti anni dopo il concilio, il medesimo Lazzaro fu consecrato vescovo d'Aix dal suddetto Proculo. Siccome consta da altre fonti che la consecrazione episcopale di Lazzaro avvenne nel 408, e d'altra parte Brizio non potè essere vescovo di Tours che dopo la morte di S. Martino, avvenuta il 8 novembre del 397, giustamente gli eruditi collocarono il concilio di Torino al di 22 settembre del 398, ossia non solo dopo la morte di S. Ambrogio il 4 aprile del 397, ma anche dopo

« Litteris tamen sanctae memoriae Ambrosii, quas post illud concilium ad nos miserat, ut si condemnasset quae perperam egerat, et implerent conditiones, quas praescriptas litterae continebant, reverterentur ad pacem; addè quae sanctae memoriae Siricii papa suavisset ».
(BARDI, pag. 234).

la morte di San Martino l'8 novembre 397. Se alcuni lo fissarono al 400 o 402 ciò dipendette dall'opinione ch'essi ebbero sull'anno della morte di S. Martino, che credevano avvenuta nel 400 o 401. Certo è ad ogni modo che tutti lo ammisero sempre come anteriore di parecchi anni al 408, e molto più al 417.

Il Babut, oltre al grave mancamento scientifico di non aver discusso nessuno degli argomenti addotti da tanti eruditi, si mostra non so se io dica d'una leggerezza o d'una ingenuità veramente meravigliosa, sia allorchè rigetta in blocco le opinioni di tutti gli eruditi che anticiparono il concilio sino agli ultimi anni del secolo IV o ai principi del V, limitandosi a dirla anticipazione arbitraria (*assez arbitrairement*), sia allorchè si vanta d'aver stabilito con precisione e cortezza (*d'une manière précise et certaine*), che il concilio di Torino si tenne il 22 settembre del 417, cinque mesi dopo la lettera *Placuit* di papa Zosimo. Contro questa conclusione vi è una grossa difficoltà, poichè lo stesso giorno 22 settembre 417 in cui il concilio si teneva, o come vuole il Babut, si apriva a Torino, il papa Zosimo lo ricopiava a Roma nella lettera *Cum adversus* e lo citava come tenuto molti anni prima. Di più il giorno avanti, il 21 settembre, già Zosimo l'aveva citato nella lettera *Postquam*. In altri termini, il Papa lo citava nelle due lettere relative a Lazzaro di Aix, delle quali abbiamo parlato.

Della difficoltà che sorge dal sincronismo di queste due lettere di Zosimo del 21 e 22 settembre 417 contro la data 22 settembre 417 ch'egli vuole assegnare al concilio torinese, il Babut

Il Conc. di Torino non è posteriore alla Lett. Placuit, 23

crede sbrigarli facilmente, asserendo che il concilio, del quale parla Zosimo nelle suddette sue lettere, è diverso dal concilio di Torino, che trattò dei diritti metropolitici contesti tra Arles e Vienna, e di cui possediamo gli atti. Questo sarebbe il secondo concilio di Torino e si aprì il 22 settembre del 417, laddove l'altro è un concilio, che ebbe luogo in Torino verso gli anni 404 o 408, se pure non è un concilio che si tenne a Tours, il cui nome latino di *civitas Turinorum* o *Turinorum* potè facilmente essere scambiato con *civitas Taurinorum*, ossia Torino.

Qui noto primieramente che non essendo Torino città metropolitana, una cioè di quelle, ove la riunione di concili presieduti dal metropolitano era cosa solita, non si può tanto facilmente ammettere l'esistenza di un altro concilio di Torino, di cui niuno ebbe mai conoscenza prima del Babut. Siamo quindi in diritto di esigere ragioni tanto più forti in sostegno della sua asserzione, quanto essa a primo aspetto apparisce straordinaria ed inverosimile.

Or bene, egli non adduce che una sola ragione, la quale è del tutto incapace di persuaderci un fatto tanto singolare, qual'è l'esistenza di un secondo concilio di Torino, rimasto fin qui ignoto a tutti gli uomini dotti.

Nelle lettere del 21 e 22 settembre, dice il Babut, Zosimo parla di un concilio di Torino, nel quale Lazzaro accusò Brizio vescovo di Tours; ma nei canonici che abbiamo del concilio di Torino non ve n'è nessuno che riguardi quella causa. Dunque le lettere del 21 e 22 settembre si rife-

risono ad un altro concilio di Torino, di cui si perlettero gli atti.

Questo ragionamento parte dal presupposto, che nel concilio di Torino si discutessero conciliarmente, con una procedura regolare e solenne, le accuse di Lazzaro contro Brizio, e che per conseguenza il concilio si trovasse nella necessità di pronunziare sentenza o in un senso o nell'altro, come si trova un tribunale che deve dar sentenza tra due litiganti. Ma questo presupposto sta tutto nella testa del Babut, e dipende unicamente dalla lettura troppo affrettata che egli fece delle due lettere, in cui Zosimo parla delle accuse di Lazzaro contro Brizio. Esso non si può ricavare dal testo delle lettere pontificie attentamente esaminate.

Nella prima lettera (*Postquam a nobis*) del 21 settembre, Zosimo non afferma nè che il concilio istituiva regolare processo di quella causa, nè che condannasse Lazzaro o assolvesse Brizio, ma dice solo che Lazzaro nel concilio di Torino fu condannato, o meglio fu convinto di falsità da Proculo vescovo di Marsiglia: *A Proculo Massiliensi in synodo Taurini oppidi sententiam calumniatoris accepit*. Nella seconda lettera si parla di nuovo di ciò che fece Proculo contro Lazzaro e vi si aggiunge che Lazzaro fu condannato eziandio dalle sentenze di gravissimi vescovi: *in Concilio Taurinensi gravissimorum episcoporum sententis pro calumniatore damnatus*, dove è da notarsi che non si dice Lazzaro essere stato condannato per sentenza del concilio, ma nel

¹ BABUT, pag. 23.

concilio, ossia durante il concilio fu condannato come calunniatore dalle sentenze di gravissimi vescovi. Il che vuol dire che il concilio, come tale, non diede nessuna sentenza su quella causa, e non la diede perchè non le fu proposta a discutere conciliarmente. Bensì accadde, che mentre il concilio stava adunato, avendo Lazzaro o in pubblico o in privato presentate alcune accuse contro Brizio di Tours, il vescovo Proculo di Marsiglia ed altri gravissimi vescovi, che conoscevano Brizio, dimostrarono calunniose quelle accuse, e la cosa non ebbe altro seguito. Quindi è che si nell'una che nell'altra lettera il Papa si limita a dire che Lazzaro fu condannato da Proculo e da gravissimi vescovi nel sinodo torinese, ma non dice mai che fu condannato dal sinodo. Nè certo Zosimo, che quando scriveva la detta sua lettera era molto male impressionato contro Lazzaro, avrebbe tralasciato di dire ch'egli era stato condannato dal concilio di Torino, se veramente il concilio, come tale, avesse pronunziato contro di lui sentenza di condanna.

Ne si deve tralasciare l'inverosimiglianza, che sorge contro l'ipotesi del Babut da quest'altro fatto. Non solo nelle due lettere del 21 e 22 settembre del 417 Zosimo parla del nostro concilio torinese; egli ne parla ancora in altre due lettere del 26 e del 29 settembre dello stesso anno. Il Babut pretende che il Papa nelle prime due parli del 1° concilio di Torino, e nelle altre del secondo. Ora è affatto inverosimile che, se veramente il Papa, in lettere scritte a pochi giorni di distanza, avesse inteso parlare di due diversi concilii torinesi, non avesse aggiunto qualche nota

caratteristica per distinguere l'uno dall'altro, almeno col numerale primo e secondo. La stessa maniera molto inverosimile d'esprimersi avrebbe adoperata pure il concilio di Riez del 439 ed il concilio di Orange del 441, entrambi i quali citarono in modo assoluto il concilio di Torino, senz'accennare all'esistenza di due concilii, che si fossero tenuti in detta città a pochi anni di distanza.

Cade quindi il presupposto del Babut sopra l'esistenza d'un altro concilio di Torino diverso da quello, unico finora conosciuto, di cui possediamo gli atti. Cadendo un tal presupposto, cessa ogni anche minima ragione di allontanarci dalla concorde e costante opinione degli eruditi, i quali sempre sin qui fissarono l'esistenza dell'unico e solo concilio di Torino negli ultimi anni del secolo IV o nei primi due del V, o, se si vuole più esattamente, all'anno 398.

Che se il concilio di Torino si tenne nel 398, è assurdo il pensare che potesse opporsi ai decreti fatti da papa Zosimo nel 417, ossia un vent'anni appresso.

CAPO III.

I canoni del concilio di Torino non mostrano nessuna ostilità contro il papa Zosimo.

Dopo avere arbitrariamente trasportato il concilio di Torino dal settembre del 398 al settembre del 417, il Babut si adoperava a dimostrare che il concilio fu ostile a papa Zosimo, annullandone i decreti fatti sei mesi prima con la let-

tera *Piacuit*, e confermati poscia in altre lettere. A tal fine egli mette in riscontro le lettere del Papa coi canoni del concilio, facendo vedere quanto questi si oppongano alle lettere pontificie.

Avendo dimostrato che il concilio fu anteriore di vent'anni ai decreti, anzi al pontificato di Zosimo, non avrei più ora bisogno alcuno di spiegare le opposizioni che per caso s'incontrino tra le disposizioni del pontefice e le deliberazioni del concilio; poichè per noi non sarebbe già il concilio che avrebbe annullato o modificato i decreti del papa, ma sì il papa che, posteriore di tempo, annullò o modificò i canoni del concilio.

Tuttavia, volendo mettere in rilievo la piena insussistenza del sistema immaginato dal Babut per dare una spiegazione umana della suprema podestà pontificia, credo utile esaminare per singolo i fondamenti principali di detto sistema. Quindi prescindendo un momento dalla questione del tempo in cui si tenne il concilio, e concedendo pure che si tenesse nel settembre del 417, andremo ora esaminando se tra il testo degli atti di papa Zosimo ed il testo dei canoni torinesi esista realmente quell'ostilità, anzi quello spirito di ostilità e di opposizione, che vi scorse il Babut, sino a fare del concilio di Torino niente meno che un remoto (quanto remoto) precursore del gallicianismo¹.

Nel breve preambolo ai canoni il concilio dichiara di aver fatte quelle sue deliberazioni, af-

¹ « On assiste à Turin en 417 à un premier épisode de la querelle entre le gallicanisme, représenté ici par les évêques de Vienne et de Marseille, et soutenus par le siège milanais, et la tendance ultramonacaine, qui avait pour champion Patrocle d'Arles »; pag. 102.

finchè si conservassero la concordia e il rispetto dei canoni ed anche *ut plurimorum intentionibus adhiberetur utilis medicina*. Il Babut traduce quest'ultima frase così: « *il nous a paru nécessaire de porter remède aux maux qu'ont causés les entreprises ambitieuses de diverses personnes* ». Indi quasi in aria di trionfante aggiunge: « Non vi ha dubbio che questa parola severa (*entreprises ambitieuses*) mira alle persone del vescovo Patrocolo d'Arles e del papa Zosimo » (pag. 101). Ora è chiaro che qui il Babut ha tradotto *intentionibus* come sinonimo di *ambitionibus*, *entreprises ambitieuses*; ma con tal traduzione ha preso un grandissimo abbaglio. Si cerchi pure in quanti vocabolari si vuole della lingua latina, ma tra i tanti significati della parola *intento* non se ne troverà certamente alcuno, che abbia il significato di ambizione, e che perciò giustifichi l'arbitraria traduzione del Babut e la non meno arbitraria applicazione ch'egli ne fa alle persone di Patrocolo e di Zosimo. Qui *intento* si deve prendere nel significato in cui si adoperava talora nel linguaggio forense, cioè di litigi e controversie: onde la frase *ut plurimorum intentionibus adhiberetur utilis medicina* non significa, e non può significare, se non la volontà del concilio di recare un provvedimento salutare, medicinale, ai litigi di molti. E si noti che questo è il passo degli atti del concilio, che posta la traduzione suddetta si prestava di più a dimostrare l'ostilità del medesimo contro il Papa.

Ma veniamo ai canoni, che il Babut non sembra aver capito molto meglio di quello che capisse il preambolo.

Nel canone I il concilio tratta bensì la controversia riguardante il primato metropolitico del vescovo di Marsiglia, ma è una controversia diversissima da quella che s'immaginò il Babut. Questi suppose che si trattasse d'una contestazione mossa dal vescovo di Marsiglia contro il vescovo d'Arles, a cui volesse negare la supremazia metropolitana accordatagli da papa Zosimo. Al contrario la controversia di cui parla il concilio si discuteva tra Proculo di Marsiglia da una parte e i vescovi della 2ª Narbonese dall'altra. Il vescovo d'Arles non vi è neppure nominato, nè si fa a lui neppure la più lontana allusione.

Proculo pretendeva d'essere considerato come metropolitano di tutte senza eccezione le diocesi della 2ª Narbonese, o perchè quelle diocesi nella loro prima creazione erano state stralciate dalla diocesi di Marsiglia, oppure perchè egli aveva data la consecrazione episcopale ai loro vescovi. A queste pretese di Proculo si opponevano i vescovi della 2ª Narbonese.

Parando al concilio che le ragioni di Proculo e le ragioni dei vescovi si equivalessero, si rifiutò di dare una sentenza definitiva quanto al puro diritto; ma pronunziò una sentenza arbitraria di accomodamento, in vista della pace e della concordia, *contemplatione pacis aique concordiae*, concedendo a Proculo in forma di privilegio personale, che egli per il corso di sua vita fosse metropolitano bensì, ma non già di tutta la 2ª Narbonese, ma soltanto di quella diocesi di questa provincia, di cui potesse, con buone prove dimostrare, che o avevano fatto parte della diocesi di Marsiglia, oppure i cui vescovi erano stati

suoi discepoli: *ut in ecclesiis secundae provinciae Narbonensis, quas vel suas parocchias vel suos discipulos fuisse consilerit ordinatos, primatus habeat dignitatem*. In tutto il canone il concilio non fa alcuna allusione ai decreti di Zosimo né al vescovo d'Arles. Laonde anche ammettendo che il concilio fu posteriore ai decreti del papa Zosimo, non si potrebbe ricavarne dal predetto canone I alcun sentimento ostile contro i decreti di papa Zosimo, che ivi non sono nominati.

Nel canone II il concilio tratta della controversia per i diritti metropolitici sulla provincia Viennoise, che era stata discussa in sua presenza tra i vescovi d'Arles e di Vienne, ed anche qui non v'è la minima allusione ai decreti di Zosimo. Ed è cosa veramente singolare, dato che il concilio si fosse radunato per occasione di quei decreti, che né il vescovo d'Arles li allegasse in suo favore, né il vescovo di Vienne li oppugnasse né il concilio ne facesse menzione. Quanto alla sentenza del concilio su quella controversia, il Babut afferma avere il concilio decretato, che metropolitano della Viennoise fosse il vescovo di Vienne, respingendo per tal modo ogni pretesione del vescovo d'Arles¹. Tale affermazione è nel tutto falsa. Il concilio sulla questione del puro diritto non diede nessuna sentenza, ma la rimandò a quando o l'uno o l'altro dei due litiganti avesse con prove irrefragabili dimostrato la sua città es-

¹ « Il fut réglé que la province ecclésiastique de Viennoise aurait pour métropolitain l'évêque de sa métropole administrative. L'évêque d'Arles était donc ici simplement débouté de ses prétentions »; (pag. 101).

sece metropoli, *ut qui de his adprobaverit suam civitatem esse metropolim, in lotius provinciae honorem primatus obtineat et ipse iuxta canonum praeceptum ordinationum habeat potestatem*. Lasciata così in sospenso la questione del puro diritto, il concilio avendo in vista di conservare il vincolo della pace², suggerì per modo di consiglio che i due vescovi s'accordassero in guisa da dividersi la provincia, e diventare entrambi metropolitani, prendendo ognuno per suffraganee quelle sedi, che fossero più vicine alla sua città, e per tal guisa, memori dell'armonia, di sentimenti e della concordia, si astenesse ognuno di inquietare altri usurpando ciò che gli fosse proprio. Il qual consiglio noi sappiamo che fu con tanta esattezza seguito che l'arcivescovo di Vienne ebbe poi sempre sotto di sé tre suffraganei, mentre Arles ne ebbe allora almeno sette³, e questa divisione della provincia civile viennoise in due province ecclesiastiche rimase poi sempre viva sino alla rivoluzione francese.

Anche riguardo a questo consiglio erra il Babut supponendolo dato dal sinodo torinese in seguito ad un accordo soprangiuto tra i due vescovi contendenti, oppure come un ritorno del sinodo sopra una sua deliberazione precedente e quasi una ritrattazione di questa. Tutto ciò ricava egli dalla frase del sinodo *consilio utiliore*, che traduce per un *plus sage conseil* (pag. 107),

² « Certè ad pacis vinculum conservandum hoc consilio utiliore decretum est. . . . ita ut memoris unanimis atque concordis non alter alterum langus sibi usurpando quod est illi proprium, inquietet » (Can. 2).

³ Baner, pag. 110.

mentre deve tradursi per consiglio più utile, più pratico, più opportuno¹.

Nè quindi dal preambolo del concilio, nè dai canoni I e II, gli unici che abbiano qualche relazione col primato d'Arles, si può menomamente ricavarne che il concilio, dato pure che fosse posteriore ai decreti di papa Zosimo, dimostrasse sentimenti ostili ai medesimi. Anzi tutte le dichiarazioni e le deliberazioni del concilio lo mostrano animato dal più grande desiderio di mantenere la concordia tra i membri del clero. Ma forse il Babut comprese o intuì, che il testo dei canoni conciliari non gli forniva argomenti sufficienti per attribuire al concilio di Torino un carattere di opposizione antipapale. Onde si fermò con maggiore insistenza sopra una lettera di Zosimo (*Multa contra*) scritta il dì 29 settembre 417 ai vescovi della provincia Viennese e della 2^a Narbonese contro Proculo di Marsiglia, che non voleva rico-

¹ Non è possibile esaminare per singolo tutte le ipotesi arbitrarie che qui fa il Babut. Secondo lui, anche Simplicio di Vienna spedì a Roma con una sua lettera un legato, che giunse colà o il 29 o il 30 settembre. Il Papa illuminato da questa lettera, inviò a Simplicio il breve *Revelatum*: tutto favorevole a lui, nel quale gli dice di avere accordato al vescovo d'Arles il primato solo in via provinciale e nel frattempo approva la decisione del concilio torinese sulla divisione della provincia di Vienna. Il breve *Revelatum* (Jarry, 335), proveniente da una collezione di carte viennesi già riconosciute false dal Cusani, dal Gundlach, dal Jaffé, porta in sé quasi tanti indizi di falsificazione, quanti sono i suoi periodi. Basta il dire che sulla fine il Papa dà a Simplicio la notizia d'aver condannato Lazzaro, dove il falsario non pensò che Lazzaro era in quel tempo amico di Proculo di Marsiglia collegato con Simplicio contro il vescovo d'Arles!

noscere i diritti metropolitici d'Arles sulla 2^a Narbonese.

CAPO IV.

La lettera « *Multa contra* » di papa Zosimo dimostra che questi conosceva gli atti del concilio di Torino.

La lettera, che comincia con le parole *Multa contra*, contiene in realtà qualche parola di disapprovazione contro i decreti del concilio di Torino, sebbene sia lungi dall'aver la portata che le attribui il Babut. Ma essa fu scritta il 29 settembre del 417, ed il concilio si aprì, come crede il Babut, il 22 dello stesso mese ed anno, ossia sette giorni prima. Onde il Babut non poté a meno di vedere la difficoltà che nello spazio di soli sei giorni il Papa in Roma già avesse potuto conoscere le deliberazioni di un concilio, che s'era aperto appena sette giorni prima a Torino. Per poter sfuggire questa difficoltà e nello stesso tempo presentare la lettera *Multa contra* in quella luce che a lui parve, cioè come una protesta fortissima di papa Zosimo contro il concilio torinese, il Babut ricorse a tutta una serie di congetture con le quali costruì un racconto di quei fatti al tutto ugro bensì, ma non meno fantastico.

I vescovi della provincia di Milano si trovarono il 22 settembre 417 a Torino per deliberare come arbitri su varie cause relative ai vescovi di Gallia. Vi vennero pure Simplicio vescovo di Vienne, Proculo di Marsiglia e Patroclo d'Arles, o almeno qualche rappresentante di costui. Simplicio di Vienne e Proculo di Marsiglia ave-

vano interposto appello al concilio contro i decreti di Zosimo del 22 marzo antecedente. Patroclo, e i suoi, non avevano cognizione alcuna di quell'appello, ma l'appresero solo al loro giungere in Torino o il 22 stesso o qualche giorno prima, quando, come dice il Babut, lo videro iscritto nell'ordine del giorno dei lavori conciliari. Essi non aspettarono le decisioni del concilio, ma tosto spedirono a Roma un corriere, per darne avviso al Papa. Il corriere giunse a Roma il 28 o anche il dì stesso 29, ed il Papa, che con quell'appello contro i suoi decreti, accolto da un concilio di vescovi, vide sparire le sue illusioni e ruinare il suo tentativo d'introdurre nella Chiesa la superiorità pontificia sui canoni dei concili, sentì il bisogno di scrivere immediatamente una vibrata protesta, e questa fu la lettera *Multa contra*.

Ognun vede l'inverosimiglianza di tutto questo cumulo di congetture. Inverosimile che trattandosi di una causa così importante, com'era quella che si suppone promossa dai vescovi di Vienna e di Marsiglia contro il vescovo d'Arles, questi ne fosse informato solo al suo giungere in Torino. Inverosimile che Zosimo, appena giunto quel corriere, che del tutto arbitrariamente si suppone partito il 22 settembre da Torino e giunto a Roma il 28 o 29, Zosimo, dirò, non si prendesse qualche giorno a riflettere, a dimandare consiglio, ma tosto, dato mano alla penna, scrivesse la lettera *Multa contra*. Inverosimile che indirizzasse la lettera ai soli vescovi della provincia Viennoise e 2^a Narbonese, sia che si suppongano presenti al concilio od assenti, e non piuttosto a tutto il concilio od al suo presidente l'arcivescovo

di Milano, se è vero che Zosimo scrisse la sua lettera per protestare contro il concilio, che voleva deliberare sopra una causa già da lui giudicata. Inverosimile infine che Zosimo, il quale avrebbe inteso allora di protestare contro l'intenzione (si noti, *l'intenzione*) del concilio di trattare la causa riguardante il primato d'Arles, non disapprovasse poscia, nelle lettere che in seguito ancora scrisse, le deliberazioni che di fatto il concilio prese nel canone II sopra una causa riguardante appunto il primato d'Arles. Anche la supposizione del Babut che il giorno 22 settembre, che sta in testa agli atti del concilio, sia il giorno in cui il concilio si aprì, e che il concilio durasse ancora parecchi altri giorni, non è molto verisimile, poichè esso sembra piuttosto essere stato il giorno, in cui si promulgarono i decreti, ossia il giorno della seduta solenne ed ultima e quindi della chiusura¹.

A tutte queste inverosimiglianze non pose mente il Babut e persuaso con le sue congetture d'aver colpito nel segno e di essere in possesso della verità, fonda quasi tutte le prove di quella pretesa inimicizia, ch'egli scorse tra il concilio ed il Papa, parte sopra le stesse sue congetture e parte sopra la detta lettera *Multa contra*.

Seguendolo sullo stesso terreno, noi vedremo

¹ Cito a questo proposito un'osservazione che mi avvenne di trovare nel PAZI (*Critica Baronii*, ad. n. 536, in. XIII in fine), a cui ne lascio tutta la responsabilità, che i concili per lo più cominciavano al lunedì dopo che la domenica antecedente s'erano fatte delle pubbliche preghiere. Se ciò è vero, il 22 settembre del 398 essendo stato un mercoledì, il concilio di Torino, che si tenne certamente in quell'anno, sarebbe durato tre giorni.

ora le espressioni di questa lettera essere tali che provano come Zosimo, scrivendola, aveva piena conoscenza, non solo dell'ordine del giorno del concilio, ma anche di tutti e singoli i suoi decreti.

Esordisce ivi il Papa con dire che Proculo di Marsiglia aveva gravemente mancato contro le antiche leggi ecclesiastiche dando indebitamente la consecrazione episcopale a certi vescovi, e che tale suo mancamento era stato discusso poco prima a Roma in una numerosa adunanza conciliare, alla quale egli, sebbene invitato ed aspettato per molto tempo, s'era rifiutato d'intervenire¹.

Tuttavia, prosegue il Papa, più ancora di tali suoi mancamenti mi dispiace grandemente la presunzione, con cui in disdoro della Sede Apostolica, egli pensò per surrezione (*sibi subripiendum putavit*) di ottenere dal concilio di Torino, mentre questo trattava di tutt'altro (*cum longe aliud ageretur*) che per orrezione, bassamente da lui mendicata (*ut sibi concilii illius emendicata obreptio*), il concilio gli concedesse come a metropolitano di consecrare i vescovi della 2ª Narbonese².

In questo periodo la corrispondenza che il lin-

¹ « Nulla contra veterem formam Proculus usurpasse delectus est in ordinationibus nonnullorum indebitè celebrandis, quæ proxiùm numerosa discussione discussimus: licet ipse diu expectatus, fastidioso forensi sibi inducias attributas, convenire dissimulavit ».

² « Atque illa præsumptio non citiusquam repudiavit, quod in synodo turicensi, cum longe aliud ageretur, in Apostolice Sedis injuriam, sibi subripiendum putavit, ut sibi concilii illius emendicata obreptio præstaret ordinandorum sacerdotum velut metropolitano in Narbonensi secunda provincia potestatem ».

guaggio di Zosimo ha col testo del canone I torinese, riguardante la causa di Proculo, è tanto grande, che solo la conoscenza del canone stesso da parte del Papa la può spiegare convenientemente. Acceno appena di volo alla frase di Zosimo *velut metropolitano in Narbonensi provincia*, che è la riproduzione testuale dell'espressione *tamquam metropolitanum* del concilio; nelle quali due frasi il *velut* è il *tamquam* a rigore impedirebbero di credere che il vescovo di Marsiglia volesse essere riconosciuto puramente e semplicemente metropolitano di tutta la 2ª Narbonese, come crede il Babut, mentre sembra più esatto il dire ch'egli voleva soltanto certi diritti propri dei metropolitani, quale, per esempio, quello di creare e consecrare i vescovi di quella provincia. Ma tralascio questa questione per non sembrare che si cerchi dei cavilli, e mi fermo piuttosto sulle espressioni giuridiche di surrezione e di orrezione.

La surrezione si commette quando in una richiesta si tace il vero, e l'orrezione quando si dice il falso. Ora dall'esame del canone I del concilio scorgesi chiaramente aver Proculo davanti a quel consesso esagerate le sue ragioni in modo da dirsi delle cose false, sia pure senza cattiva intenzione, e quindi da commettere il difetto di orrezione. In effetto vedesi dalle prime parole del canone, che egli domandava di essere metropolitano o quasi metropolitano di tutte indistintamente le diocesi della 2ª Narbonese, poichè diceva che esse o erano state stralciate dalla diocesi di Marsiglia, oppure che egli aveva dato la consecrazione episcopale ai vescovi loro.

Ora è certo che la verità di tali affermazioni di Proculo fu contestata dai vescovi della 2ª Narbonese, siccome si dichiara nel canone stesso: *E diverso eiusdem regionis episcopi aliud defensarent.*

Il concilio, come già ho detto, non volle pronunziare in merito di quella discussione; ma lasciando intatta la questione del puro diritto, credette bene di concedere a Proculo¹ in via eccezionale ed in vista de' suoi meriti, che sua vita durante godesse i diritti di metropolitano. Però anche in questa concessione fatta non alla sede, ma alla persona di Proculo, il concilio diede ragione in parte ai vescovi oppositori di lui, mostrando di credere che egli, sia pure senza volerlo, avesse detto il falso, ossia avesse commesso una orazione. Poiché mentre Proculo aveva domandato di essere metropolitano o quasi metropolitano di tutte le diocesi della 2ª Narbonese, il concilio limitò la sua concessione a quelle diocesi soltanto, le quali egli proverebbe con nuovi e solidi argomenti o essere appartenute alla diocesi marsigliese, oppure che avevano dei vescovi stati suoi discepoli².

¹ « *Canon. Proculus Massiliensis episcopus civitatis se tanquam metropolitani ecclesie, quae in secunda provincia Narbonensi positae videbantur, dicerat praesse debere, atque per se ordinationes in memorata provincia numerorum fieri sacerdotum, aliquidem assereret easdem ecclesias vel suas parochias fuisse vel episcopos a se in istam ordinatos.* »

² « *Haece igitur ipsi tentio, in die citata eius, ferret servabitur, ut in ecclesiis provinciae secundae Narbonensis, quae vel suas parochias, vel suas discipulos fuisse constitit ordinatos, privatus habeat dignitatem.* »

Già gli storici ecclesiastici, tra cui il Tillemont, avevano ammesso, ed il Babut non solo ammette ma sostiene caricando un po' le tinte, che Zosimo era male impressionato contro Proculo per le cattive informazioni ricevute dal vescovo di Arles. Si comprende quindi assai bene come egli potesse dare al decreto suddetto del concilio il nome di orazione. « *concilii illius emendicata obreptio* ». Ma per distinguerlo con questo nome, così esatto nel linguaggio giuridico, è chiaro che Zosimo dovette averne piena ed intera conoscenza.

Alla stessa conclusione si viene, se si considera la parola *emendicata*, con cui il Papa distinse la sentenza conciliare. Qui è chiara l'allusione al fatto che il concilio non pronunziò quella sentenza in linea di puro diritto, ma per grazia e privilegio, primieramente per amore di pace, *contemplatione pacis atque concordiae*, e poi in riguardo alla persona di Proculo, affinché egli fosse metropolitano di quei vescovi, ai quali, essendo stati suoi discepoli, egli doveva continuare a mostrarsi come padre, restando gli uni e gli altri legati dal vincolo della pietà filiale: *indicatum est ut non tam civitati eius... quam ipsi potissimum deferretur, ut tanquam pater filiis honore primatus adsisteret. Dignum enim visum est ut... constringerentur pietatis affectu*. Ora posta la luce molto sfavorevole, in cui presso il Papa era Proculo, la concessione del concilio fatta in tali circostanze ben poteva essere rappresentata non solo come orazione per gli argomenti già detti, ma un'orazione ottenuta, mendicata a forza di umili preghiere e di blandie parole, o, se vuoi, del favore personale, in che era la persona di Proculo presso

i Padri del concilio, e non in forza d'un vero diritto che vi avesse, ossia una *emendicata obreptio*.

Ed affinché non credasi che si vuol sofisticare sulle parole, noto che il suddetto termine giuridico di *obreptio*, il quale risponde con tanta esattezza al canone torinese, il Papa non lo adopera più a riguardo della domanda presentata al concilio dal vescovo di Vienna, sebbene quanto all'oggetto essa fosse uguale a quella di Proculo e sebbene il Papa la chiami essa pure impudente, e fatta, come quella di Proculo, in disdoro della S. Sede¹. Il concilio, come già dicemmo, anche riguardo al vescovo di Vienna non volle sciogliere la questione del puro diritto, ma ne rimandò la soluzione al tempo in cui o egli o l'altro contendente, il vescovo d'Arles, avesse chiaramente provato che la sua città era metropoli. Indi praticamente suggerì ai due vescovi, che si dividessero la provincia in guisa da essere entrambi metropolitani². Qui adunque non era il caso di adoperare contro Simplicio di Vienna l'accusa di *emendicata obreptio*. Ma frattanto l'aver Zosimo adoperata questa frase per qualificare la sentenza del concilio rispetto a Proculo, mentre la tralasciò parlando del canone riguardante una richiesta simile di

¹ « Et ne solus, impudenter indebita postulando, hinc Sedē violenter intravit convicton, socium sibi Simplicium Viennensium civitatis episcopus adiecit, qui non dissimulā impudentia postularet, ut sibi quodque in Viennensium provincia crenolorum sacerdotum permitteretur arbitrium ».

² « Ut qui ex his adprobaverit suam civitatem esse metropolitā, is totius provinciam honorem primatus obtineat, et ipse iuncta canonum preceptione, ordinationum habeat potestatem ».

Simplicio, dimostra che il Papa, allorchè scriveva la sua lettera del 29 settembre 417, conosceva perfettamente ed aveva sott'occhi i due canoni del concilio.

Nel periodo seguente della lettera, dove deplora il tentativo fatto dai due vescovi presso il concilio, Zosimo non dice soltanto ch'essi ardirono o ardiscono di voler estorcere la supremazia da essi desiderata, come contro l'evidenza del testo interpreta il Babut, ma dice che ardirono di estorcere dai vescovi, adunati in concilio anche per altre cause, i diritti ch'essi ambivano. *Indecens ausus et in ipso vestibulo reseandus, hoc ab episcopis ob certas causas concilium agitanti bus extorquere, quod contra statuta patrum etc.* Trattavasi quindi di una facoltà già avuta, già estorta, e di una concessione, di cui il Papa nella sua lettera deplora tutta la sconvenienza, perchè la dice contraria agli statuti dei Padri, cioè ai canoni dei concili ed alla riverenza dovuta a S. Trofimo primo vescovo metropolitano d'Arles, concessione tale che neppure la S. Sede l'avrebbe potuta fare, posto che la S. Sede abbia, come ha, per principio immutabile di mantenere in tutto il loro vigore i decreti e gli usi antichi, cui i Padri prescissero venerazione³.

Concedasi pure che il Papa avrebbe potuto stigmatizzare la domanda dei vescovi di Marsiglia

³ « Quod contra statuta patrum et sancti Trophimi recerentium, qui primus metropolitānus Arletensis civitatis ex hac sede directus est, concedere vel nutore ne huius quidam sedis possit victoritas. Apud nos enim inconcussis vobiscum vixit antiquitas, cui decreta Patrum sanare reverentiam ».

e di Vienne a danno del vescovo di Arles con le frasi di *praesumptio, impudentia non dissimili. sibi subripiendum potest; impudenter indebita postulatione, indecens ausus* ed altre, quand'anche gli constasse solo che quella domanda era stata presentata al concilio, e non sapesse ancora la risposta del concilio; ma si dovrà però del pari concedere, che in tal caso il Papa avrebbe almeno espressa la speranza che il concilio non sarebbe mai per accondiscendere a quelle richieste. Or siccome questa speranza dalla lettera del Papa non trasparisce, se ne può dedurre ch'egli scriveva dopo che già conosceva le decisioni del concilio e non prima.

Il Babut si fa forte delle espressioni *indecens ausus et in ipso vestibulo recessandus*, tentativo sconveniente e che si doveva soffocare al suo primo apparire, quasi volessero dire che il Papa stesso non tarderebbe a reprimere e spegnere fin dal principio quell'audacia, mentre è chiaro da tutto il contesto, che chi doveva subito reprimere quell'audacia era il concilio, al quale perciò il Papa qui mostra la sua disapprovazione per aver accolta ed in parte soddisfatta una richiesta, che è detta da lui contraria agli statuti dei padri, alla riverenza dovuta a S. Trofimo primo vescovo e metropolitano d'Arles, ed anche al decoro ed ai diritti della S. Sede.

Appunto dalle frasi, dove si parla dell'ingiuria alla S. Sede (*apostolicae Sedis iniuria e huic Sedi videlicet intulisse convicium*) il Babut conchiude che le domande dei vescovi di Marsiglia e di Vienna, e la risposta del concilio furono posteriori alla lettera *Placuit* del 22 marzo, poichè,

egli dice, all'infuori di questa lettera, non si conosce altro atto pontificio che vietasse di far domande come quelle presentate dai due vescovi. Ma è da osservarsi, che, a giudizio di Zosimo, l'ingiuria alla S. Sede i vescovi di Marsiglia e di Vienne la fecero col fatto stesso di presentare una domanda, che di sua natura violava un diritto della Chiesa d'Arles, esercitato in tempi antichi, cioè fin da quando S. Trofimo era stato stabilito primo vescovo metropolitano d'Arles dalla S. Sede. Violando tal diritto, che era conforme ai canoni più venerandi, si offendeva la S. Sede, la quale intende con tutte le sue forze di mantener viva l'antichità consacrata dai decreti dei Padri: *Apud nos enim inconvulsis radicibus vivit antiquitas, cui decreta Patrum sanare reserentiam*. Le ultime parole della lettera di Zosimo, con cui egli comanda che i diritti antichi della Sede di Arles, i quali erano stati per qualche tempo trasandati e dimessi, ritornino nel loro stato: queste parole, dico, dimostrano che Zosimo non solo conosceva i canoni torinesi, ma sapeva ch'essi già erano stati eseguiti, e che sì il vescovo di Marsiglia come il vescovo di Vienne avevano dopo il concilio esercitato i diritti metropolitani a danno di Arles, il primo nella 2.^a Narbonnese, e il secondo nella Viennese. Perciò appunto il Papa, il quale disapprovava i provvedimenti eccezionali presi dal concilio di Torino, prescrive che tutto ritorni

¹ « Et quia redire in orbem non intermissis praecipuis... metropolitani Arelatensis civitatis episcopus iam vide a Trophimi ordinationis serie temporibus corroboratam inextinguibili in utraque Narbonensi et Viennensi auctoritate possident ».

sulla via del puro diritto antico, ed il vescovo d'Arles riprenda intiera l'autorità sua metropolitana, quale era stata esercitata dai suoi predecessori, cominciando da S. Trofimo, e senza le limitazioni postele dal concilio di Torino.

CAPO V.

Il papa Zosimo non intese di creare la dignità metropolitana d'Arles, ma solo di farla rivivere.

La disapprovazione data dal papa Zosimo alle deliberazioni del concilio torinese mi conduce ora ad esaminare la sostanza stessa dell'atto di Zosimo così incriminato dal Babut. Questi dal principio alla fine del suo libro non fa altro che rappresentare l'atto di Zosimo come una novità, ed una novità della più grande importanza, siccome quella che avrebbe introdotta per la prima volta nel governo della Chiesa il primato pontificio, la superiorità del Papa sopra tutti i vescovi e i fedeli, e quindi sopra gli stessi concili.

Ma se noi prendiamo in mano non solo la lettera *Placuit*, che fu la prima per ordine di tempo, ma ancora tutte le altre scritte da Zosimo su quell'argomento, noi troveremo che ben lungi dal voler fare un atto nuovo, una nuova creazione, una novità, Zosimo non mirò e non intese che a ristabilire e far rivivere un diritto antico, una consuetudine antica, la quale per circostanze che egli non dice, era stata intermessa e poscia quasi annullata dal concilio di Torino.

I termini della lettera *Placuit* non potrebbero essere più formali ed espliciti: Abbiamo coman-

dato che il vescovo metropolitano d'Arles eserciti, siccome sempre esercitò, le prime parti nella consecrazione dei vescovi. Egli richiami, rimetta sotto la sua giurisdizione la provincia Viennese e la 1^a e 2^a Narbonese. « *Præcipiam, dice Zosimo, sicut semper habuit (si noti sicut semper habuit) metropolitanus episcopus Arelatensis civitatis in ordinandis sacerdotibus teneat auctoritatem Viennensem, Narbonensem primam et Narbonensem secundam provincias ad pontificium suum revocet* », revocet, richiami, riprenda ciò che i suoi antecessori, dopo il concilio di Torino e fors'anche prima, avevano perduto. Le stesse parole le ripeté di nuovo testualmente scrivendo ai 22 settembre 417 ai vescovi d'Africa, di Gallia e di Spagna intorno alla consecrazione episcopale data da Procolo di Marsiglia a certi Orso e Tuenzio (*Cum adversus*).

Pochi giorni dopo, cioè il 26 settembre, esortò Patrocolo a conservare ed esercitare la dignità di metropolitano, che egli possiede anche per autorità della S. Sede: si noti *anchè, etiam*, ossia per altri titoli e non pel solo fatto della concessione pontificia: *Unde metropolitani in te dignitatem atque personam etiam Apostolicæ sedis auctoritate considera*: ed aggiunge che nella dignità spettante a lui s'era intruso furtivamente Procolo, usurpandola per indebita concessione fattagli dal concilio di Torino: *in quem fortitè locum per indebitam a synodo concessionem a Proculo usurpatum irrepserat* (Lettera *Quid de Proculo*)¹.

¹ Il Babut, ben vedendo quanto sia contraria a tutte le sue congetture questa lettera, che dimostra in Zosimo

Lo stesso giorno 26 settembre scriveva pure ad Ilario vescovo di Narbona, il quale aveva presentato un memoriale, per ottenere di essere riconosciuto egli come metropolitano della 1.^a Narbonense. Nella sua risposta il Papa ripete essergli constatato che per antica tradizione, *prisca institutione concessum*, il vescovo d'Arles era metropolitano delle tre province, che quella tradizione cominciava con S. Trofimo primo vescovo di quella città, e che l'uso di quel potere i vescovi d'Arles l'avevano sempre esercitato fino a tempo recente, siccome risultava dai documenti che erano stati presentati a lui e dalle testimonianze di molti vescovi ¹.

Nella lettera *Multa contra* del 29 settembre già abbiamo sentito com'egli biasimi il concilio di Torino di non essersi opposto subito alla richiesta dei vescovi di Marsiglia e di Vienne, perchè tal richiesta urtava contro gli statuti dei Padri, e la riverenza dovuta a S. Trofimo spedito ad Arles dalla S. Sede e primo metropolitano d'Arles, aggiungendo quelle parole così forti che neppur

piena conoscenza di quanto aveva fatto il concilio torinese, prima suppone che la data 26 settembre sia falsa (il est possibile que la date 26 septembre s'it indéfecta, pag. 32), poi tosto dopo dà quanto fatto come certo: « Je regarde comme certain qu'elle n'a été écrite que plusieurs semaines plus tard... Ce fut peut-être en novembre 417 ». Come non si è accorto il Babut che un tal modo di ragionarne è contrario ad ogni regola più elementare di critica storica?

¹ *Mirari admodum; LAPPÉ, 332. « Satis constitit Arelentensis ecclesiae sacerdoti prisca id institutione concessum... custoditum usque in proximum tempus gestis apud nos habitis, multorum consacerdotum testimonio comprobatione ».*

la S. Sede avrebbe potuto conceder tanto, posto che il principio della S. Sede sia di rispettare e far rispettare le antiche costituzioni dei Padri. In seguito a che prescrive che tutto ritorni nell'ordine antico, anteriore cioè al concilio di Torino, ed il vescovo d'Arles abbia giurisdizione metropolitica sulla Viennese e sulle due Narbonensi.

Infine in una lettera del 5 marzo 418 (*Cum et in praesenti*) esorta Patroclo d'Arles a reprimere i tentativi di Proculo di Marsiglia e quasi lo rimprovera di non usare dell'autorità metropolitana che gli aveva confermata: *aucloritate metropolitana, quam Tibi apostolicae sedis pronuntiatione firmavimus*. Si noti, *firmavimus*, abbiamo confermato un diritto antico preesistente, non *dedimus, concessimus*, quasi si trattasse di un diritto nuovo.

Che Zosimo si sia appellato ad un'antica consuetudine o tradizione è tanto evidente, che il Babut stesso non poté fare a meno di ammetterlo. Però, essendosi fesso in capo che Zosimo con la lettera *Placuit* del 22 marzo, avesse per la prima volta costituito metropolitano il vescovo d'Arles, rappresentò l'appello di Zosimo all'antico diritto, quasi come un soprappiù, utile sì ma non necessario: *Zosime était fort soucieux de justifier par la tradition le décret qu'il rendait en faveur de Patrocle*; mentre in realtà il decreto di Zosimo riguarda la tradizione stessa, ch'egli vuol rimettere in vigore. Il suo scopo non mirò ad altro che a far rivivere il diritto antico, come si rileva da tutte le sue lettere spassionatamente interpretate.

Noi quindi, dopo l'esame attento e minuto dei canoni del concilio di Torino e dei decreti di papa Zosimo, abbiamo diritto di dire che i due punti principali del sistema immaginato dal Babut sono interamente arbitrari e falsi: falso cioè che il concilio di Torino, (il quale d'altronde si tenne vent'anni prima di Zosimo), nutrisse sentimenti contrari a questo papa, e falso soprattutto che il papa Zosimo volesse cambiare la costituzione della Chiesa, introducendo in essa per la prima volta il potere supremo pontificio, o, se si vuole, trasformando il primato pontificio da semplice primato d'onore in primato di vera e propria giurisdizione. Zosimo non fece nessuna novità: egli non volle altro che ristabilire un uso antichissimo.

Se anche si provasse che quest'uso non esisteva, e che il vescovo d'Arles Patrocle diede false informazioni al Papa, e persino, come pretende il Babut, gli fece credere all'esistenza di S. Trofimo inventata da lui, noi avremmo bensì il diritto di condannare la condotta di Patrocle, ma l'atto di Zosimo non cesserebbe d'essere quello che è in sé stesso. Zosimo credette in buona fede che fosse esistita in antico la supremazia metropolitica d'Arles e la volle ristabilire e in ciò non fece certo nessuna novità, poichè anche secondo i principi del Babut, i Papi erano sempre stati, e possono e devono essere legittimamente, i custodi e i vindici dei diritti antichi.

Questo a noi basta per dichiarare falliti gli sforzi del Babut per presentare il papa Zosimo come il primo papa, che si dichiarasse superiore ai canoni ed ai concilii, introducendo così nella Chiesa la sua suprema autorità.

CAPO VI.

Opinione quasi generale degli eruditi sull'origine della supremazia metropolitica di Arles.

Avendo messo fuor d'ogni dubbio, che il Papa Zosimo, nella sua decretale del 22 marzo 417, con cui rivendicava al vescovo d'Arles la supremazia metropolitana sulle tre province galliche, non intese di fare una novità, una nuova creazione, ma solo ristabilire un diritto antico, va in fumo tutto il castello di congetture e il sistema ideato dal Babut, allorchè si rappresentò quell'atto di Zosimo come il primo tentativo fatto da un papa per introdurre nella Chiesa la sua superiorità sui vescovi e sui concilii, al quale tentativo egli erroneamente congetturò che si opponessero i vescovi delle Gallie e dell'Italia superiore raccolti in concilio a Torino.

Con ciò la parte principale della nostra discussione col Babut può dirsi chiusa: poichè ciò che a noi come cattolici soprattutto importa è che niuno si attenti con falsità storiche o con fallaci argomentazioni d'ingannare la nostra fede, attribuendo un'origine umana a quel primato, che il Papa esercita su tutta la Chiesa, e che noi ammaestrati dal Vangelo e da una tradizione oramai due volte millenaria, crediamo istituito da Gesù Cristo allorchè stabilì S. Pietro come pietra fondamentale di tutto l'edificio della società cristiana. Tuttavia ritengo di far cosa gradita ed utile ai miei lettori e nello stesso tempo adempiere al dovere di sto-

Noi quindi, dopo l'esame attento e minuto dei canoni del concilio di Torino e dei decreti di papa Zosimo, abbiamo diritto di dire che i due punti principali del sistema immaginato dal Babut sono interamente arbitrari e falsi: falso cioè che il concilio di Torino, (il quale d'altronde si tenne vent'anni prima di Zosimo), nutrisse sentimenti contrari a questo papa, e falso soprattutto che il papa Zosimo volesse cambiare la costituzione della Chiesa, introducendo in essa per la prima volta il potere supremo pontificio, o, se si vuole, trasformando il primato pontificio da semplice primato d'onore in primato di vera e propria giurisdizione. Zosimo non fece nessuna novità: egli non volle altro che ristabilire un uso antichissimo.

Se anche si provasse che quest'uso non esisteva, e che il vescovo d'Arles Patrocle diede false informazioni al Papa, e persino, come pretende il Babut, gli fece credere all'esistenza di S. Trofimo inventata da lui, noi avremmo bensì il diritto di condannare la condotta di Patrocle, ma l'atto di Zosimo non cesserebbe d'essere quello che è in sé stesso. Zosimo credette in buona fede che fosse esistita in antico la supremazia metropolitica d'Arles e la volle ristabilire e in ciò non fece certo nessuna novità, poichè anche secondo i principi del Babut, i Papi erano sempre stati, e possono e devono essere legittimamente, i custodi e i vindici dei diritti antichi.

Questo a noi basta per dichiarare falliti gli sforzi del Babut per presentare il papa Zosimo come il primo papa, che si dichiarasse superiore ai canoni ed ai concilii, introducendo così nella Chiesa la sua suprema autorità.

CAPO VI.

Opinione quasi generale degli eruditi
sull'origine della supremazia metropolitica
di Arles.

Avendo messo fuor d'ogni dubbio, che il Papa Zosimo, nella sua decretale del 22 marzo 417, con cui rivendicava al vescovo d'Arles la supremazia metropolitana sulle tre province galliche, non intese di fare una novità, una nuova creazione, ma solo ristabilire un diritto antico, va in fumo tutto il castello di congetture e il sistema ideato dal Babut, allorchè si rappresentò quell'atto di Zosimo come il primo tentativo fatto da un papa per introdurre nella Chiesa la sua superiorità sui vescovi e sui concilii, al quale tentativo egli erroneamente congetturò che si opponessero i vescovi delle Gallie e dell'Italia superiore raccolti in concilio a Torino.

Con ciò la parte principale della nostra discussione col Babut può dirsi chiusa: poichè ciò che a noi come cattolici soprattutto importa è che niuno si attenti con falsità storiche o con fallaci argomentazioni d'ingannare la nostra fede, attribuendo un'origine umana a quel primato, che il Papa esercita su tutta la Chiesa, e che noi ammaestrati dal Vangelo e da una tradizione oramai due volte millenaria, crediamo istituito da Gesù Cristo allorchè stabilì S. Pietro come pietra fondamentale di tutto l'edificio della società cristiana. Tuttavia ritengo di far cosa gradita ed utile ai miei lettori e nello stesso tempo adempiere al dovere di sto-

rico cattolico ed imparziale non tralasciando una più compiuta giustificazione di papa Zosimo, quale mi sembrò potersi ricavar da alcuni argomenti, che studiando il presente punto storico, mi passarono per le mani. Intendo parlare di alcuni fatti, che papa Zosimo afferma nelle sue lettere come veri e certi, e su cui egli si fondò per rivendicare ai vescovi d'Arles i diritti metropolitici, ossia: 1.º che fino a un tempo non lontano da lui (*usque ad proximum tempus*) i vescovi d'Arles avevano esercitata la supremazia metropolitana sulle tre provincie; 2.º che l'avevano esercitata fin dal tempo di S. Trofimo; 3.º che S. Trofimo era stato inviato ad Arles dalla S. Sede come primo vescovo e metropolitano.

La questione della verità di questi tre fatti venne già trattata e discussa fin da due o tre secoli sono, e devo dire che il Babut non è solo nel pensare e nell'asserire che il papa Zosimo fu vittima d'un inganno teso alla sua buona fede da Patroclo vescovo d'Arles. Egli si trova d'accordo con moltissimi altri scrittori, nè soltanto con increduli o poco ortodossi, ma eziandio con alcuni tra i più noti per la loro fede, e per lo zelo con cui difesero le opere e i diritti dei Papi.

Tra tutti ci basti citare i due insigni teologi e fratelli Ballerini di Verona, che nel secolo XVII pubblicarono con molta diligenza una nuova edizione delle opere di S. Leone Magno, e l'arricchirono di erudite dissertazioni in difesa di questo e di altri pontefici. Essi furono tanto persuasi della falsità dell'invio di S. Trofimo ad Arles per parte della S. Sede, e dei diritti metropolitici esercitati da lui e dai suoi successori, che si assunsero per

sin di provare tutto ciò essere stata un'impostura di Patroclo d'Arles¹. Né punto diversamente pensò l'eruditissimo Tillemont, il quale, sebbene mantenesse buone relazioni personali coi Giansenisti del suo tempo, sempre tuttavia nelle sue opere si dimostra oggettivo, nè d'altro sollecito che della verità. Dopo aver detto che l'argomento preso dalla missione di S. Trofimo era stato inventato da Patroclo, soggiunge che a costui si possono attribuire tutte le possibili bugie, senza far torto alla sua riputazione².

Secondo costoro i vescovi di Arles cominciarono a pretendere la dignità metropolitana soltanto dopo l'anno 391³, quando in quella città fu trasferita da Treveri la residenza del Prefetto

¹ Migne, P. L. LV, col. 589. C; ibid., col. 287. D, nella *Observationes in Dissertatione* V. Quenelli, vogliono provare che la prima Narbonese fu sempre soggetta al vescovo metropolitano di Narbona, e che « *Zosimo subreptum fuit a Patroclo circa missionem S. Trophimi* ».

² « *Tout cela est fondé sur la borne foi de Patrocle, à qui on peut attribuer toutes sortes de mensonges sans faire tort à sa réputation* » (*Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, éd. Venesia, 1732, vol. X, p. 587-290).

³ La venuta del Prefetto del pretorio ad Arles è porta dagli autori dell'*Histoire de Languedoc*, che ne trattarono in apposita dissertazione (vol. I, pag. 647, nota XLV) fra il giugno del 390, in cui sappiamo che il Prefetto risiedeva ancora a Treveri, ed il 15 maggio del 392, quando morì l'imperatore Valentiniano II. Basi si fondarono specialmente sul passo d'una lettera dei vescovi gallici a S. Leone M.º nel 449, dove di Arles dicono che Valentiniano la onorò di tanti privilegi; da potersi chiamare madre di tutte le Gallie: « *Hanc clementissimae recordationis Valentinianus et Honorius fidelissimi principes specialibus privilegiis, et ut verbo ipsorum utamur, matrem omnium Galliarum appellando decoravit* ». Non per

del pretorio delle Gallie, che era uno dei quattro supremi magistrati dell'impero, e quasi il luogotenente dell'imperatore nell'amministrazione civile.

Divenuta sede del Prefetto del pretorio, la cui giurisdizione si estendeva ad un gran numero di province, Arles veniva ad essere considerata quasi come una delle capitali dell'impero; al che aggiungendovisi ancora il fiore del commercio, prodotto dalla sua naturale posizione sul Rodano, poco lungi dal Mediterraneo, e a capo delle grandi vie militari che rilegavano la Spagna e le Gallie coll'Italia e col resto dell'impero, venne ad acquistare una dignità assai maggiore che non avesse una semplice città metropoli, ossia capoluogo d'una sola provincia, quali erano Vienna e Narbona. Perciò Ausonio, che appunto allora scriveva, la chiamò la piccola Roma di Gallia

Gallia Roma Arles

e Prudenzio, altro poeta di quel tempo, la disse potentissima, *praepollens*.

Tale elevazione di Arles nell'ordine civile diede ansa ai suoi vescovi, secondo il giudizio della quasi

altro Valentiniano potè darle quel titolo che per aversi resa dimora del Prefetto del pretorio.

Quanto alla tradizione della prefettura del pretorio da Teveri ad Arles non è del tutto esatto il Babut, quando attribuisce in modo assoluto al Mommen l'opinione che essa avvenisse nel 413, senza osservare che il Mommen, *Chronica Minora* I, 553, tempera la sua opinione con un *fortasse*.

Giosiamonta poi osserva il Pagi (an. 401, n. xxxv) che Costantino, il quale usò l'impero in Britannia e nel 407 venne in Gallia, non la sua sede ad Arles, appunto perchè questa città era allora sede del Prefetto del pretorio, e quindi quasi capitale delle Gallie.

totalità degli scrittori, di ambire a pretendere diritti metropolitici.

L'opinione degli scrittori suddetti è avvalorata dal fatto, che mentre prima della venuta del Prefetto del pretorio ad Arles non si conosce (come essi affermano) documento alcuno, che attesti in modo esplicito nei vescovi d'Arles l'esercizio della supremazia metropolitana, pochi anni dopo, cioè nel 398, al concilio di Torino, si ha la prima prova indubitata delle pretese che il vescovo d'Arles accampava alla supremazia metropolitana, e si sa pure che questa (almeno per la provincia Viennese) gli era contestata dal vescovo di Vienna.

A ciò si aggiunga che Patrocolo, il quale riuscì ad ottenere (o riprendere) i diritti metropolitici, ci vien dipinto da scrittori e documenti contemporanei come un uomo affatto mondano ed ambizioso, che godeva tutto il favore del patrizio Costanzo, cognato dell'imperatore Onorio e di fatto imperatore, e che coll'aiuto di Costanzo, di cui era stato famigliare, giunse ad essere vescovo d'Arles, mentre ancora viveva il vescovo legittimo Erote, che per un atto di benignità mostrato all'usurpatore dell'impero Costantino aveva dovuto esulare, quando nel 411 Costanzo aveva preso Arles ed abbattuto Costantino. Nulla quindi v'è d'incredibile che costui, così ambizioso e intraprendente, desiderasse di ottenere un aumento di potenza in quella dignità di cui s'era impadronito. Certo è che egli sulla fine del 416 o nei primi mesi del 417 si recò a Roma, e collà ancora si trovava, quando nei primi giorni di marzo morì il papa Innocenzo I, e pochi giorni dopo fu eletto Zosimo. Il Babut, sempre facile e ardimentoso nel con-

getturare, fa qui una serie d'ipotesi, una più temeraria dell'altra. Tal è l'ipotesi che sulla fine del 416 « si sapeva certamente (*on savait sans doute*, pag. 53) che il papa Innocenzo I, il quale governava la Chiesa da 15 anni, non aveva che poco tempo da vivere »; mentre il fatto che Innocenzo I nel gennaio del 417 presiedette a Roma un concilio è un indizio che egli sulla fine del 416 e sul principio del 417 si sentiva bene in salute. Ritiene poi come certo che Patroclo già avesse conosciuto il nuovo papa prima della sua elezione, e che già si fosse guadagnata la fiducia di lui¹. Egli insinua persino l'idea che il vescovo d'Arles, attivo, intrigante ed amico del vice imperatore Costanzo, non fosse estraneo a procurare l'elezione di Zosimo al pontificato nella speranza che poi il nuovo Papa seconderebbe i suoi ambiziosi disegni, e che già avesse conchiuso con lui un patto simoniaco². Un passo ancora più avanti nel fantasticare e poi poteva supporre che Patroclo fosse andato a Roma per far uccidere Innocenzo I.

Assai più ragionevole sarebbe stato il Babut se avesse notata la relazione che con gli interessi di Patroclo aveva certamente il decreto fatto poco prima dallo stesso Innocenzo, che per la divisione metropolitica non si seguissero le divisioni civili, ma si stesse alle antiche tradizioni, decreto tutto favorevole al vescovo d'Arles. Egli qui ben avrebbe potuto congetturare, e questa volta molto ragionevolmente, che Patroclo si recasse a

¹ Pag. 52-54.

² « Entre ces deux grands ambitieux un pacte se devint conclure. Ils se n'attardèrent pas en conférences » (Pag. 54).

Roma appunto per ottenere che il Papa facesse eseguire in favore della sede d'Arles quanto poc'anzi aveva decretato per Antiochia. Il vedere come uno dei primi atti del nuovo papa Zosimo fu di dare a Patroclo la bolla *Placuit*, lascia luogo a credere che già la bolla stessa fosse preparata dal suo antecessore Innocenzo.

Il fatto è che Zosimo secondò pienamente i pensieri di Patroclo, ed il 22 marzo, pochi giorni dacchè era papa, scrisse in suo favore la lettera *Placuit*, con cui lo creava vicario della S. Sede per tutte le Gallie ed inoltre gli riconosceva i diritti metropolitici sulle tre province, la Viennese e le due Narbonesi.

Non v'è dubbio, e questa volta non è solo il Babut che l'attesta, ma storici molto gravi, come per es. il Tillemont, che Zosimo mostrò di credere in tutto alle affermazioni di Patroclo, si intorno ai motivi che questi addusse affin di elevare la sede d'Arles alla dignità metropolitica, sì per certe informazioni, talora passionate ed esagerate, che diede al papa sopra alcuni personaggi, quali Erote, suo antecessore nel vescovado d'Arles, Lazzaro vescovo di Aix e Proculo di Marsiglia; e persino sopra i due eretici Pelagio e Celestio¹.

Sotto ogni riguardo perciò si direbbe che abbia ragione la grande maggioranza degli storici nel ritenere, che Patroclo facesse credere a Zosimo dei fatti non veri, e primo fra tutti che i suoi antecessori vescovi d'Arles avevano posseduta ed esercitata, fino a non molti anni innanzi, la su-

¹ TILLEMONT, *Mémoires pour servir d'hist. ecclésiast.*, edit. di Venezia, 1732, vol. X, pag. 837, nota III, e vol. XIII, 677, art. CCXVIII.

prezanza metropolitana non solo sulla provincia Viennese, dentro cui Arles stava, ma anche sulla 1^a e 2^a Narbonese.

Contuttociò, come già accennai, non mancano argomenti per la verità dei fatti asseriti da Patroclo e da Zosimo, e se essi non hanno il valore d'una dimostrazione apodittica, almeno danno diritto a credere che sia tanto ugualmente probabile che Zosimo in questa parte dicesse il vero, quanto che, ingannato da Patroclo, affermasse il falso.

CARO VII.

Se la provincia Narbonese
fosse mai provincia ecclesiastica autonoma
prima del 400.

Prima di esporre gli argomenti, che proverebbero la verità dei fatti, creduti ed asseriti dal papa Zosimo, mi è d'uopo ricercare di qual tempo questi parlasse, allorchè affermava che i vescovi di Arles avevano goduto in antico i diritti metropolitici sulle tre province.

A siffatta ricerca due considerazioni ci possono servire di guida sicura. 1^a la regola generale dei primi secoli cristiani, che ciascuna provincia dell'impero fosse anche ecclesiasticamente autonoma, ossia che il suo arcivescovo avesse solo il governo di quella provincia e non d'altra. Eccezioni a tal regola, come già dicemmo, non esistettero che in favore dei tre grandi patriarchi di Roma, d'Antiochia e d'Alessandria e in parte pel vescovo di Cartagine primate d'Africa.

In 2^o luogo il fatto che il territorio, il quale nel 417, al tempo del papa Zosimo, era diviso nelle tre province, Viennese e due Narbonesi, nei due primi secoli cristiani aveva formata una sola ed unica provincia civile, la provincia Narbonese, quella che i Romani appellarono per eccellenza la Provincia e noi tuttora diciamo Provenza. Essa fu divisa dapprima in due verso l'anno 270, quando si costituì la nuova provincia Viennese così denominata da Vienne sua metropoli, e poi sulla fine del secolo IV in tre con la formazione della 2^a Narbonese. Da questi due fatti noi possiamo concludere senza tema di errare, che se il vescovo d'Arles fu veramente metropolitano delle dette tre province, fu in tempo anteriore al 270, quando in luogo di esse non esisteva che la sola provincia Narbonese, e che a questo tempo anteriore al 270 alluse papa Zosimo.

Tutta la controversia si riduce pertanto al quesito, se in effetto il vescovo d'Arles prima del 270 sia stato metropolitano della Narbonese. Ma per rispondervi adeguatamente è necessario far precedere un'altra questione, se cioè la Narbonese prima del 270, ossia, per es. nella prima metà del secolo III, formasse una provincia ecclesiastica autonoma.

A questa seconda questione risposero già affermativamente due scrittori antichi, eruditissimi entrambi ed appartenenti a due diverse scuole, cioè nel secolo XVII il P. Pascazio Quesnello ardente giansenista e quindi niente favorevole ai diritti ed alle persone dei Papi, e nel secolo XVIII il P. Gian Antonio Bianchi di Lucca, che in fa-

vore dei diritti pontifici attaccati dal celebre leg-gista Giannone scrisse cinque grossi volumi assai stimati per erudizione e dottrina. A costoro si è unito testè un dotto protestante, il prof. Adolfo Harnack, professore di teologia nell'Università di Berlino, che, quantunque si trovi da noi agli antipodi per le sue idee religiose razionalistiche, spesso mostra nei suoi lavori puramente storici un'accuratezza ed un acume veramente singolari.

Tutti costoro esaminando attentamente una lettera di S. Cipriano, scritta nell'anno 254 e riguardante Marciano vescovo d'Arles, ne conchiusero che a quel tempo la Narbonese già formava una provincia ecclesiastica, ossia già in essa vi era un metropolitano con alcuni vescovi suoi suffraganei. Nell'anno 254 Marciano vescovo d'Arles era seguace dell'eretico ed antipapa Novaziano, il quale negava che si potesse licitamente concedere la remissione dei peccati a coloro che fossero caduti in certi peccati più gravi, come per es. il fare atto d'idolatria, quand'anche mostrassero i segni della più grande penitenza. Rimanendo ostinato nella sua durezza, Marciano già da parecchi anni aveva lasciato che molti fedeli morissero senza sacramenti.

Faustino vescovo di Lione ed i vescovi della sua provincia ne diedero avviso al papa Stefano ed insieme ricorsero pure più d'una volta, *semel atque iterum*, a S. Cipriano, pregandolo si unisse a loro per invocare dal papa i necessari provvedimenti. S. Cipriano nel 254 ne scrisse al papa, esortandolo a scrivere lettere ai vescovi di Gallia, affinché non tollerassero più oltre lo scandalo che dava Marciano, e lettere altresì alla

Provincia ed alla chiesa d'Arles, per cui depresso Marciano venisse sostituito un altro in luogo suo.

Nella lettera, osserva il P. Bianchi, S. Cipriano parla di due province; ossia della provincia nella quale stava Faustino di Lione, e i vescovi che dipendevano da lui, i quali l'avevano avvertito degli errori di Marciano: « *tam ab eo (Faustino), quam a caeteris coepiscopis nostris in eadem provincia constitutis* » (sono parole di S. Cipriano). Indi rivolgendosi a Stefano lo prega a mandar ordini nella Provincia ed alla plebe di Arles: « *Dirigantur in Provinciam, et ad plebem Arèlate consistentem, a te litteras, quibus, absento Marciano, aliis in locum eius substituantur* ».

Il P. Bianchi cita a questo proposito l'erudito anglicano Pearson, che intese la frase in *Provinciam* nel senso, in cui spesso adoperavasi dai Romani, ossia per Gallia Narbonese. Certo è ad ogni modo, che qui il Santo parla d'una provincia ecclesiastica diversa da quella ch'ora soggetta a Faustino di Lione¹. Così intese pure la lettera di S. Cipriano l'Harnack, il quale inoltre osserva, che questi come parla di due province così parla di due lettere da scriversi dal papa, una ai vescovi delle Gallie: *facere te oportet plenissimas litteras ad coepiscopo nostros in Gallia constitutos*, e l'altra ai vescovi ed al clero della Provincia ossia della Narbonese, in *Provinciam et ad plebem Arèlate consistentem*², distinguendo

¹ Op. cit., tomo IV, 167.

² Die Mission und Ausbreitung des Christenthums in der ersten drei Jahrhunderten, Leipzig, 1902, pag. 327.

co si nettamente la Gallia propriamente detta dalla Provincia (Narbonese).

Da queste considerazioni perciò risulta che la provincia ecclesiastica della Narbonese esisteva già certamente nel 254.

Ciò posto, si presenta naturale la domanda: se esisteva verso il 250 la provincia ecclesiastica autonoma Narbonese, qual ne era la metropoli? Questa bisogna evidentemente cercarla tra le città, di cui si possa con qualche probabilità presumere fossero nel 250 sedi vescovili e dei cui vescovi si sappia aver esercitato o aver preteso in qualche tempo diritti metropolitici. Queste città nel territorio dell'antica Narbonese non sono che le cinque seguenti: Narbona, Aix, Marsiglia, Vienna ed Arles.

Ma le quattro prime si escludono per diverse ragioni.

CAPO VIII.

Ragioni per cui Narbona, ed Aix non si possono considerare come metropoli ecclesiastiche della Narbonese verso il 250.

Nessuno potrà dire ragionevolmente che metropoli ecclesiastica della Narbonese fosse nel 250 la città di Narbona sua metropoli civile, essendo assai dubbio se Narbona fosse sede vescovile prima della fine del secolo IV e degli inizi del V, quando s'incontra Ilario suo primo vescovo certo.

Inanzi ad Ilario sogliono alcuni collocare un S. Paolo sulla fede di S. Gregorio di Tours (che scriveva verso il 590), il quale lo designa come

uno di quei sette vescovi che circa l'anno 250 furono mandati dal Papa come primi vescovi di sette città di Gallia. Poichè tre di loro sarebbero stati inviati nella Narbonese, cioè S. Trofimo ad Arles, S. Saturnino a Tolosa, ed il suddetto S. Paolo a Narbona, diventa importante per noi interrogare l'opinione degli eruditi intorno al valore del passo suddetto del Turonense. Esso diede già occasione a molte dispute, poichè alcuni vollero difenderne la piena esattezza in tutti i suoi particolari, ossia tanto per la data del 250, come per tutti i sette vescovi ivi nominati. Ma i più autorevoli scrittori sì antichi, come il Pagi, i dotti benedettini autori dell'*Histoire littéraire de France*, e gli altri benedettini autori dell'*Histoire de Languedoc*, seguiti da tutti i migliori tra i moderni, ritengono che la data del 250, trovata da Gregorio nella *Passio* di S. Saturnino, riguarda solo questo Santo, e che da S. Saturnino Gregorio prese occasione per ricordare sei altri da lui creduti primi vescovi delle Gallie, di cui non gli constava l'età. Onde ne conchiusero essere possibile e probabile che degli altri sei vescovi, fuori di S. Saturnino, alcuni inaugurassero il loro episcopato più presto, come per es. S. Trofimo, altri più tardi come sembra il caso di S. Graziano (o Gaziario) di Tours vissuto forse verso il 330, o 340.

† Ci basti citare l'*Histoire litt. de France*, vol. I, pag. 303: « De la manière que saint Grégoire de Tours parle de la mission de ces sept Evêques, on s'imagineroit qu'il seroient venus en même temps dans les Gaules. Mais cela ne s'est pas fait ainsi. Le but de cet historien en plaignant cette missions sous l'empire de Déce vers 250,

Quanto a S. Paolo è molto probabile ch'egli non fosse vescovo, ma solamente martire. Sol tanto come martire lo indica Prudenziò (verso il 400) nell'iano sui martiri di Saragozza, dove lo unisce coi martiri non vescovi Cucufate di Barcellona e Gensio di Arles:

*Barcinon clarò Cucufate freta
Surgat, et Paulo speciosa Narbo.
Teque praepollens Arelas habebit,
Sancte Genesi.*

Il suo nome è scritto sotto il dì 22 marzo in primo luogo, e quindi nella parte più antica del martirologio geroliniano, composto nel secolo v. Ma il codice epternacese di questo martirologio, che è il più vecchio, non aggiunge al suo nome alcun titolo; gli altri due codici meno vetusti, il bernese e il vissemburgese, lo chiamano confessore, nome che nei primi tempi della Chiesa si dava talora anche ai martiri.

Quanto alla testimonianza del martirologio romano piccolo (scritto sul principio del secolo viii) dove S. Paolo è detto vescovo e discepolo degli apostoli: *Narbonae, Sancti Pauli episcopi, discipuli apostolorum*, essa è troppo tardiva per fornire un argomento sicuro, potendo essere de-

qui est l'époque de saint Saturnin, n'est autre que de désigner le temps de la mission des six autres, qu'il crovait s'allier l'écrit accompagné dans les Gaules... Il faut remonter de trente ans ou environ la mission de saint Trophime dans les Gaules! Il en peut aisément avoir été de même des autres cinq évêques. Les uns seront venus plus tôt, les autres plus tard, quoique nous n'ayons pas les mêmes preuves pour l'assurer ».

rivata dalla eredenza già formatasi tra il 400 ed il 700 che Paolo fosse discepolo del grande Apostolo suo omonimo¹.

È degno pure di essere osservato il fatto che negli atti del Santo composti certamente prima del secolo xi² e fors'anche prima del secolo ix, (poichè Usuardo sembra averne avuto contezza) si dice aver egli posta la sua sede in Béziers, e che solo dopo avervi propagato il Cristianesimo e lasciatovi per vescovo S. Afrodio, si recò a Narbona. Ciò indicherebbe che, nella stessa tradizione del volgo, fonte primitiva degli Atti, sebbene sempre pronta ad esagerare le glorie locali, e restia a confessare il vero quando non rechi onore, pure si era ammesso che Narbona non era stata tra le città più sollecite ad abbracciare il Vangelo avendolo accettato solo dopo che Béziers, città meno importante di essa, s'era fatta cristiana ed era divenuta sede vescovile.

È degno di nota altresì che la sostanza non meno che la forma della prima parte degli Atti, ossia il loro n. 1, presso i Bollandisti³, la dimostra scritta da un autore diverso da quello che scrisse i numeri seguenti. Ivi in effetto si parla di ciò che S. Paolo fece a Roma e lo si presenta

¹ Tra S. Paolo ed Ilario ad Ilario si vollero pure collocare un S. Stefano a un Gaviato. Ma giustamente essi furono espunti dal Duchesno (FISTES, l. 292), non essendovi alcuna memoria antica da cui con qualche probabilità si possa desumere che furono vescovi di Narbona. Di un vescovo Gaviato si sa che fu presente al concilio di Rimini del 359, ma la sua sede è affatto ignota.

² Del secolo xi sono alcuni codici che li contengono. Vedi Catalog. Codd. Hagiogr. Bibl. Paris, vol. II, pag. 41.

³ Act. SS. tomo III di marzo, pag. 573.

come martire, mentre poi nel resto si parla di lui come di un semplice vescovo in tempo di molta pace per la Chiesa, e la sua morte non è descritta punto come effetto di persecuzioni. Inoltre mentre Adone e il martirologio romano piccolo mettono la sua festa ai 22 marzo, Usuardo e Vandelberto e altri antichi martirologi la pongono nella prima metà di dicembre¹. Onde diventa non improbabile la congettura di una confusione in un solo di due personaggi narbonesi di nome Paolo, uno martire e non vescovo, l'altro vescovo e non martire. Quest'ultimo poté forse essere il primo vescovo di Narbona, che avrebbe preceduto di poco Ilario, contemporaneo di papa Zosimo².

Del resto pur concedendo che la diocesi narbonesa già esistesse prima della fine del secolo IV, il suo vescovo non si può affermare avesse mai il primato su tutta l'antica provincia Narbonesse, poichè Ilario, primo vescovo certo di Narbona, al tempo di papa Zosimo non pretendeva che la supremazia sulla sola 1^a Narbonesse, e neppur per questa non allegò mai il possesso antico di quella diocesi.

Due ragioni soltanto addusse Ilario per riven-

¹ Usuardo la colloca ai 12 dicembre, Vandelberto agli 11.

² *Antecima antistes tribuit pia lumina Paulus, qui iure exaltat proprio Narbona magister; Acta SS.*, tomo VII giugno, pag. 738. Per gli antichi martirologi o calendari si vedano i codici agiografici di Parigi, registrati nel *Catal. Codic. Hagiogr. Paris.*, tomo II, pag. 37, 41, 73.

³ Un Paolo senza indicazione di sede si trovò al concilio di Valenza del 374: DUCHESNE, *Fastes*, I, 346.

dicare a sè contro il vescovo di Arles il primato metropolitano sulla sola 1^a Narbonesse. Esse furono: 1^o il principio (sancto dai concili) che un metropolitano non deve procedere alla consecrazione dei vescovi, posti fuori della propria provincia, ossia non deve governare altro che la sola provincia civile dipendente dalla città metropoli sua sede e 2^o una concessione che lo stesso Ilario aveva ottenuta da qualche papa antecedente. Quanto alla prima ragione Zosimo gli rimproverò di aver presentata la sua richiesta sotto un titolo onesto bensì, ma, tacendo il vero, poichè non doveva rappresentare ciò che gli pareva più giusto, ma ciò che portava l'antica consuetudine: *dum assertioni et desiderii tuis cupis esse consultum, praetermissa veri fide, relationem tuam sub honestatis specie colorasti, asserens in aliena provincia ab alicui non debere fieri sacerdotes, cum utique detueris non quod tibi rectum videretur, sed quid habuerit antiqua consuetudo, suggerere*. Non aveva egli adunque in suo favore l'antica consuetudine, neppure per la 1^a Narbonesse. Quanto alla concessione pontificia il papa la dichiara surretizia e quindi invalida; essendo manifesto che per primitiva istituzione al vescovo d'Arles fu concesso, che non solo conscrivi i vescovi della provincia Viennese, ma ancora delle due Narbonesi: « *Ideoque vacuato eo quod obtinuisse a Sede Apostolica subreptitio comprobatur, quia satis constitit Arelatensis ecclesiae superdota prisca id institutione concessum, ut non solum in provincia Viennensi, sed etiam per duas Narbonenses episcopos faciat* ».

Dopo questa risposta del papa (che il Babut

ingiustamente accusa di aver voluto col tono violento delle espressioni intimidire il vescovo narbonese) Hario non fece più opposizione alcuna; e tanto si adattò a star soggetto al vescovo d'Arles, che anche quando alcuni anni dopo la morte di Rosimo, il papa Bonifacio per una lagnanza ricevuta dal clero e popolo di Lodève (nella 1.^a Narbonese) contro il vescovo che il metropolitano d'Arles voleva loro assegnare, credette opportuno che il vescovo di Narbona fosse metropolitano nella 1.^a Narbonese. Hario si mostrò molto restio ad accettare e ad esercitare il primato metropolitano su quella provincia, di cui Narbona era certamente la metropoli civile.

Aix, metropoli civile della 2.^a Narbonese, non ha memoria sicura di un vescovo prima di Lazzaro consecrato nel 408 ¹.

¹ Dei due personaggi che si vorrebbero anteriori a Lazzaro nell'episcopato, cioè S. Massimino e Sidonio, questo si deve certamente espungere, essendosi pensato a farne un vescovo d'Aix solo in seguito ad una carta falsa composta nel 1279, dove si parla di lui come sepolto in un sarcofago antico della chiesa di S. Massimino, nel villaggio omonimo, in Provenza: *Ducrocq, Fables*, I, 330. La notizia che in quel sarcofago (del secolo V o VI) fosse sepolto un Sidonio può esser vera; ma siccome neppur la carta suddetta afferma che fosse vescovo, manca ogni fondamento per farne un vescovo d'Aix. Incidentalmente ricordo l'ingegnoso raffronto, trovato dal chiarissimo benedettino Dom Morin, tra questi Santi venerati a Saint-Maximin e a Mareiglia; con un gruppo omonimo, che all'antico veneravasi in Auvergne, ad Aydat, l'antica *Abracum*, soggiorno campestre del celebre Sidonio Apollinare vescovo di Clermont (472-484), e poi luogo di sua sepoltura, e nelle vicine terre di Billon, dove ora venerato un S. Massimino, e di Chauriat dove invocavasi una

Quanto a S. Massimino, che da una tradizione antichissima viene rappresentato come primo vescovo, si sa solo che nel 1038 esisteva nel territorio del castello Rodanas una chiesa dedicata a S. Massimino (che poi diede nome al villaggio); ma nè allora nè prima v'è memoria alcuna, la quale spieghi chi fosse questo santo, e se laico o vescovo, confessore o martire. Nel corso del secolo XI l'immaginazione popolare lo unì al ricordo dei SS. Lazzaro, Maria Maddalena e Marta, ed in un manoscritto della fine del detto secolo XI o dei principi del XII, che incomincia con le parole *Omnipotentis Domini clementia* comparisce come un vescovo di Marsiglia, che diede sepoltura ai tre santi suddetti. In altri racconti leggendari sui medesimi personaggi, contemporanei al precedente o di poco posteriori, S. Massimino è rappresentato come uno dei 72 discepoli, compagno a S. Lazzaro e a S. Maria Maddalena nel loro viaggio in Gallia ed infine vescovo d'Aix. Il fatto che in questi vari racconti egli è sempre rappresentato come vescovo forse derivò dal culto liturgico, che gli si prestava fin dal 1038 come a vescovo. Quindi essendo assai difficile che il culto erri su ciò che spetta alle qualità ed alla professione di un Santo, si può accettare come vero ch'egli era vescovo, sobbene rimanga sempre incerta la sede del suo episcopato. Se però constasse con certezza che il suo corpo stava nella cripta della chiesa a lui dedicata nel villaggio

S. Marcella. Dom MORIN, *S. Lazare et S. Maximin* nel tomo LVI delle *Mémoires de la Société des Antiquaires de France*, 1897.

(l'antico castello Rodanas) che prese nome da lui (Saint-Maximin nel dipartimento del Varo), in uno dei sarcofagi più nobili, si potrebbe pensare con buona probabilità ch'egli fosse vescovo di una delle città vicine, cioè o di Marsiglia o di Aix, ma non mai nel primo secolo, sibbene nel secolo v. o vi. che è il tempo a cui rimontano i sarcofagi di quella cripta.

Onde diventa probabile che la diocesi di Aix al tempo del concilio di Torino nel 398 fosse di fondazione recentissima e si trovasse forse nel novero di quelle diocesi che il concilio volle dipendessero dal vescovo di Marsiglia, perchè erano state stralciate dalla diocesi marsigliese¹.

In effetto consta che verso l'anno 408 Proculo di Marsiglia consacrò vescovo di Aix² quel

¹ Il Babut (pag. 135) pensa che cinque fossero le diocesi, le quali dopo il concilio di Torino rimasero soggette al vescovo di Marsiglia e lo sbedace dai nomi di cinque vescovi, che seguono quello di Venerio, vescovo marsigliese, in una lettera del papa Celestino I del 431 o 432. La lettera è rivolta: « Venerio, Marino, Leonio, Arcenio, Arcadio, Filiberto et ceteris Galliarum episcopis ».

² Remedio o Romigio, ch'era probabilmente vescovo d'Aix, come questa volta assai ragionevolmente suppone il Babut (Appendice 2), fu rimosso dalla sua sede col consenso di Proculo di Marsiglia, il quale in luogo suo sostituì Lazzaro. Il Continuatore di Prospero ad an. 499 scrive: « Proculus Massiliensis clarus habetur; quo animum magna de suspecto adulterio Remedii questio agitur »; (Babut, 240).

È curioso che sia sorto in mente all'abate Albanas, il più ostinato difensore, tra i moderni, delle tradizioni sacre popolari di Marsiglia, la congettura, che questo Lazzaro, vescovo d'Aix, sia il Lazzaro papa, morto nell'età di 70 anni, ricordato da un'iscrizione sepolcrale del se-

medesimo Lazzaro, che mentre era adunato il concilio di Torino del 398, aveva accusato S. Brizio di Tours. Ora è certo che quando il papa Zosimo, alcuni anni dopo, ebbe a parlare di quest'ordinazione, non trovò nulla a ridire sulla sua legittimità. Egli non mise in rilievo altro che l'indegnità di Lazzaro per quell'ufficio.

Che se, pure essendo così mal disposto contro Lazzaro e contro Proculo, il papa si contenne in tal guisa, ciò vuol dire ch'egli sapeva come Proculo avesse diritto di compiere quell'ordinazione per la supremazia che il vescovo di Marsiglia godeva sopra Aix.

Intanto, essendo certo che Aix, sebbene metropoli civile della 2ª Narbonese, fu sulla fine del secolo iv e sul principio del v ecclesiasticamente suddita di Marsiglia, e che anche in appresso, per parecchi secoli, cioè fin verso il tempo di Carlomagno, non ebbe la dignità metropolitana, non si può più pensare ad Aix come possibile metropoli ecclesiastica della Narbonese verso l'anno 250.

colo v (come indica la parola papa per vescovo), la quale esisteva nel sottotetto della chiesa di S. Vittore di Marsiglia, dove nel 1826 fu coperta dal Paissee.

Ingegneramente di poi il doto benedettino Dom Morin notò la probabile affinità dell'iscrizione e della tomba del medesimo Lazzaro d'Aix con la credenza della venuta a Marsiglia e dell'episcopato marsigliese del celebre Lazzaro del Vangelo, del quale appunto in un documento del secolo xi leggesi: che le sue reliquie stavano nella chiesa suddetta di S. Vittore. Vedi Dom Mouris, *Saint Lazzaro et Saint Maximin* nel *Bulletin et Mémoires de la Société des Antiquaires de France*, tomo lvi (1895), pag. 27 e seg.

CAPO IX.

Neppur Marsiglia e Vienne non ebbero la dignità metropolitica di tutta la Narbonese.

Quanto al vescovo di Marsiglia è vero che egli nel 398 al tempo del concilio di Torino pretendeva diritti metropolitici o almeno certi diritti metropolitici, ma solo sulle diocesi della 2^a Narbonese, e noi sappiamo anche i motivi ch'egli adduceva in suo favore. Questi erano: che alcune di quelle diocesi erano state sue parrocchie, ossia avevano fatto parte della sua diocesi, oppure erano diocesi, i cui vescovi stati suoi discepoli, egli aveva ordinati: *siquidem assoerret (Proculus) vel suas parochias fuisse, vel episcopos a se in istis ecclesiis ordinatos.*

È da notarsi che Proculo non diceva essere stato parrocchia della sua diocesi, ma parrocchie sue, lasciando così capire che quelle parrocchie erano state stralciate dalla diocesi di Marsiglia e costituite in diocesi autonome non già, come inclina a pensare il Duchesne, in tempo antico¹, ma al tempo suo. Questo tempo si può fissare non molto prima del 381, poichè sappiamo che Proculo il quale già era vescovo nel 381, quando intervenne al concilio di Aquileia, visse fin verso il 426. Alcune perciò di quelle diocesi della 2^a Narbonese, su cui egli pretendeva diritti di me-

¹ « L'évêque de Marseille, vraisemblablement en vertu d'un ancien usage, est considéré comme le métropolitain de la Narbonnaise IIe, bien que sa ville épiscopale soit en Viennoise ». (Eastes, I, 90).

Neppur Marsiglia e Vienne ebbero dignità metropolitica. 71

tropolitano, sarebbero state stralciate da Marsiglia cominciando dal 381 incirca. Tra esse abbiamo già supposto che fosse Aix. Due altre forse erano Nizza ed Antibio colonie antiche di Marsiglia¹.

Vienne, la città che nel 398 contesa ad Arles davanti al concilio di Torino i diritti metropolitici, fu certamente fin dal secondo secolo un centro cristiano, come si vede dalla lettera che i cristiani di Vienne e di Lione scrissero ai cristiani dell'Asia per dar loro notizia dei martiri uccisi a Lione nel 177. Tra essi si trovò pure un diacono di Vienne per nome Santo, rispetto al quale il Duchesne traduce il passo d'Eusebio di: *Σάκρον τῆς διακονῆς ἐπὶ Βιέννης* (in latino, *Sanctum diaconum viennensem*) come se volesse dire: Santo, il diacono di Vienne, ossia quel diacono che era incaricato di dirigere e istruire i fedeli della città di Vienne (Eastes, I, 40). Onde ne deduce che a quel tempo Vienne non avesse ancora un vescovo proprio, ma ai suoi fedeli, alla sua chiesa presedesse un semplice diacono, mandato dal vescovo di Lione. Testè lo Harnack propone

¹ Supposta vera quest'ipotesi i tre vescovi di Aix, Nizza e Antibio, sarebbero stati suffraganei di Marsiglia per le antiche dipendenze territoriali o civili di quelle città. Rimarrebbero a trovarsi due altre città suffraganee per una dipendenza morale, per la relazione, come di metropoli a metropoli dei loro vescovi con Proculo. È difficile dire quali fossero queste due altre sedi. Forse furono Gap, o Sisteron.

Il Babut proponeva a credere che fossero Digne, Sisteron e Glanville; ma non si può ammettere, poichè queste tre città appartenevano alle Alpi marittime, e Proculo non ebbe pretese che su città della 2^a Narbonese.

di tradurre: il diacono Santo, nativo ed originario di Vienna¹. Ma l'interpretazione e la deduzione del Duchesne sembrano più in armonia col fatto che in tutta la lettera, dove pure si parla molto di S. Potino vescovo di Lione, si tace affatto del vescovo di Vienna, sebbene sia certo ch'erano stati incarcerati non soltanto dei cristiani di Lione, ma anche di Vienna ed in particolare quei personaggi più insigni, per cui opera si erano costituite le due chiese, come è detto nella lettera². Conferma pure la stessa conclusione il fatto, che leggesi nella Passione di SS. Felice prete, Fortunato ed Achilleo diaconi, martiri di Valenza, e che a giudizio del medesimo Duchesne ha tutto l'aspetto di vero³, ch'essi furono mandati da S. Ireneo di Lione ad evangelizzare Valenza. Se il vescovo di Lione mandava missionarii a Valenza e non li mandava il vescovo di Vienna, città posta in mezzo tra Lione e Valenza e quindi a questa più vicina, è segno che Vienna verso il 200 non aveva ancora vescovo.

Laonde sotto ogni riguardo noi siamo in diritto di attenerci all'antico catalogo dei vescovi di Vienna, quale ci venne conservato da Adona, celebre scrittore e vescovo di quella città dall'880 all'875, e che il Duchesne chiama « documento tradizionale e di ottima lega⁴ » « docu-

¹ Die Mission und Ausbreitung des Christenthums, pag. 323.

² « Ideo ut ex utraque ecclesia practonissimi quique et quorum maxime labore atque industria res hic constituta fuerunt, simul omnes tenerentur »; (Eusèbe, Hist. Eccl. vol. 2, edit. Laeumer, pag. 334).

³ Fastes, I, 48-55.

⁴ Fastes, I, 48-55.

mento serio... che rappresenta la tradizione autentica della chiesa di Vienna sulla successione dei suoi vescovi »⁴.

Da questo catalogo risulta che tre soli vescovi, Crescente, Zaccaria e Martino, sarebbero esistiti prima del vescovo Vero, il quale assistette al concilio d'Arles del 314. Onde concedendo in media ai detti tre vescovi un 15 anni di episcopato, si giungerebbe per l'inizio della sede vescovile di Vienna al 250 circa. Non sarebbe impossibile che il suo primo vescovo l'avesse Vienna circa il 270, quando fu costituita metropoli civile della provincia Viennese.

Riguardo a Crescente di Vienna e a S. Trofimo d'Arles il Babut (pag. 67 in nota) mette in rilievo alcune analogie che si riscontrano nel nucleo delle tradizioni che li riguarda, per insinuare la conclusione che costoro siano due personaggi mitici, creati dal bisogno di sostenere le ragioni che i vescovi di Arles e di Vienna allegavano nella contesa per la supremazia. Tali sono che i due protovescovi di Arles e di Vienna fossero entrambi discepoli di S. Paolo, identici ai due discepoli Trofimo e Crescente, di cui parla S. Paolo nella stessa lettera II a Timoteo e nello stesso capo, (ii, 10 e 20), entrambi i quali si trovano venerati lo stesso giorno 29 dicembre. ®

Ma per quanto singolari appaiano siffatte analogie, esse non hanno più il medesimo valore se ne togliamo tutto ciò che si sa essere stato aggiunto posteriormente, e ci atteniamo solo alle tradizioni più antiche.

⁴ Fastes, I, 146.

Di S. Trofimo d'Arles la tradizione primitiva, che vediamo affermata dal papa Zosimo nel 417, diceva solo ch'era stato spedito ad Arles dal papa del suo tempo. Zosimo non esprime il nome del papa, perchè forse gli era ignoto.

Solo 32 anni più tardi, cioè nel 449, nella richiesta che i vescovi della Gallia meridionale fecero a S. Leone Magno affinchè ristabilisse la supremazia d'Arles ch'egli aveva soppressa, si dice che Trofimo era stato mandato da S. Pietro¹. Ora è chiaro che nulla ci obbliga ad accogliere quest'aggiunta, la quale si può benissimo considerare o come una esagerazione oratoria, od anche come un frutto dell'ignoranza di coloro che composero la richiesta². Il fatto è che un secolo e mezzo dopo, lo storico dei Franchi, S. Gregorio di Tours, non teneva conto di tale aggiunta, e metteva S. Trofimo nel numero di quei sette vescovi missionari, che egli credette spediti in Gallia nel 250. Tra questi è pur da notarsi ch'egli non pose S. Crescente di Vienna.

Così pure non è antica la registrazione di S. Trofimo e di S. Crescente al medesimo giorno 29 dicembre. Dapprima al 29 dicembre non era notato che S. Trofimo, come si vede dal martirologio romano piccolo, composto sul principio del

¹ Babut, pag. 66 e 168.

² A pag. 69 il Babut congetture che a questa aggiunta possa aver dato origine l'affermazione di Innocenzo I nella sua lettera al vescovo di Gubbio del 416 (*Si instituta*) che tutte le chiese d'Italia, Gallia, Spagna, Africa ed isole di Occidente erano state istituite o da S. Pietro o da qualche suo successore. Avendosi un'idea vaga dell'alta antichità di S. Trofimo fu facile il crederlo contemporaneo di S. Pietro.

secolo VIII. Il primo, che aggiunse il nome di S. Crescente di Vienna accanto a quello di S. Trofimo il 29 dicembre fu Adone vescovo di Vienna verso l'875, il quale, come prova il Duchesno con buone ragioni, sarebbe anche stato il primo ad identificare Crescente di Vienna con Crescente discepolo di S. Paolo. Questo nel martirologio romano piccolo era notato al 27 giugno (*Apud Galatiam, Crescentis, discipuli Pauli apostoli*). Adone amplificando il suddetto martirologio dice che Crescente venne a Vienna, vi si fermò poco tempo e lasciato in suo luogo come vescovo Zaccaria, se ne andò in Galazia ove morì. Nè contento di tale amplificazione, per equiparare sempre meglio Crescente a Trofimo, che nel detto martirologio piccolo al 29 dicembre vide chiamato col nome di discepolo degli apostoli, *discipuli apostolorum*, gli ripeté vicino il nome di Crescente¹.

Infine quanto al fatto che i protovescovi di Arles e di Vienna portarono i nomi di due discepoli di S. Paolo, nominati da lui nella medesima epistola, essa è una coincidenza puramente casuale, che non dà diritto a negare o mettere in dubbio l'esistenza dei due protovescovi. Forse fu questa omonimia che suggerì nei secoli posteriori al IV l'idea d'identificare i due protovescovi coi due discepoli di S. Paolo.

Noi quindi non siamo obbligati a credere in-

¹ Probabilmente si l'autore del martirologio piccolo, che Adone credettero di poter collocare Crescente l'uno al 27 di giugno, l'altro al 29 dicembre, perchè trovarono un Crescente registrato nei detti due giorni nel martirologio gerosolimitano, sebbene tra martiri di Africa.

torno a Crescente se non quanto ci risulta dal catalogo autentico dei vescovi di Vienne, cioè che egli fu il primo vescovo di questa città, e che secondo ogni probabilità, egli visse verso la metà del secolo III.

Del resto anche concedendo che Vienne avesse un vescovo fin dal principio del secolo III, oltreché non v'è indizio alcuno ch'egli sia mai stato metropolitano su tutta l'antica Narbonese, è certo che quando sulla fine del secolo IV e principi del V fu in lotta col vescovo d'Arles, non aveva pretese che sulla sola provincia Viennese, nè punto allegò un possesso antico di questa dignità. Egli si fondava unicamente (come si deduce dal concilio di Torino) sul fatto che Vienne era metropoli civile della Viennese. Ora, essendo certo che Vienne fu creata metropoli civile solo nel 270, è chiaro che non deva cercarsi in essa la metropoli ecclesiastica di tutta la Narbonese nel 250.

CAPO X.

Ragioni per credere che Arles fin dal tempo dell'introduzione della gerarchia episcopale in Provenza fosse metropoli di tutta la Narbonese.

Escluse dalla probabilità che fossero metropoli di tutta la Narbonese le città di Narbona, di Aix, di Marsiglia e di Vienne, non rimane per la scelta che la sola città di Arles, per la quale esistono eziandio altri vari indizi, che ora verrà esponendo.

Il primo tra questi è il fatto ammesso e pugnatosi da quei moderni eruditi, i quali più di proposito investigarono le origini del Cristianesimo in Francia, che Arles e Marsiglia furono le due prime città francesi, che videro formarsi tra le loro mura una comunità cristiana.

Edmondo Le Blant, il più erudito e diligente archeologo epigrafista delle Gallie, che fece per la Francia dei primi secoli ciò che il nostro immortale De Rossi, suo amico, fece per Roma e per l'Italia, dopo un serio e minuto confronto delle iscrizioni trovate nelle Gallie, crede che i primi suoi passi li facesse la nuova religione cristiana nelle province Narbonese e Lionese, ossia nella gran valle del Rodano, dal mare e da Marsiglia ed Arles, fino alle due città di Vienne e di Lione. « Le province, scrive egli, che il Rodano collega col Mediterraneo, ossia la prima Lionese e la Viennese possiedono i monumenti cristiani più antichi, e in più gran numero, e tra questi marmi, i primi in ordine di tempo furono trovati esclusivamente in luoghi vicini al mare, Marsiglia, Aubagne, Arles, ossia in luoghi, che primi furono percorsi sul principio dai banditori evangelici ».

Confermando le conclusioni del Le Blant, il

« Les provinces que le Rhône relie à la Méditerranée, la Première Lyonnaise, la Viennoise surtout possèdent les monuments les plus anciens, les plus nombreux, et parmi ses marbres, les premiers en date appartiennent exclusivement à des localités voisines de la mer, Marseille, Aubagne, Arles, c'est-à-dire à celles, que durent parcourir d'abord les ouvriers évangéliques ». *Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VII^e siècle*, tome II, pag. XLIV).

prof. Otto Hirschfeld, che nel 1888 pubblicò nella grande collezione del *Corpus Inscript. Latina-rum* le iscrizioni della Gallia Narbonese, attribuisce al secolo II l'iscrizione di due cristiani, Volusiano e Fortunato, che o in Marsiglia o nelle vicinanze morirono, come sembra, martiri per mezzo del fuoco, e dall'iscrizione stessa deduce l'alta antichità del Cristianesimo in Marsiglia ¹. Inoltre egli crede che certe iscrizioni trovate in Arles, ed appartenenti al secolo secondo, le quali il La Biant trascurò perchè le credette pagane, siano cristiane, ed ancor esse dimostrino l'alta antichità del Cristianesimo in Arles ².

In fine, mons. Luigi Duchesne, in più luoghi del suo magistrale lavoro *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, ritorna su quest'idea, che nella regione percorsa dal Rodano, e specialmente a Marsiglia e ad Arles, si formassero le prime comunità cristiane. « Prescindendo pure, dice egli, da qualsiasi documento, sarebbe già di per sé molto verisimile che la regione vicina al Rodano sia stata evangelizzata di buon ora. Le relazioni commerciali di Marsiglia si stendevano a tutto il Mediterraneo. Se non si possono accettare come testimonianze, aventi un valore tradizionale e storico, le leggende relative a S. Maria Maddalena ed agli altri personaggi, che si dicono emigrati dalla Palestina in Provenza, è però naturale di supporre, che sopra alcuna delle tante

¹ Anche il prof. conte Cipolla, osservando il facsimile dell'iscrizione dato dal Le Biant, vol. II, n. 437 delle tavole, crede che possa appartenere al 2° secolo più che al 3°.

² *Corpus Inscript. Lat.*, vol. XII, pag. 51 e 84.

navi, le quali nei tempi più antichi del Cristianesimo gettarono l'ancora nel porto di Marsiglia, vi fosse qualche missionario cristiano » ¹. Indi cita l'iscrizione dei martiri di Marsiglia e un sarcofago trovato alla Cayole, gli atti dei martiri S. Ferreolo di Vienne, S. Saturnino di Tolosa, S. Genesio d'Arles, S. Vittore di Marsiglia, che tutti furono composti o nel secolo III o sul principio del IV.

In questa medesima valle del Rodano, tra Lione e il mare, stanno le città, che con sicuri documenti si possono dire le più antiche sedi vescovili di Francia, cioè oltre Lione e Vienne le città di Vaison, Orange, Apt, Arles, Marsiglia con Nizza sua dipendenza politica, i cui vescovi furono presenti al concilio d'Arles del 314 e Die, il cui vescovo Nicasio fu tra i pochissimi occidentali che parteciparono al concilio generale di Nicea del 325. Si può aggiungere ancora che nella stessa regione percorsa dal Rodano, detta *Rodanosia* da S. Ireneo, questi affermava fin dal 190 incirca aver l'eretico gnostico Marco trovato molti aderenti in mezzo alle donne cristiane ².

Dovendo scegliere tra le due città Arles o Marsiglia, il ch. Duchesne forse propenderebbe per Marsiglia, poichè per dirla con le sue parole: « È probabile che la città greca di Marsiglia si aprisse di buon ora alla predicazione cristiana. Che in quel vasto porto, tanto frequentato dai

¹ Pag. 73.

² « Ἐν ταῖς κκ' ἡμέραις αὐταῖς Ἰβηροσέως πόλις: Ἰππασίου γυναικας ». Lib. I, 13, 7. Si veda la carta topografica in fine.

Greci dell'Asia minore e dai Siri, vi sia stato fin dai primi tempi del Cristianesimo, e vorrei quasi dire fin dal tempo degli Apostoli, un piccolo gruppo di fedeli, è cosa in sé stessa molto verosimile. Da Marsiglia il Vangelo si diffuse nell'interno. Si può credere che Marsiglia sia stata per la Provenza ciò che fu Lione per l'antica Gallia celtica, una Chiesa madre, un focolare di espansione cristiana. Arles dovette essere una delle sue prime colonie »¹.

Ma si può osservare che lo stesse ragioni del commercio coll'Oriente, che il Duchesne fa qui valere per Marsiglia, e che lo inducono a propendere in favore di questa città come la prima che vedesse formarsi tra le sue mura una comunità cristiana, valgono anche per Arles, la quale stando vicinissima a Marsiglia, era lo sbocco non solo principale ma necessario e indispensabile, delle sue comunicazioni con tutte le regioni circostanti. Poiché da Arles, potevasi salire pel Rodano fino a Vienna e a Lione, oppure andarvi per una via di terra che gli scorreva a lato, e poscia per altre vie da Arles si andava per Tolosa fin all'Oceano, o lungo il litorale del Mediterraneo per Narbona ed Elne alla Spagna, oppure volgendosi ad Occidente si veniva in Italia per due altre strade, l'una costeggiante il mare attraverso alla Liguria, l'altra che salendo su fino alle Alpi Cozie giungeva a Torino.

Onde lo stesso Duchesne ammise, che se veramente i primi missionari riuscirono a fondare a Marsiglia la prima comunità cristiana, Arles

¹ Foster, I, 101.

fu di questa la prima colonia. Intanto però è certo, che qualunque delle due sia stata la prima in ordine di tempo, la comunità cristiana di Arles, come dice il medesimo Duchesne, divenne presto così importante da sottrarsi all'influenza (ossia alla dipendenza) della sua vicina, ed aggiunge: « Nel 4° secolo i vescovi di Arles tengono talora un posto cospicuo, mentre non s'intende mai parlare dei vescovi di Marsiglia »¹.

La priorità di tempo è soprattutto il fulgore del cristianesimo, che stando alle deduzioni scientifiche dei moderni, ornò Arles fin dal secolo II almeno, a preferenza di tutte le altre città della Gallia, mentre mi rende più inclinato a credere quanto afferma papa Zosimo che da Arles la fede evangelica si diffuse in tutta la Gallia, spiega pure perchè venisse scelta Arles a metropoli ecclesiastica della Narbonese, a preferenza di Narbona che ne era la metropoli civile. Oltre ad essere città interamente pagana, Narbona era più remota da quella regione lungo il Rodano, la Rodanonia di S. Ireneo, faciente capo ad Arles e Marsiglia da un lato, e a Vienna e Lione dall'altro, regione che abbiamo detto essere stata il più antico centro di Cristianesimo nelle Gallie.

Ma veniamo ora a quegli argomenti, dei quali fin dal principio dicemmo che provano, se non in modo assoluto almeno con molta probabilità,

¹ « En tout cas, que la fondation remontât à l'église de Rome ou à celle de Marseille, il est sûr que la christianité d'Arles devint bientôt assez importante pour se soustraire à l'influence de sa voisine. Au 1^{er} siècle, les évêques d'Arles jouent quelquefois un rôle; de ceux de Marseille on n'entend presque jamais parler » (Pag. 101).

i vescovi d'Aries essere stati non solamente vescovi della più antica sede vescovile e della città che prima di ogni altra in Gallia accolse il Cristianesimo, ma anche vescovi metropolitani di tutta la Narbonese.

Il primo, ed assai forte indizio notato già dal Quesnello¹, si trova nella lettera 68^a di S. Cipriano relativa al vescovo Marciano. Se si fosse trattato d'un semplice vescovo non metropolitano, in luogo di rivolgersi al papa, Faustino metropolitano di Lione con tutti i vescovi della sua provincia, e S. Cipriano metropolitano dell'Africa, avrebbero prima dovuto rivolgersi al metropolitano della provincia narbonese. Tal era la procedura ordinaria ecclesiastica relativamente ai vescovi o colpevoli, o sospetti. Se qualche vescovo diventava eretico o altrimenti scandaloso, il metropolitano (o arcivescovo) di quella provincia, radunato il concilio dei vescovi provinciali e sentito il loro parere, aveva diritto di punirlo e di deporlo.

Questa procedura venne espressamente sancita dai concilii, che si tennero nel secolo iv, come dal canone v del concilio Niceno, dal canone iv del concilio di Antiochia del 341, che incomincia appunto: *Si quis episcopus in synodo depositus*, dai canoni III, iv e VII del concilio di Sardica nel 342-343 e da altri, i quali non fecero che riconoscere un uso esistente e praticato nei secoli anteriori².

¹ Migne, P. L., LV, 444.

² La disciplina della Chiesa in questa parte è riassunta da Innocenzo I nella lettera a Vittorico vescovo metropoli di Rouen. « *Si quae sintem causae vel conten-*

In effetto noi vediamo nel 247 Eracla patriarca di Alessandria deporre il vescovo Ammonio di Tmui e sostituire un altro in suo luogo; Dionisio, altro patriarca alessandrino, verso il 250 depose il vescovo Nepeziano seguace dell'errore dei Millenaristi; e con orrore fu considerato dai vescovi Egiziani un altro vescovo di Tmui, Melezio, e deposto nel 306 dal vescovato, perchè non volle riconoscere i diritti metropolitici del patriarca Alessandrino.

Un esempio della stessa procedura, per tacere di molti che si potrebbero citare, ci vien fornito dal medesimo S. Cipriano in una lettera, dove parla della deposizione dei vescovi Basilide di Leon e Marziale di Astorga, fatta dall'episcopato spagnuolo, sostituendo in loro luogo i vescovi Sabino e Felice.

Ma se i vescovi suffraganei indubitamente erano soggetti al giudizio dei metropolitani, non è meno certo, come afferma il Thomassin, che i metropolitani non erano soggetti al giudizio dei vescovi suffraganei: « *Extra dubium enim est Metropolitanos, qui iure suo semper praesides sunt conciliorum provincialium, et qui episcoporum per ordinationem parentes sunt, iudiciaria in eos potestate praecellere, non aequo-*

liones inter clericos tam superioris gradus quam etiam inferioris fuerint exaratis, placuit ut secundum Nicenam synodum, congregatis omnibus eiusdem provinciae episcopis, iudicium terminatur. Nec alicui liceat hunc praesidium tamen Romanae ecclesiae, cui in omnibus causis debet reverentia custodiri) relicta his sacerdotibus qui in eadem provincia Dei ecclesiam mitu divino gubernant, ad alias convolare provincias ».

sudesse posse eorum iudicio »⁴. Nei canoni dei concilii tenuti nei primi secoli non esiste, per quanto mi consta alcuna disposizione che riguardi la procedura contro i metropolitani, probabilmente perchè si supponeva che non possibili o rarissimi fossero i casi in cui si dovesse giudicare un metropolitano. Ma fin dal secolo III almeno abbiamo degli esempi in cui la causa dei metropolitani era creduta doversi trattare dal Papa. Uno dei primi esempi è quello di S. Dionisio patriarca di Alessandria, il quale per alcune espressioni non abbastanza chiare intorno alla SS. Trinità fu accusato al Papa, il quale lo invitò a dichiarare quelle sue espressioni (nel 260 circa).

Poco appresso, cioè verso la fine del 265 fu adunato in Antiochia un concilio presieduto da vari vescovi d'Asia, cioè da Emiliano di Cesarea metropoli di Cappadocia, da Eleno di Tarso metropoli della Cilicia, contro Paolo Samosateno ed il concilio ne scrisse al papa S. Dionisio. Perfino Aureliano imperatore dichiarò allora che si stesse al giudizio del vescovo di Roma e dei vescovi d'Italia.

Il ricorso pertanto che contro Marciano d'Arles fecero al papa i vescovi metropolitani di Lione e di Africa, cioè delle due province viciniori alla provincia Narbonese, è chiaro indizio che Marciano era metropolitano di questa provincia.

Un altro indizio dello stesso fatto ce lo dà ancora S. Cipriano nella sua lettera, là dove sulla fine prega il Papa a fargli sapere colui che verrà

⁴ *Vetus et nova Eccl. Disciplina*, part. I, lib. I, capo XI, pag. 136.

sostituito in luogo di Marciano, « affinché, dice egli, noi sappiamo a chi dobbiamo dirigere i nostri fratelli e a cui dobbiamo scrivere »⁴. Ora questa pure era l'usanza di quei primi secoli che ai metropolitani si rivolgessero le lettere, che frequenti allora scrivevano i vescovi d'una provincia a quelli d'un'altra, e i metropolitani poi le comunicassero, secondo i casi, ai vescovi suffraganei.

Dopo Marciano non abbiamo più memoria di altri vescovi di Arles fino a Marino che nel 314 fu presente al concilio, radunatosi ad Arles per opera di Costantino Magno affin di decidere la causa dei Donatisti. Negli atti di quel concilio trovasi una lettera, con cui i vescovi colà radunati vollero informare il papa S. Silvestro delle deliberazioni prese di comune accordo. Or bene, il primo tra i vescovi che segnano la lettera è Marino, prima di Vocio di Lione, di Ceciliano di Cartagine e di altri indubbi metropolitani; il che avvenne evidentemente per la qualità, ch'egli rivestiva, di vescovo metropolitano della provincia, in cui s'era tenuto il concilio, essendo proprio dei metropolitani il corrispondere col Papa a nome dei concilii, sia provinciali, che nazionali o internazionali, che per caso si tenessero nella loro provincia. È vero che poi nelle sottoscrizioni ai canoni il suo nome sta dopo i vescovi italiani e i legati pontifici ed anche dopo Oresio vescovo di Marsiglia. Il Quesnello congetture che le liste dei vescovi non siano giunte a noi nell'ordine

⁴ « Significet plane nobis, quis in locum Marciani Arlelate fuerit substitutus, ut sciamus ad quem fratres nostros dirigere, et cui scribere debeamus ».

originale (loc. cit. col. 445): il che è certamente possibile, come è anche vero che talora nei concilii i vescovi presenti si sottoscrivevano secondo l'anzianità senza differenza tra semplici vescovi e metropolitani. Onde il medesimo Quesnelo non insiste sul fatto che ivi pure Marino è sottoscritto bensì dopo i legati e dopo Orosio, ma prima di Vero vescovo di Vienna e di Vocio vescovo metropolitano di Lione¹. Con tutto ciò non manca di probabilità l'argomento che dalla lettera del concilio al papa si trae in favore della dignità metropolitana di Marino.

Trentadue anni più tardi, ossia nel 346, un altro vescovo di Arles, Valentino, trovasi sottoscritto ad un concilio di Colonia, che essendosi radunato per giudicare il vescovo stesso metropolitano di Colonia, fu presieduto dal metropolitano più vicino, ch'era il vescovo di Treveri S. Massimino; ed è notevole anche qui, che subito dopo la sottoscrizione di S. Massimino, presidente del concilio, vedesi la sottoscrizione del vescovo di Arles, in mezzo ad altri vescovi metropolitani e prima dei semplici suffraganei.

È vero che qui si tratta di un concilio da alcuni eruditi ritenuto come apocrifo²; ma è da

¹ Massi, *Concilia*, II, col. 409 per la lettera, 476 per le sottoscrizioni.

² Lo ereditario apocrifo il BIZANTINO nel 1835, *Prozessliche Geschichte der deutschen Concilien*, Magenza, tomo I, 348; l'HEFFEL, *Conciliengeschichte*, 1873, 2^a ediz., I, 629, e il DUCHESNE nella *Revue d'histoire ecclésiastique* del 1862, pag. 16. Lo dissero come autentico il p. Dr. BUCKollandista, *Acta SS* tomo XI di ottobre, pag. 829; il FRAEDRICH nel 1867 *Kirchengeschichte Deutschlands*, Bamberg, I, 277, il BURL., *Der M. Maximian*

notarsi che secondo il Duchesne, il quale lo credette una falsificazione del secolo VIII, il falsario ebbe davanti agli occhi un documento autentico, in cui trovò i nomi e le sedi (che tutte o quasi tutte si trovano vere) dei 24 vescovi ch'egli finse intervenuti al concilio coloniese. Onde è probabile altresì ch'egli copiasse la lista dei vescovi coll'ordine, in cui stavano in quel documento antico.

Dopo Valentino occupò la sede di Arles Saturnino, eretico ariano, del quale si sa che nel 353, in un concilio tenuto nella sua città di Arles, condannò Paolino vescovo di Treveri³ che fu poi mandato in esiglio dall'imperatore Costanzo, come del pari in altro concilio tenuto a Béziers condannò S. Ilario, anch'egli mandato poi in esiglio.

Contro il Quesnelo che di qui volle trarre una prova per la dignità metropolitana di Saturnino osservano i Ballerini⁴, che nè Valente di Murcia, nè Ursacio di Singidumo, i quali pure furono in quel medesimo tempo eccitatori di persecuzioni contro i vescovi ortodossi, non erano metropolitani; ma il fatto che a Saturnino vengono da S. Ilario e da Sulpizio Severo attribuite le prime parti nei due concilii di Arles e di Béziers, due città che nell'ipotesi nostra sarebbero state sotto la giurisdizione metropolitana del ve-

und der M. Pavinus, Treveri, 1878, pag. 114, ed il chano mons G. MOSCHAMPE membro dell'Accademia reale del Belgio e vicario generale di Liegi in due opuscoli. *Pour l'authenticité des notes du concile de Cologne de 346*, Liegi 1902 e *Deux réunions conciliaires en Gaule en 346*, Liegi 1905.

³ Massi, *Concilia*, III, 232.

⁴ MIGNON, LV, col. 608.

scoto d'Arles, e che S. Ilario dà alla fazione degli ariani il nome di fazione di Saturnino, come pure gli altri indizi di supremazia già allegati per Marciano, Marino e Valentino, pare debbano far prevalere l'opinione del Quesnelo, che Saturnino era metropolitano di tutta la Narbonese.

Infine anche il concilio di Valenza del 374. composto non di soli vescovi dell'antica Narbonese, ma di vescovi venuti da molte parti di Francia, ed a cui intervenne Concordio vescovo di Arles, ci fornisce una prova che il vescovo di Arles in quel tempo esercitava tuttora la sua autorità metropolitica sul territorio dell'antica Narbonese. La prova qui non si può desumere dall'ordine delle sottoscrizioni, poichè Concordio segna il 10^o, dopo Eumerio vescovo di Nantes, e dopo Eorzio di Orléans, che certamente non erano metropolitani. Onde per spiegare tale disposizione, in cui non si tiene conto della dignità metropolitica, è d'uopo dire (se pure la disposizione proviene a noi come fu scritta nell'originale) che si seguì l'ordine di anzianità nell'iscopato, come talora si praticava. Però tra gli atti del concilio vi è una lettera ch'esso scrisse al clero e popolo di Fréjus riguardo all'elezione del vescovo Accetto, della quale nessuno, per quanto ci consta, ha fin qui rilevata l'importanza in favore della tesi, che difendiamo. Accetto, vedendosi eletto vescovo, e rifuggendo per umiltà da quella carica, si era pubblicamente confessato reo di alcuni delitti. Ciononostante il clero e il popolo di Fréjus volevano mantenere l'elezione fatta, ed averlo per vescovo.

Il concilio, essendosi occupato di quella causa,

sentenziò che Accetto non si dovesse eleggere al vescovato, e in questo senso scrisse al clero di Fréjus. Or dalla lettera¹ si vede chiaramente che la causa, prima di essere portata al concilio, era già stata trattata o almeno esaminata da Concordio vescovo d'Arles; il che prova ch'egli aveva diritti di superiorità sulla diocesi di Fréjus, e che solo per ragioni di opportunità e di prudenza rimise al concilio il giudizio di quella causa.

Esiste pertanto dal 250 incirca fino al 374 una serie di atti pubblici e solenni, i quali ci mostrano i vescovi d'Arles in possesso della supremazia metropolitica su tutta l'antica provincia Narbonese.

Oltre a questi indizi tratti dai concili gallici del secolo IV, un altro ancora si ricava dalla singolare relazione in cui rispetto al vescovo d'Arles si trovò sempre la provincia delle Alpi Marittime.

È un fatto certissimo che la provincia delle Alpi Marittime, sebbene avesse Embrun per metropoli civile², apparisce costantemente e senza

¹ La lettera incomincia così: *Quoniam cum a beatus frater noster Concordius de sanctissimi Accepti personis suggererit, quae prudenti et christiano viro dignantur, quam quo studio omnium vestrum ad honorem concordiorum poscatur, ediserit v. Masai, Concilia, III, 494.* Degli atti e delle sottoscrizioni di un concilio tenuto a Nîmes nel 396 o 402 nulla ricavasi né pro né contro la nostra opinione, essendo ignote le sedi dei vescovi che vi intervennero. Il concilio di Nîmes fu pubblicato per la prima volta dalla *Société de l'Histoire de France* nel n.º 6 del suo *Bulletin* del 1839; esso trovasi pure nel tomo 30 della *Revue des Questions Historiques* (1881) pagina 350 e seg.

² Come credono gli eruditi autori dell'*Histoire de Languedoc* (pag. 628), sarebbe stato Costantino che nel

contestazione come soggetta al vescovo metropolitano d'Arles fin dalle prime memorie che abbiamo delle diocesi in essa comprese.

Nel concilio di Riez del 439. in cui venne deposto Armentario vescovo d'Embrun, perchè eletto senza il consenso del vescovo d'Arles suo metropolitano, tal dipendenza apparisce già siccome antica, e tradizionale, come la dice il Duchesne¹, ed essa continua ancora per alcuni secoli dopo, cioè fino al secolo viii. il papa Zosimo non ne parla neppure, evidentemente perchè essa era fuori d'ogni controversia. V'è quindi ogni ragione di credere che fin da quando verso la metà del secolo iv venne costituita la diocesi di Embrun², che certa dovette essere la prima di quella provincia, e molto più allorchè si costituirono le altre diocesi della stessa provincia (Digne, Sisteron, ecc.), questa già fosse soggetta alla giurisdizione metropolitana di Arles. Or bene siffatta

339 incirca staccò la provincia delle Alpi marittime dall'Italia e l'aggregò a quel gruppo delle province meridionali di Gallia, che con nome a povero particolare fu detto fin d'allora delle *Cinque Provincie* e poi, più tardi, delle *Sette Provincie*.

¹ Il Duchesne, osservando il silenzio di Zosimo rispetto alla provincia delle Alpi marittime, dice: « On ne parle pas de la province des Alpes Maritimes; mais il y a lieu de croire qu'elle aussi éait considérée comme rattachée à la métropole d'Arles. Cette situation éait déjà traditionnelle lors du concile de Riez en 439; elle se perpétua jusqu'à la fin du VIII^e siècle ».

² Ciò al tempo di S. Eusebio vescovo di Vercogli († 371) e di S. Emiliano vescovo di Valenza, che si dice consacrassero il suo primo vescovo San Marcellino. Il Duchesne suppone che la consecrazione di S. Marcellino avvenisse verso il 305; *Fastes*, I, 280.

dipendenza, di cui nè il Duchesno nè il Babut seppero dare alcuna spiegazione, essendo essa inspiegabile per chi non ammette i diritti antichi metropolitici del vescovo d'Arles su tutta l'antica Narbonese, non presenta più nessuna difficoltà per chi, come noi, riconosce l'esistenza antica di tali diritti.

Dalla storia profana sappiamo che l'imperatore Galba nell'anno 68 stracciò una parte notevole di territorio della provincia delle Alpi Marittime e l'unì alla Provincia Narbonese, a cui restò unita fin verso i principi del secolo iv, quando Costantino di nuovo la tolse alla Narbonese e la riattaccò alla provincia delle Alpi¹.

Si comprende quindi come allorchè fu stabilito ad Arles un vescovo, oppure se vuolsi, quando il vescovo d'Arles rievette il grado di metropolitano di tutta l'antica Narbonese, il che dovette certamente succedere dopo il 68 dell'era volgare, cioè dopo il cambiamento suddetto di Galba, avesse pure sotto la sua giurisdizione la parte più occidentale (che era anche la più estesa) delle Alpi Marittime, ossia quasi tutto il territorio di questa provincia. Anzi quando Costantino ricostituì la provincia civile delle Alpi Marittime, togliendola all'Italia e concedendola alla Gallia, non solo il vescovo d'Arles non perdette la sua supremazia sopra la parte di essa che già gli spettava, ma ancora l'estese sopra la parte non mai unita prima di Costantino alla Narbonese, nella qual parte appunto stava Embrun, metropoli civile

¹ VIC ET VAISSETTE, *Histoire de Languedoc*, I, 113, e 627.

della provincia. Perciò si spiega come il vescovo d'Arles nel secolo v e nei seguenti fosse, senza nessuna contestazione, metropolitano delle Alpi marittime. Era tale perchè nei primi tre secoli cristiani la parte maggiore delle Alpi marittime era stata appartenente al territorio della provincia Narbonese, la quale riconosceva Arles come metropoli ecclesiastica.

Del resto, a togliere il pregiudizio, fisso nella mente del Babut e di molti altri scrittori, che nei primi secoli la Chiesa seguisse *sempre* nella distribuzione e divisione delle sue province l'ordinamento civile, ci viene opportunamente in aiuto con la sua solita erudizione il chmo monsigner Duchesne. Egli non solamente seguì finora l'opinione comune degli eruditi che i vescovi d'Arles non fossero mai stati metropolitani prima di Patrocle e di Zosimo, ma nell'opera sua *des Fastes* la difese con quel moto brioso e scherzevole, ch'egli suole adoperare, quando è assolutamente sicuro di quanto afferma. Tuttavia impugnando testè il Babut nella *Revue Historique*, recò vari esempi di province, i cui metropolitani non erano i vescovi delle metropoli civili. Ecco quant'egli scrive:

« Non si deve punto esagerare la corrispondenza tra le province civili dell'impero d'Occidente e le province ecclesiastiche. Siffatta corrispondenza non esisteva nè in Africa nè in Italia. In Bretagna, e nelle province danubiane dell'Illirico occidentale non si conosce alcuna metropoli ecclesiastica. Anche in Gallia e nella Spagna l'adattamento presenta delle eccezioni. Io non conosco alcuna metropoli nè delle Baleari, nè della Mauritania Tingitana. Nella Betica, la metropoli ci-

vile era Cordova, mentre metropoli ecclesiastica era Siviglia, che è proprio il caso di Vienne e di Arles. La provincia delle Alpi Graie e Pennine non ebbe nel suo ambito alcuna metropoli ecclesiastica, e la storia della stessa provincia ecclesiastica d'Arles fino al secolo x inclusive mostra che la *Notitia Galliarum* non fu mai considerata come l'espressione esatta e rigorosa dell'amministrazione gerarchica della Chiesa »¹.

Per trovare quelle eccezioni, di cui parla qui sopra il Duchesne, non abbiamo che a gettare un'occhiata sulla regione stessa di cui ci occupiamo. Quivi, (senza ripetere quanto già dissi di Embrun) è certo che metropoli civile della 2^a Narbonese era Aix; con tutto ciò Aix non era allora e non fu per parecchi secoli metropoli ecclesiastica. Marsiglia al contrario, non era metropoli civile; eppure a' tempi di cui parliamo, il suo vescovo si attribuiva come a metropolitano una superiorità ecclesiastica sopra varie diocesi poste nella 2^a Narbonese, ossia poste fuori della provincia Vennese, a cui Marsiglia apparteneva. Embrun, sobbene metropoli civile delle Alpi Marittime, non fu mai se non verso l'800, metropoli ecclesiastica, ed ecclesiasticamente il suo vescovo rimase sempre soggetto all'arcivescovo metropolitano di Arles.

Non so se tutti gli indizi fin qui recati saranno stimati tali dalle persone intelligenti, da persuadere, che quando il papa Zosimo nel 417 e 418 ed i vescovi gallici nel 449 proclamavano

¹ *Revue Historique*, fascicolo di marzo-aprile 1905, pag. 289.

che dai tempi più antichi e fin dal primo vescovo S. Trofimo i vescovi di Arles erano stati metropolitani del territorio formante l'antica Narbonnese, affermassero il vero. Ma riteniamo ch'essi almeno siano tali da rendere assai più probabile l'opinione nostra sulla verità di questo fatto, che l'opinione di coloro, i quali lo crederettero falso ed inventato per la prima volta da Patroclo.

ALERE FLAMMA CAPO XI.
VERITATIS

Si esaminano le ragioni degli oppositori
e si risponde ad alcune difficoltà.

Tutte le ragioni degli oppositori, per quanto mi consta, consistono: 1° nel silenzio di tutti i documenti prima del 390, e 2° nella coincidenza dei documenti attestanti la pretensione dei vescovi d'Arles ai diritti metropolitici coll'elevazione di Arles a metropoli civile delle Cinque Province e sede del Prefetto del pretorio. Onde si dedusse che solo allora il vescovo d'Arles cominciò a pretendere la supremazia, quando le sue pretensioni appariscono impugnate (nel concilio di Torino) dal vescovo di Vienne.

Quanto alla prima ragione abbiamo visto ch'essa non ha valore. Oltre ad essere un argomento del tutto negativo, cui perciò da solo non si potrebbe mai attribuire troppa efficacia, vi sono argomenti o almeno indizi assai forti che l'escludono.

Resta l'altra ragione, la quale è presa soprattutto dal fatto che solo nel 398 nel concilio di Torino, e quindi solo dopo l'elevazione di Arles a metropoli per la dimora del Prefetto del pre-

torio, si vede il vescovo d'Arles pretendere il primato metropolitico contro il vescovo di Vienne. Dalla decisione del concilio torinese sembra che si l'uno come l'altro si fondassero solamente sulla dignità civile metropolitana della città. Ora, se il vescovo di Arles avesse realmente esercitato sino a quel tempo la supremazia metropolitana, perchè non farsi forte del possesso che ne aveva? Perchè al contrario ricorrere ad un titolo (quello della dignità civile della sua città) che era pure invocato dal suo avversario, mentre ne avrebbe avuto un altro, per cui questi gli si trovava inferiore?

Non è possibile misconoscere la gravità di questi dubbi, quantunque non li credo tali da farmi abbandonare la tesi finora propugnata, tanto più che si può assai bene spiegare, come il vescovo di Vienne potesse sorgere sulla fine del secolo IV a pretendere la dignità metropolitana non mai avuta prima, e il vescovo d'Arles si mostrasse debole nel sostenere quella, che sempre fino allora aveva esercitata.

Come dissi fin dal principio della presente trattazione, se da un lato è certo che nei secoli IV e V alcuni e in particolare i papi, in riguardo al numero delle province ecclesiastiche si tenevano attaccati all'istituzione che se n'era fatta nei primi secoli (anteriori per es. a Diocleziano), altri al contrario pensavano che si dovessero seguire le divisioni che avvenivano nell'amministrazione civile. Quest'ultima idea, che si vede espressa da Alessandro patriarca d'Antiochia nel quesito che ne fece al papa Innocenzo I circa l'anno 415, e che si può scorgere in qualche modo nei canoni dei concili tenuti in Oriente.

che dai tempi più antichi e fin dal primo vescovo S. Trofimo i vescovi di Arles erano stati metropolitani del territorio formante l'antica Narbonnese, affermassero il vero. Ma riteniamo ch'essi almeno siano tali da rendere assai più probabile l'opinione nostra sulla verità di questo fatto, che l'opinione di coloro, i quali lo crederettero falso ed inventato per la prima volta da Patroclo.

ALERE FLAMMA CAPO XI.
VERITATIS

Si esaminano le ragioni degli oppositori
e si risponde ad alcune difficoltà.

Tutte le ragioni degli oppositori, per quanto mi consta, consistono: 1° nel silenzio di tutti i documenti prima del 390, e 2° nella coincidenza dei documenti attestanti la pretensione dei vescovi d'Arles ai diritti metropolitici coll'elevazione di Arles a metropoli civile delle Cinque Province e sede del Prefetto del pretorio. Onde si dedusse che solo allora il vescovo d'Arles cominciò a pretendere la supremazia, quando le sue pretensioni appariscono impugnate (nel concilio di Torino) dal vescovo di Vienne.

Quanto alla prima ragione abbiamo visto ch'essa non ha valore. Oltre ad essere un argomento del tutto negativo, cui perciò da solo non si potrebbe mai attribuire troppa efficacia, vi sono argomenti o almeno indizi assai forti che l'escludono.

Resta l'altra ragione, la quale è presa soprattutto dal fatto che solo nel 398 nel concilio di Torino, e quindi solo dopo l'elevazione di Arles a metropoli per la dimora del Prefetto del pre-

torio, si vede il vescovo d'Arles pretendere il primato metropolitico contro il vescovo di Vienne. Dalla decisione del concilio torinese sembra che si l'uno come l'altro si fondassero solamente sulla dignità civile metropolitica della città. Ora, se il vescovo di Arles avesse realmente esercitato sino a quel tempo la supremazia metropolitica, perchè non farsi forte del possesso che ne aveva? Perchè al contrario ricorrere ad un titolo (quello della dignità civile della sua città) che era pure invocato dal suo avversario, mentre ne avrebbe avuto un altro, per cui questi gli si trovava inferiore?

Non è possibile misconoscere la gravità di questi dubbi, quantunque non li credo tali da farmi abbandonare la tesi finora propugnata, tanto più che si può assai bene spiegare, come il vescovo di Vienne potesse sorgere sulla fine del secolo iv a pretendere la dignità metropolitica non mai avuta prima, e il vescovo d'Arles si mostrasse debole nel sostenere quella, che sempre fino allora aveva esercitata.

Come dissi fin dal principio della presente trattazione, se da un lato è certo che nei secoli iv e v alcuni e in particolare i papi, in riguardo al numero delle province ecclesiastiche si tenevano attaccati all'istituzione che se n'era fatta nei primi secoli (anteriori per es. a Diocleziano), altri al contrario pensavano che si dovessero seguire le divisioni che avvenivano nell'amministrazione civile. Quest'ultima idea, che si vede espressa da Alessandro patriarca d'Antiochia nel quesito che ne fece al papa Innocenzo I circa l'anno 415, e che si può scorgere in qualche modo nei canoni dei concili tenuti in Oriente.

sembra che verso la fine del secolo IV si facesse strada anche in Occidente. Un indizio mi sembra di scorgerlo nel linguaggio adoperato nei suoi canoni del concilio di Sardica, concilio composto in gran parte di Occidentali (343-344), poichè in essi sempre si parla dei metropolitani come vescovi della città metropoli civile, e con giurisdizione sopra una sola provincia.

Ciò posto si può spiegare, come, in occasione di qualche nuova distribuzione di province fatta dall'imperatore nella Gallia meridionale verso la fine del secolo IV, varie città potessero pretendere ai diritti metropolitici sino allora esercitati dal solo vescovo di Arles. Tal nuova distribuzione di province potrebbe essere quella che avvenne certamente, allorchè si costituì la nuova provincia 2ª Narbonese, e fu tra il 374 ed il 381. In tal occasione, come già abbiamo detto, si può credere che il vescovo di Marsiglia, dal cui territorio forse furono allora stralciate alcune diocesi, e, probabilmente anche la stessa diocesi di Aix, metropoli civile di detta provincia, cominciasse a pretendere diritti metropolitici nella 2ª Narbonese. Circa al medesimo tempo, come abbiamo veduto, risalgono pure le pretese di Ilario di Narbona alla supremazia sulla 1ª Narbonese. Perché non direi noi che al medesimo periodo non risalgano le pretese di Vienne al primato sulla provincia Viennese, di cui allora (cioè nel 374-381) essa era indubbiamente la metropoli civile?

È vero che il primo documento certo sull'esistenza di controversie tra Vienne ed Arles per il primato metropolitico comparisce soltanto nel concilio di Torino del 398, ma abbiamo testimo-

nianze sicure che tra i vescovi delle Gallie sulla fine di quel secolo esistevano da parecchi anni prima del 398 delle liti e discussioni assai vive e intralciate. Da S. Ambrogio sappiamo che nel 390, quando avvenne la strage di Tessalonica (il che fu verso l'aprile di quell'anno) egli era occupato in un sinodo, tenuto in grazia dei vescovi gallici¹. Due anni dopo, allorchè Valentiniano II (nel maggio del 392) lo invitò a venire presso di sè a Vienne (ed era pel suo battesimo), gli fece sapere che motivo di quell'invito non era punto l'intervento a qualche sinodo di vescovi gallici. S. Ambrogio stesso spiega questa singolare dichiarazione, aggiungendo che tanto spesso i vescovi delle Gallie l'avevano invitato ed anche avuto ai loro concili per quelle loro discussioni e dispute, che egli già aveva deliberato di non più intervenire ed aveva rifiutato più d'una volta i loro inviti².

Tra queste discordie e controversie ben poté esservi quella, che poi si decise nel concilio di Torino, del vescovo di Vienne contro il vescovo d'Arles.

Quanto alla decisione del concilio di Torino che fosse metropolitano colui, il quale con più forti argomenti avesse provato la sua città essere veramente metropoli, essa non è del tutto chiara. Alcuni intesero qui la parola *metropoli* nel senso

¹ « *Quorundam primatum antithum est, propter aduentum Galliarum episcoporum synodus convocaret* » (Ep. II, 6 in MUSEO, P. L., XVI, 1161).

² « *Nec arbitrator eorum iugiter mei synothum Galliarum esse propter quorum frequenter discussiones crebro me accusaveram* ».

ecclesiastico, tra gli altri il P. Gian Antonio Bianchi nella sua erudita opera: *Della Potestà e della Polizia della Chiesa*, il quale osserva parergli impossibile, che i vescovi radunati a Torino ignorassero ciò che tutti allora sapevano, metropoli civile della Viennese essere Viennè e non Arles⁴. Ma il Bianchi non avvertì che il nome di metropoli (civile) non davasi solo alle città capiluoghi di una provincia, ma anche alle città dove risiedeva un magistrato superiore che avesse sotto il suo comando varie province, quale appunto era il Prefetto del pretorio. Onde diventa comprensibile il dubbio sotto nei vescovi di Torino, quale delle due città dovesse ora farsi metropoli della provincia Viennese, se Viennè capo della sola provincia Viennese, o Arles, città poco prima subalterna nella stessa provincia, ma allora capo di più province perchè sede del Prefetto del pretorio.

Quindi la spiegazione più naturale della difficoltà, che ci sian proposta, sarebbe che i vescovi del concilio torinese seguivano lo stesso criterio che 17 anni dopo si vede dalla lettera di Alessandro d'Antiochia a Innocenzo I essere stato comune a molti, ossia che le città le quali erano metropoli civili fossero sempre e diventassero metropoli ecclesiastiche. Ciò posto, quando gli fu proposta la causa dibattuta tra i vescovi di Arles e di Viennè sulla supremazia metropolitana della provincia, non seppe decidere quale delle due città avesse maggior ragione di essere considerata come metropoli della Viennese, poichè se a Viennè risiedeva il preside della provincia, ad Arles risiedeva

⁴ Tomo IV, p. 180.

il Prefetto del pretorio, il quale aveva il governo di quella, che di altre province. Onde in vista della pace suggerì che i due vescovi contendenti si spartissero la provincia; siccome poi essi fecero.

Questa spiegazione dei canoni torinesi trova la sua conferma nella condotta posteriore dei vescovi d'Arles e in particolare di Patroclo. Il concilio s'era ispirato al criterio che vescovi metropolitani fossero i vescovi delle città civilmente metropoli. Tal criterio non era ammesso da tutti e specialmente non fu ammesso, anzi espressamente rigettato dal papa Innocenzo I, allorchè nel 415 diede al patriarca Alessandro d'Antiochia la risposta, di cui già abbiamo parlato, nella quale sosteneva doversi stare ad un altro principio, cioè al principio del possesso antico. Ed è appunto sulla fine del 416, un anno dopo la lettera suddetta di Innocenzo, che Patroclo per rivendicare la giurisdizione metropolitana esercitata dai suoi predecessori su tutta la provincia Narbonese, corrispondente allora alle quattro province 1^a e 2^a Narbonese, Viennese e Alpi marittime, si recò a Roma, dove, morto in quel frattempo Innocenzo, ottenne da Zosimo suo successore quanto desiderava.

Resterebbero ora da esaminarsi le altre due affermazioni di Zosimo, che Trofimo fu primo vescovo d'Arles e metropolitano, e che ad Arles fu mandato dalla S. Sede. Nessuna difficoltà ad ammettere che il primo vescovo d'Arles si chiamasse Trofimo e che fosse mandato a quella città dalla S. Sede. Nella sua lettera a Decenzio vescovo di Gubbio verso il 402 Innocenzo I afferma solennemente, che tutte le chiese d'Italia, di Gallia, di Spagna e d'Africa, e questo si deve intendere

certo delle principali, tra cui Arles, erano state istituite o da S. Pietro o da qualcuno dei papi suoi successori.

Ma non così agevolmente sembra potersi concedere che S. Trofimo fosse contemporaneamente primo vescovo d'Arles e metropolitano.

Abbiam visto come lo Harnac deduca da un passo di Eusebio, che nel 190 circa non esisteva nelle Gallie che una sola provincia ecclesiastica, di cui metropolitano era il vescovo di Lione; mentre nel 254 abbiamo la testimonianza di S. Cipriano sull'esistenza della Narbonense come provincia ecclesiastica distinta dalla Lionese. A questa osservazione si può aggiungere il fatto, che al tempo dei martiri lionesi nel 177, la chiesa di Vienna, città appartenente allora all'antica ed unica provincia Narbonense, stava unita con la chiesa di Lione, sotto un solo vescovo. Onde sembrerebbe che fino a S. Ireneo, ossia fin circa il 190, tutta la Gallia formasse una sola provincia ecclesiastica, e che la costituzione della Narbonense in provincia ecclesiastica autonoma avvenisse dopo S. Ireneo, ossia dopo il 190.

Ciò posto, se S. Trofimo fu contemporaneamente primo vescovo d'Arles e metropolitano della Narbonense, bisognerebbe dire che la sede vescovile d'Arles fu costituita soltanto dopo il 190, o tutt'al più che S. Trofimo, il quale già era vescovo d'Arles nel 190 fu fatto metropolitano della Narbonense dopo questo tempo. Quest'ipotesi sembra urtare contro tutti quegli indizii, da cui si ricava che Arles fu una delle prime città cristiane e forse la prima città cristiana delle Gallie.

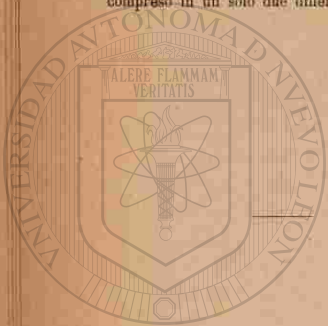
Onde parrebbe preferibile il pensare che Arles

abbia avuto un vescovo, almeno contemporaneamente a Lione verso il 150, e che poi non il primo vescovo, ma un suo successore sia stato costituito metropolitano e solo al principio del secolo III. Forse ciò accadde, allorché Lione perdetto quasi tutto il suo antico splendore, essendo stata quasi annientata per opera di Settimio Severo, quando combattè presso di essa nel 197 il suo competitor Clodio Albino. Come dice il Dufourcq, da questo tempo decadde lo splendore civile di Lione ed anche il suo splendore religioso¹. Quindi o S. Trofimo fu primo vescovo d'Arles, nel 150 o circa, e non sarebbe stato metropolitano, oppure fu primo metropolitano verso il 200, e non sarebbe stato primo vescovo. Quantunque sembri preferibile il credere che dalla tradizione popolare si ritenesse più il nome del primo vescovo che del primo metropolitano, la questione non si può, almeno per ora, decidere in modo perentorio.

In conclusione pertanto, Zosimo avrebbe affermato il vero dicendo che fino a non molti anni prima (cioè per es. fino al 374) i vescovi d'Arles avevano esercitata giurisdizione metropolitana sul territorio dell'antica Narbonense, ed avrebbe anche detto con verità che S. Trofimo era stato primo

¹ « C'est dans la campagne de Lyon, que se heurtent les armées puniques d'Albion et de Sept. Sèpère (197 février 197), tous deux candidats à l'empire; et c'est Lyon même qui est ravagé par le pillage et l'incendie et qui, dès lors, commence à déchoir de son rang de capitale. L'histoire de la ville et de l'église semblent entées l'une à l'autre, l'une et l'autre à la même heure disparaissent de la scène » (S. Lhéritier, pag. 55).

vescovo d'Arles e spedito colà dal papa. Si sarebbe sbagliato solo affermandolo contemporaneamente metropolitano della Narbonese, mentre tal dignità l'ebbe solo un suo successore verso il 200, ma si sarebbe sbagliato in perfetta buona fede, seguendo la tradizione popolare d'Arles, che aveva compreso in un solo due differenti personaggi.

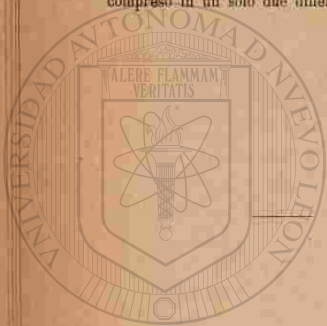


UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE INVESTIGACIONES Y PUBLICACIONES

INDICE

	PAG.
<i>Avvertimento al lettore.</i>	5
CAPO I. - Una recente spiegazione dell'origine del primato pontificio	7
CAPO II. - Il concilio di Torino non è posteriore alla lettera « Placuit »	19
CAPO III. - I canonici del concilio di Torino non mostrano nessuna ostilità contro il papa Zosimo	26
CAPO IV. - La lettera « Multa contra » di papa Zosimo dimostra che questi conosceva gli atti del concilio di Torino	33
CAPO V. - Il papa Zosimo non intese di creare la dignità metropolitana d'Arles, ma solo di farla rivivere	44
CAPO VI. - Opinione quasi generale degli eruditi sull'origine della supremazia metropolitana di Arles	49
CAPO VII. - Se la provincia Narbonese fosse mai provincia ecclesiastica autonoma prima del 400	56
CAPO VIII. - Ragioni per cui Narbona, ed Aix non si possono considerare come metropoli ecclesiastiche della Narbonese verso il 250	60
CAPO IX. - Neppur Marsiglia o Vienne non ebbero la dignità metropolitana di tutta la Narbonese	70
CAPO X. - Ragioni per credere che Arles fin dal tempo dell'introduzione della gerarchia episcopale in Provenza fosse metropoli di tutta la Narbonese	76
CAPO XI. - Si esaminano le ragioni degli oppositori o si risponde ad alcune difficoltà	94

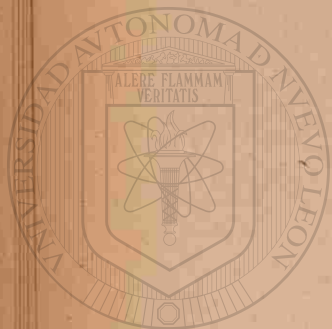
vescovo d'Arles e spedito colà dal papa. Si sarebbe sbagliato solo affermandolo contemporaneamente metropolitano della Narbonese, mentre tal dignità l'ebbe solo un suo successore verso il 200, ma si sarebbe sbagliato in perfetta buona fede, seguendo la tradizione popolare d'Arles, che aveva compreso in un solo due differenti personaggi.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE INVESTIGACIONES Y PUBLICACIONES

INDICE

	PAG.
<i>Avertimento al lettore.</i>	5
CAPO I. - Una recente spiegazione dell'origine del primato pontificio	7
CAPO II. - Il concilio di Torino non è posteriore alla lettera « Placuit »	19
CAPO III. - I canonici del concilio di Torino non mostrano nessuna ostilità contro il papa Zosimo	26
CAPO IV. - La lettera « Multa contra » di papa Zosimo dimostra che questi conosceva gli atti del concilio di Torino	33
CAPO V. - Il papa Zosimo non intese di creare la dignità metropolitana d'Arles, ma solo di farla rivivere	44
CAPO VI. - Opinione quasi generale degli eruditi sull'origine della supremazia metropolitana di Arles	49
CAPO VII. - Se la provincia Narbonese fosse mai provincia ecclesiastica autonoma prima del 400	56
CAPO VIII. - Ragioni per cui Narbona, ed Aix non si possono considerare come metropoli ecclesiastiche della Narbonese verso il 250	60
CAPO IX. - Neppur Marsiglia o Vienne non ebbero la dignità metropolitana di tutta la Narbonese	70
CAPO X. - Ragioni per credere che Arles fin dal tempo dell'introduzione della gerarchia episcopale in Provenza fosse metropoli di tutta la Narbonese	76
CAPO XI. - Si esaminano le ragioni degli oppositori o si risponde ad alcune difficoltà	94



N. 45
(SERIE QUINTA)

FEDE E SCIENZA

IL

B. TOMMASO MORE

E LO SCISMA D'INGHILTERRA

• PER IL

Conte GIUSEPPE GRABINSKI

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS
ROMA
FEDERICO PUSTET

1906

Biblioteca Fede e Scienza.

La biblioteca **FEDE E SCIENZA**, incoraggiata dal piano universale, segue la strada tracciataci 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 Moro, 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 intrarsi 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 accaniscono contro la Religione e i suoi dogmi, e mostrare tenaci i progressi della **Scienza vera** e la ragione non contraddicano in alcun modo alla verità della nostra **Fede**.

4. Gli argomenti trattati possono quindi essere i più vasti 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 richiedono maggiore sviluppo, vi si delibereranno due o più volumi.

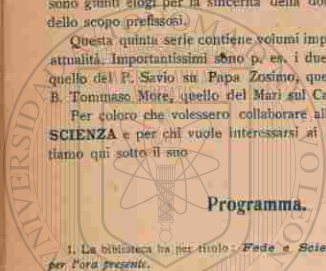
6. Ogni volume compendierà dalle 96 alle 116 pagine circa, stampate elegantemente e su cotone, anche con incisioni.

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, franco di porto.

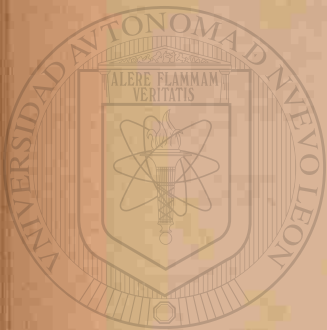
9. Gli argomenti dei singoli volumi saranno trattati dai migliori scrittori italiani ed esteri più competenti in materia.

10. Ogni volume sarà pubblicato previa revisione e approvazione dell' autorità ecclesiastica di Roma.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

FACULTAD GENERAL DE BIBLIOTECAS



FEDE E SCIENZA

(SERIE QUINTA)

IL

B. TOMMASO MORE

E

LO SCISMA D'INGHILTERRA

PER IL

Conte GIUSEPPE GRABINSKI



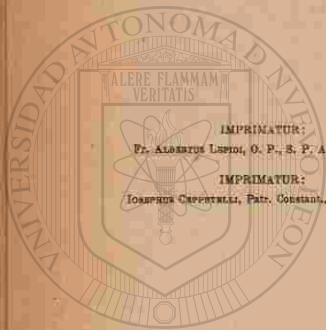
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

ROMA

FEDERICO PUSTET

1906



IMPRIMATUR:

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

IMPRIMATUR:

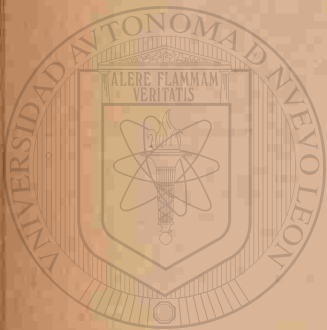
Юсупхан Сафаровский, Патр. Констант., Виоцарства.

PREFAZIONE.

Una delle più belle figure della storia d'Inghilterra è certamente quella del Cancelliere di Enrico VIII, che finì sul patibolo per non aver voluto transigere con la propria coscienza secondando le turpi passioni di quello sciagurato sovrano. Tommaso More¹ fu un uomo di Stato onesto in un tempo in cui i ministri erano spesso corrotti e quasi sempre piaggiatori servili del principe. Egli non si vergognava di difendere la giustizia e la verità nel momento stesso in cui troppi altri verità e giustizia sacrificavano senza scrupoli all'ambizione e all'interesse, ed egli cadde vittima della sua rettitudine e della sua rigida onestà. Il suo esempio è nobilissimo e va citato anche oggi, poichè anche oggi non mancano coloro che, nella vita pubblica come nella privata, sacrificano il vero ed il bene a quello che adesso si chiama *opportunismo* e che non è altro che la scuola dell'egoismo e dell'*utilitarismo*.

Nello scrivere queste poche pagine sul Beato Tommaso More non pretendo certamente narrare la vita. Mi basta di dare al lettore un concetto esatto del carattere, delle virtù e dell'ingegno di quest'uomo fuggine e di spiegare per sommi capi le cause dello scisma d'Inghilterra del quale il More fu, col santo cardinale Fisher, la più illustre vittima.

¹ Dico More e non Moro, come si è detto per tanto tempo, perchè a me sembra doveroso il dare ai cognomi la loro legittima ortografia, anzichè latinizzarli o italianizzarli come si faceva in altri tempi.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS



I.

Gioventù e cultura di Tommaso More.

Tommaso More nacque a Londra il 7 febbraio 1478. Suo padre, rigido ed austero magistrato, volle che il proprio figlio fosse istruito e si abituasse ad una vita regolare ed aliena dal lusso e dai piaceri. Dal proprio genitore il More imparò anche a curare con scrupolosa esattezza l'adempimento dei doveri del cristiano e questa abitudine, contratta fino dall'infanzia nella casa paterna, egli non l'abbandonerà mai, neppure quando i doveri del proprio stato lo costringeranno a vivere a Corte, fra i grandi signori d'Inghilterra, vale a dire in un ambiente ove i piaceri e la vita spensierata sembravano fatti apposta per distrarre il pensiero dai grandi insegnamenti del Vangelo.

Come usava allora in Inghilterra, Tommaso More studiò il latino mentre era ancora fanciullo e si distinse tanto che il suo maestro Nicola Holt gli predisse un bell'avvenire.

Era in allora consuetudine, nel Regno Britannico, che i grandi dignitari della Chiesa prendessero al proprio servizio alcuni giovani di buona famiglia, che fungevano da peggì e finivano la loro educazione nei palazzi episcopali. Tommaso

More fu chiamato così a far parte della Corte del primate d'Inghilterra, Monsignor Morton, arcivescovo di Canterbury, che era in quel tempo Cancelliere d'Inghilterra e doveva presto ricevere il cappello cardinalizio.

A dire il vero il magistrato More, padre di Tommaso, non sarebbe stato molto proclive ad affidare il proprio figlio ad altre mani; ma egli fece un'eccezione pel Morton del quale altamente apprezzava e il valore e la virtù. Il cardinale Morton, secondo W. H. Hutton, uno dei biografi di Tommaso More, fu uno di quegli arcivescovi, che fecero dimenticare all'Inghilterra il diritto del primate di Canterbury ad essere *alterius orbis papa*. Devotissimo alla S. Sede, il Morton ebbe molta influenza e contribuì assai a rafforzare la fede dei propri concittadini nella cattolicità della Chiesa, la quale non potrebbe essere tale se non avesse un solo capo, che ne dirigesse le sorti e fosse il centro dell'unità cattolica. Educato a questa scuola, Tommaso More, se non sarà sempre zelante come il cardinale Morton nel sostenere le prerogative della Sede Apostolica, non di meno rimarrà irremovibile nel difendere i diritti del Papa contro i tentativi dei fautori dello scisma d'Inghilterra, e professerà apertamente il principio dell'unità della Chiesa e della necessità dell'unione delle nazioni cattoliche con Roma.

Animo eletto, Tommaso More non poteva non ricavare largo frutto dal proprio commercio con un uomo come il cardinale Morton. Sebbene fosse appena adolescente quando entrò a far parte della Corte dell'Arcivescovo di Canterbury, pure egli aveva l'ingegno troppo svegliato per non accor-

gersi di trovarsi a contatto con un uomo di grande merito. A quella scuola egli molto imparò e ne serbò gratitudine imperitura al suo illustre protettore. Quando egli, molti anni dopo, scrisse la sua celebre opera, intitolata: *Utopia*, non dimenticò il Morton, del quale ci lasciò un ritratto ove sono riassunte le nobili qualità del cardinale e vengono accennate le relazioni, che egli ebbe col l'autore, allora giovane, dell'*Utopia*.

« Egli era, scrisse il More, egli era di media statura, e, benché fosse in età già avanzata, stava ancora drittissimo. Faceva piacere il guardare la sua figura, che ispirava ad un tempo il rispetto e l'affezione. La sua parola era facile e piacevole, la sua mente seria e grave.

« Egli si compiacqua spesso ad usare verso i propri inferiori di una certa asprezza di parola; ma questa asprezza era inoffensiva ed aveva per scopo di mettere in prova la prontezza della mente e l'ardito coraggio di ognuno. Gli piaceva che, senza impudenza però, si avesse l'ardire di tenergli fronte e lo spettacolo di una qualità, che così bene si armonizzava con la propria natura, era per lui cagione di molta gioia.

« La sua parola era eloquente, elegante e coraggiosa. Possedeva a fondo la scienza del giure, la sua memoria era perfetta e il suo buon umore (*humour*) incomparabile ».

Se il discepolo parla così del proprio maestro, il maestro non aveva minore ammirazione per l'ingegno e le sode qualità del giovane affidato alle sue cure, e se il cardinale Morton non ha scritto un libro ove figuri il ritratto del giovane More, è noto però che egli lo distinse fra i paggi

della propria Corte e andò superbo di averlo avuto presso di sé. Il cardinale Morton non poteva certamente prevedere che quel paggio sarebbe stato, in tempi nefasti, il suo successore alla Cancelleria d'Inghilterra, ma preannunziò che avrebbe fatto carriera e si tenne sicuro che dovunque la Provvidenza avesse portato Tommaso More, egli sarebbe stato un nobile servitore del proprio paese ed un figlio devoto della Chiesa di Cristo.

A quattordici anni, Tommaso More andò ad Oxford, ove fece gli studi di umanità e belle lettere. Oxford era fino da allora un centro importante di alta cultura. Le continue relazioni fra quella celebre università e quelle celeberrime d'Italia avevano non poco contribuito a farne come un faro luminoso i cui raggi fecondavano l'Inghilterra procacciandole una bella schiera di dotti, che propagavano l'amore allo studio ed il sapere in quell'isola allora lontana dal centro del mondo politico, che era in Spagna, in Italia e sulle rive settentrionali del Mediterraneo.

Ad Oxford, nel 1492, insegnavano Grocy e Linacre. Quest'ultimo era il discepolo prediletto del Sellyng, monaco benedettino di Canterbury, che aveva studiato a Bologna ove aveva ricevuto il diploma di dottore. Tornato in patria, il Sellyng aveva insegnato il greco nel proprio convento. Tommaso Linacre era fra i suoi scolari il più distinto, ed il maestro, vedendo i progressi, che faceva nello studio delle antiche classiche letterature, volle procacciargli i mezzi per perfezionarsi in quelle discipline e lo condusse in Italia, ove il Linacre fu discepolo di Poliziano. Tornato in Inghilterra, Tommaso Linacre ebbe cattedra

di greco all'università di Oxford e divenne celebre. Da questo illustre maestro Tommaso More imparò a coltivare con grande amore le lettere greche, mentre, nello stesso tempo, studiava con passione il latino. E così il futuro Cancelliere di Enrico VIII si preparò a divenire uno dei più celebri letterati del suo tempo.

Ad Oxford, anche in quegli anni, non mancavano studenti, che, pure non trascurando scienze e lettere, si abbandonavano a sollazzi non sempre conformi alle leggi della morale. Anzi si può dire che l'austerità della vita non era allora in grande onore nè in Inghilterra nè sul continente europeo. Ma Tommaso More non si curò di imitare i brutti esempi, che aveva sotto gli occhi. Il padre suo, nel mandarlo ad Oxford, aveva saviamente preveduto i pericoli, che il figlio poteva correre fra gente troppo allegra, e gli aveva dato pochissimi denari, talchè Tommaso More non solo non ne aveva per distrarsi, ma spesso ne mancava per pagare le spese più urgenti. Egli si mostrò sempre grato alla severità del proprio padre e scrisse molti anni dopo queste frasi, che ci danno un'idea esatta della sua vita morale e studiosa all'università di Oxford:

« È così che non ho potuto permettermi alcuna colpevole fantasia nè perdere il tempo in pericolosi divertimenti. Non ho mai avuto la minima idea di ciò che fosse il lusso e non mi piacevano che i miei studi ».

Se il giudice More era soddisfatto dell'assiduità del proprio figlio agli studi, egli non voleva però che l'amore del greco e del latino lo distraesse dal pensare ai casi suoi. Il padre di Tommaso

More era un uomo eminentemente pratico e, se apprezzava le lettere, molto più faceva conto delle scienze, che aprono ai giovani una lucrosa carriera. Quando egli stimò che il proprio figlio avesse acquistata una sufficiente cultura letteraria, egli lo richiamò a Londra, ove volle che studiasse il giure per poi darsi all'avvocatura.

Sebbene Tommaso More avesse una vera passione per le umanità, pure egli obbedì senza ombra di opposizione alla volontà paterna. La sua mente chiara ed equilibrata lo predisponne benissimo per questo nuovo studio e vi si distinse moltissimo. Nel 1501, egli era avvocato.

Alcuni anni dopo Tommaso More doveva esser chiamato ad insegnare legge a Londra e nel 1504 egli era eletto a far parte della Camera dei Comuni.

Come avvocato e come sceriffo, Tommaso More acquistò grande fama e fu ben presto considerato come uno degli uomini più dotti e più degni di stima d'Inghilterra. E questa sua bella riputazione gli aprì la via del potere. Ma della sua carriera politica parlerò poi, dovendo prima dire del More come uomo privato e come letterato.

II.

Tommaso More nella vita privata.

Le sue relazioni con la propria famiglia.

La sua pietà e le sue virtù.

Tommaso More ebbe due mogli. La prima fu Giovanna Colt, figlia di un gentiluomo, che abitava nei dintorni di Londra. Con essa l'illustre

uomo di Stato non passò che soli cinque anni, poichè una violenta febbre puerperale trasse in breve la giovane sposa al sepolcro, lasciando il marito immerso nel più profondo dolore. Tommaso More era stato felicissimo in compagnia di Giovanna Colt dalla quale aveva avuto quattro figli. Il carattere gioviale del marito sembrava fatto apposta per procacciargli l'affetto della giovane sua sposa e la musica rallegrava la loro casa nelle ore in cui l'avvocato rinfrancava in seno alla famiglia le proprie forze per potere meglio lavorare poi.

Rimasto solo, il More capì che non poteva sorvegliare l'educazione dei propri figli e continuare a fare l'avvocato se non trovava chi lo aiutasse nella direzione della famiglia e fu allora che egli si decise a sposare Alice Middleton. Della seconda moglie di Tommaso More gli apologisti del Martire, vittima della ferocia di Enrico VIII, hanno fatto un ritratto non bello; hanno accusato Alice Middleton di avere tormentato il marito, di avere avuto un pessimo carattere ed hanno fatto grande merito al More di aver sempre sopportato con molta pazienza una compagnia sgradita. La verità non s'accorda con queste affermazioni. Alice Middleton era maggiore d'età del marito, soffriva talvolta di malinconia e non era sempre di lieto umore come Tommaso More; ma ciò non toglie che essa facesse buona compagnia al proprio sposo e che fossero insieme felici. Un intimo amico del More, il celebre Erasmo, ha parlato di lei in modo che non permette di dubitare delle buone qualità sue e che smentisce le affermazioni dei biografi troppo zelanti di suo marito.

« Pochi mesi dopo la morte di sua moglie

- dice Erasmo - egli (Tommaso More) sposò una vedova che fosse in grado di prendere cura della sua famiglia: nè bella, nè giovane, come egli si divertiva a dirlo, ma buona massaja e madre di famiglia vigilante. Egli le usa le medesime attenzioni e cortesie come se fosse stata una giovane donna della più squisita bellezza. Egli la conduce con delle carezze e delle parole gioviali, ed il più autoritario, il più duro dei mariti non saprebbe farsi meglio ubbidire del More. Cosa negherebbe essa al proprio sposo? pensate dunque che questa donna, che era già sul declinare, si è messa, senza nessun gusto naturale e con grande assiduità, ad imparare a suonare la cetra, l'arpa, la monocorda ed il flauto, facendo ogni giorno l'esercizio che il marito le fissava ».

A me pare che, dopo queste chiare parole di Erasmo, non si possa dire che Alice Middleton sia stata una sposa poco gradita per Tommaso More. Può darsi che essa, non avendo grande cultura, gustasse poco le altissime conversazioni, che spesso si facevano in casa dal marito e dai suoi dotti amici; si può ammettere che talvolta fosse poco proclive all'allegria, ma non può dirsi che fosse un tormento pel More ed una continua cagione per lui di esercitare la difficile virtù della pazienza. Al contrario, Alice Middleton collaborò con zelo col proprio marito per la buona educazione dei figli di lui pei quali essa non fu davvero matrigna, ma madre.

Tommaso More volle però sempre avere la suprema direzione della educazione di questi figli. Intorno alla loro istruzione abbiamo la testimonianza di Erasmo, che dice:

« L'anno scorso, il More volle farmi giudice dei progressi dei suoi figli. Egli disse loro di scrivermi una lettera, ognuno per conto proprio e senza che egli desse loro traccia di sorta. Finito il lavoro essi portano le loro carte al genitore perchè le corregga. Egli, facendo finta di trovarle male scritte, ordina che siano ricopiate con maggior cura, e poi me le manda senza mutarvi una sillaba. Tu puoi credermi, mio caro Budé¹, io non ho mai visto nulla di più forte struttura. Quanto al fondo, non s'incontrano nè fanciullaggini nè sciocchezze, e quanto alla forma, essa dava testimonianza di un costante lavoro. In questa casa piena d'armonia nessuno è ozioso, nessuno perde il proprio tempo con pettegolezzi muliebri.

« Queste giovani ragazze leggono regolarmente Tito Livio. Esse sono così innanzi nella cognizione del latino che non hanno bisogno di traduzioni per capire gli autori di questo genere, salvo quando s'incontra un vocabolo che mi fermerebbe anche me o qualunque dei miei pari. La moglie del More non è così dotta, ma ha dello spirito naturale e la scienza della vita pratica. Essa conduce questo piccolo collegio con un tatto ammirabile, dando ad ognuno il proprio compito, esigendo che il dovere sia fatto ad ora fissa e non permettendo nè frivolezza nè pigrizia ».

Se questa lettera di Erasmo dà un alto concetto dell'opera di Erasmo More come educa-

¹ Questa lettera è diretta a Guglielmo Budé (1467-1540), dottissimo professore di Parigi, che Erasmo voleva chiamare il *Prodigio della Francia* e che era stimato in tutta Europa per la sua grande erudizione e le molte opere da lui pubblicate.

toie dei propri figli e della cura, che egli aveva perchè fossero forniti di larga cultura ed abituati all'assiduo lavoro, altre e più preziose testimonianze abbiamo intorno a quanto egli fece per educare ed istruire i figli. Quando il dovere lo costringeva a vivere alla Corte di Enrico VIII, egli non dimenticava la propria famiglia e continuava, anche da lontano, a dirigerla. Ne abbiamo una prova in questa lettera, che egli scrisse all'ao dei propri figli:

« Ho ricevuto, mio caro amico, la vostra lettera il cui stile è ad un tempo elegante ed affettuoso. Essa mi prova il vostro tenero affetto pei miei figli, come le lettere, che essi, dal canto loro, scrivono, danno testimonianza delle cure, di cui voi siete prodigo verso queste giovani intelligenze. Tutto ciò mi è cagione di una gioia ben viva. Quello che mi rallegra sopra tutto è la buona condotta di che la mia piccola Elisabetta ha dato prova durante l'assenza di sua madre, buona condotta, che non s'incontra sempre presso le fanciulle della sua età. Fatele intendere che questa condotta da parte sua mi riesce molto più gradita che la più svariata istruzione, che essa potrebbe avere acquistata già, poichè se la scienza, congiunta con le virtù, è preferibile a tutti quanti i tesori della terra, i beni, che essa ci procura, separati dall'innocenza dei costumi, non sono che falsi ed immaginari. Ad ogni modo se una delle mie figlie riesce ad unire alla buona condotta ed alla pietà una solida istruzione, io la considererò come molto più favorita dal Cielo, che se essa riunisse in sé la bellezza d'Elena e le ricchezze di Cresò. Non già che il sapere debba essere per

lei una fonte di gloria, ma perchè, accompagnato dalla virtù, è un dono prezioso, che nessuno ci potrebbe togliere, come siamo spogliati delle ricchezza e della bellezza fisica. Non si deve dunque cercare soltanto la gloria letteraria, ma la buona condotta, che ci dà la felicità. Questa è l'opinione dei filosofi più illuminati, questi abili piloti incaricati dalla Provvidenza di dirigerci sul mare pericoloso della vita. Ecco, mio caro Gonell, i motivi, che ho di non cercare poi miei figli la fama letteraria senza la virtù. Nondimeno, io penso come voi, che sarebbe deplorabile di tenere prigioniera la mente nobile ed illuminata di Margherita, e sono persuaso che colui che non occupasse questo privilegiato intelletto che di studi volgari, non otterrebbe dal proprio sistema di educazione che i tristi risultati, che voi temete. Del resto, siccome ho sempre pensato che era di suprema importanza che io non mi allontanassi mai dalla via salutare, che mi sono traocciata per rendere sicura la felicità dei miei figli, vi ho esortato voi stesso, mio caro Gonell, come i miei migliori amici, a raccomandare loro spesso di evitare gli scogli del lusso e della superbia, di rimanere fedeli ai precetti della modestia, di non lasciarsi mai abbarbagliare dalla vista dell'oro, di non cercare la loro stima nè quella degli altri nei sontuosi vestiti, di non abbassare, per una colpevole negligenza, i doni, che essi hanno dalla natura, e di non essere infine avidi di acquistare i tesori della scienza che per farli servire alla difesa della verità ed alla gloria dell'Onnipotente. È così che essi meriteranno un giorno di ottenere il premio di una vita esemplare. Raffor-

zati in questa consolante speranza, essi non temeranno mai la morte, che non sarà più ai loro occhi che il termine delle prove, che dovranno subire quaggiù. Ecco, secondo me, mio caro amico, i frutti, che si debbono trarre dallo studio delle scienze umane. Confesso che questi frutti non sono destinati a tutti quelli che sembrano pretendervi, ma sostengo che gli uomini, che hanno l'occhio costantemente rivolto verso quest'unico scopo, lo raggiungeranno dopo qualche sforzo, e non diventeranno soltanto degli eruditi, ma dei buoni cristiani e degli uomini dabbene.

« A quelli che sostengono che il conoscere le lettere non conviene in nessun caso alle donne, io risponderò che se il suolo, che la mente della donna ci offre, è ribelle per propria natura e più ricco di cespugli che di buon grano (proverbio famigliare coll'aiuto del quale si è tentato di stornare le donne dallo studio), la mia opinione è che bisogna coltivare con tanta maggior cura la loro natura quanto l'arte è più necessaria per fecondarla. Questo è il pensiero di S. Girolamo e di Sant'Agostino, i quali non solo esortano le donne e le vergini ad applicarsi allo studio delle lettere, ma prendono anche cura, allo scopo di rendere loro facile il progresso; di spiegar loro i passi oscuri della Sacra Scrittura, negli scritti, che essi hanno lasciati, e che contengono una erudizione così profonda, che certi dotti dei nostri giorni non li leggono che con estrema difficoltà, e non li capiscono sempre dopo averli letti. Abbiate la bontà d'iniziare le mie figlie alla conoscenza di questi santi commentari, che indicheranno loro lo scopo, che esse devono proporsi nei loro studi,

ed i frutti, che esse hanno da trarre dal perseverante lavoro. Ne verrà che nella serenità e nella pace dell'anima loro, esse non saranno nè lusingate dalle lodi adulatrici, nè mortificate dagli sciocchi lazzi degli ignoranti e degli invidiosi. Ma mi sembra sentirvi dirmi che questi precetti, per salutari che siano, sono troppo alti per l'età dei miei figli. Per me, mio caro Gonell, più io trovo difficile di scuotere il giogo dell'orgoglio, e più credo che bisogna fare in modo che ciascuno pensi a sottrarvisi fin dall'infanzia; poichè questo vizio proviene troppo spesso dalla debolezza dei genitori e dei maestri incaricati della nostra prima educazione. Troppo spesso essi non chiamano la nostra attenzione che sopra le cose, che possono attirarci le lodi e piacere alla moltitudine. Per allontanare questo male pernicioso dai miei figli, occorre, mio caro Gonell, che voi, che la madre loro, che tutti i miei amici non cessino di ripetere loro che la vanagloria è vergognosa e degna di disprezzo, e che non vi è nulla di così bello come la modestia raccomandata da Nostro Signore Gesù Cristo. I precetti dei Padri della Chiesa li persuaderanno ancora meglio di queste verità. Non mancate adunque di fare leggere, dopo Sallustio, qualche brano di San Girolamo e di Sant'Agostino a Margherita e ad Elisabetta, che mi sembrano più innanzi di Giovanni e di Cecilia; voi restringerete così i legami, che mi uniscono e che uniscono esse stesse a voi, e voi mi renderete più cari, per il sapere e le virtù, che avranno acquistato, dei figli ai quali sono già così strettamente unito dai legami sacri della natura ».

Io stimo che non vi sia modo migliore di conoscere e di apprezzare i santi di quello di farli parlare, ed è per questo che io ho tradotto questa lunga lettera del More al Gonell. In essa spiccano la sapienza e la virtù del martire, la sua esperienza dei bisogni dell'educazione, il suo zelo pel bene morale dei propri figli, la larghezza delle sue idee. Oggi, mentre tanto si parla di femminismo e si creano più facilmente delle donne superbe, proclivi alla pedanteria e superficiali che delle donne veramente colte, io credo che la lettura di questa stupenda lettera di Tommaso More sia più che mai utile ed opportuna. Essa indica chiaramente quali sono i doveri degli educatori e lo scopo altamente morale e religioso, che l'opera loro deve avere se vogliono eavarne frutti salutarî pel bene dei giovani e della civile società.

Tommaso More sapeva essere severo coi propri figli, ma sapeva anche incoraggiarli a far bene con caldi elogi pel progresso, che facevano negli studi e per la loro buona condotta. Egli sopra tutto desiderava che quei giovani si abituassero a pensare alle cose del Cielo e ad elevare l'anima verso Dio in ogni momento della giornata, affinché ogni loro atto rispondesse ad un pensiero degna di un cristiano e divenisse meritorio dinanzi al Signore. Ma questi consigli egli sapeva darli senza pedanteria, senza quella indiscreta insistenza propria degli zelanti gretti e malaccorti, e sapeva condirli con geniali parole, che li rendevano accetti.

Tommaso More voleva che i suoi figli avessero fiducia in lui e non avessero per lui segreto alcuno.

« Non mi dite, scriveva il Beato alle proprie figlie, non mi dite che non avete nulla da dirmi. Voi sapete bene che tutto ciò che voi fate, giuochi o studi, m' interessa, e quando voi non avete nulla da scrivere, sarei felicissimo se spiegaste con grande abbondanza queste piccole cose. Non v'è cosa che possa esservi più facile, poichè voi siete ragazze, chiacchierone per natura e sempre pronte a dire una infinità di cose a proposito del più piccolo fatterello. Ciò non ostante io vi avverto di una cosa: sia che voi mi scriviate intorno a qualche cosa seria o che mi parliate di qualche bagattella, dovete farlo con cura e con riflessione. Voi esprimerete prima le vostre idee in inglese, affine di tradurle con minore difficoltà in latino. Facendo in questo modo, la vostra mente non avrà da abbandonarsi a nessun lavoro d'invenzione, ma dovrà soltanto occuparsi della costruzione della frase e dello stile, e voi, lo spero, troverete l'espressione giusta e propria.

« Desidero del pari che, qualunque sia il soggetto sul quale vi eserciterete, voi abbiate l'attenzione di rileggere con cura la vostra mala copia prima di fare la buona copia. Se voi esaminate il soggetto, che avete trattato, se voi ne analizzate attentamente le diverse parti, accadrà che se qualche errore vi è sfuggito, voi ve ne accorgete senza difficoltà; sopra tutto non trascurate di abbandonarvi più di una volta a questo esame salutare, poichè spesso gli errori, che noi stimiamo di avere tolti di mezzo, tornano di nuovo sotto la nostra penna e vengono a macchiare un lavoro, che noi credevamo irreprensibile. È così che in breve tempo le stesse bagattelle, che voi

scriverete, sembreranno delle opere serie; poichè, come non v'è nulla di grazioso e di brioso, che una futile e negletta loquacità non renda insipido, del pari non vi è nulla d'insipido per natura a cui la meditazione ed il lavoro non possano dare interesse e piacevolezza ».

Tommaso More, che era stato obbligato dal proprio genitore a fare la massima economia e che lodava molto il padre suo per averlo costretto a vivere con la massima parsimonia, non usava però lo stesso metodo coi propri figli. Alla sua figlia Margherita, che gli chiedeva del denaro, egli rispondeva con questa graziosa lettera:

« Tu mi domandi del denaro, mia cara figlia, con troppa timidità ed esitazione, sia perchè tuo padre altro non chiede che di dartene, sia perchè tu gli hai scritto una lettera, che meriterebbe non già due flippe d'oro per ogni riga, come lo fece Alessandro nei versi del poeta Cherilo, ma se la mia borsa si misurasse ai miei desideri, due oncie d'oro per ogni sillaba. Io ti mando precisamente quello che mi domandi, avrei aggiunto qualche cosa; ma se mi piace molto di dare, mi piace anche molto che la mia cara figlia me lo domandi graziosamente come Ella sa fare, essa che mi è così cara per la sua bontà e pel suo sapere. Onde spicciati a spondera questo denaro. Io so bene che tu lo impiegherai bene, e più presto tu tornerai a chiedermene e più io sarò contento ».

Devo farmarmi qui nella citazione di queste preziose lettere non senza deplorare che il lungo cammino, che sono costretto a percorrere, mi obblighi a far punto. Il lettore però da questi brevi cenni avrà capito abbastanza qual perfetto edu-

catore fosse Tommaso More e quanto fosse affetto, che aveva pei propri figli, che non dimenticava neppure un giorno, anche quando il suo tempo prezioso era tutto impegnato al servizio del Re e del paese suo.

Ai figli poi egli predicava coll'esempio. Austero osservatore delle leggi della Chiesa, Tommaso More era assiduo alla chiesa, ove non solo assisteva ai divini uffici, ma cantava in coro. Egli voleva che tutti fossero, al pari di lui, diligenti nella preghiera e che, come lui, facessero stretta penitenza nei giorni di astinenza o di digiuno e particolarmente durante la quaresima.

Ai figli insegnò la carità verso il prossimo e la larghezza verso i poveri.

« La carità di Tommaso More, dice Enrico Brémond, non ebbe limiti, come lo provano le frequenti ed abbondanti elemosine, che egli faceva per soccorrere indistintamente tutte le sciagure. Egli aveva l'abitudine di percorrere la sera i luoghi più reconditi, le strade più oscure, affine d'incontrarvi e di soccorrerli i poveri vergognosi. Di giorno egli visitava le famiglie povere e le aiutava, non già come si ha l'abitudine di farlo distribuendo loro dei piccoli aiuti, ma dando loro delle piccole somme, e quando i loro bisogni erano impellenti, qualche volta anche una o parecchie monete d'oro. »

« Quando il decoro della sua dignità di Cancelliere ed i doveri di questo supremo ufficio non gli permisero di fare personalmente questi atti pubblici di carità, fu Margherita Giggs, la moglie di Giovanni Clements, che egli scelse per sostituirlo in queste pietose cure. »

« Egli riceveva spesso alla propria tavola dei contadini dei dintorni di Londra, facendo loro allegria e famigliare accoglienza. Quanto ai ricchi ed ai nobili, egli non li avvicinava che con riserbo e non li ammetteva che di rado nella propria intimità. Non passava settimana senza che egli raccogliesse o facesse curare qualche povero ammalato; prese anzi in affitto a Chelsea un'ampia casa nella quale egli riunì un certo numero di vecchi e di donne inferme. . . »

« Ai tempi nei quali egli faceva l'avvocato, una povera vedova, chiamata Paola, essendo stata ridotta alla più profonda miseria dalla perdita di una causa, Tommaso Morè, commosso dalla sua disgrazia, l'accelse in casa propria, ove essa visse per vari anni, considerata come se fosse stata uno dei membri della famiglia. »

« Per allontanare dal proprio cuore ogni sentimento di odio verso il prossimo ed allo scopo di essere continuamente animato per tutti gli uomini della carità ordinata da Nostro Signor Gesù Cristo, allorchando disse: « Il mondo intero conoscerà che voi siete miei discepoli, se voi vi amate gli uni gli altri », egli si era tracciata una regola di condotta, che noi abbiamo tolta dalle sue opere per l'utilità e l'edificazione dei lettori cristiani. « Non abbiamo odio, diceva egli, contro nessun uomo, poichè o costui è buono o è cattivo. Se è buono, noi ci renderemo colpevoli odiando un uomo virtuoso e benedetto da Dio; se è cattivo, sarebbe un condurci da barbari, il perseguire con il nostro odio un uomo destinato a soffrire nell'altra vita. Che se qualcuno venisse a sostenere che noi possiamo, con

« piena sicurezza di coscienza, augurare il male ad un cattivo, affinchè non possa più nuocere alla gente dabbene, senza entrare oggi nell'esame di questa proposizione. . . io lo scongiurerei di non perseverare in un errore così manifesto, e di lasciare alla divina giustizia la cura di proteggere l'innocente contro il delinquente. In quanto a noi, poveri peccatori, preghiamo senza posa poi nostri fratelli colpevoli, poichè la coscienza ci dice ad ogni ora quanto noi abbiamo del pari bisogno d'indulgenza e di perdono ». Tali furono i sentimenti che Tommaso More mostrò fino all'ultima sua ora ¹ ».

III.

Gli amici di Tommaso More.

Un uomo di carattere gioviale, di larga cultura e di mollo cuore, quale era Tommaso More, non poteva non avere molti amici. Egli però ebbe sempre cura di sceglierli fra le persone più rispettabili e non volle mai entrare in intime relazioni con miscredenti e libertini, dei quali, alla fine del secolo xv e al principio del xvi, vi era purtroppo dovizia non solo in Inghilterra, ma nel mondo intero. A Tommaso More piacevano le allegre conversazioni, ma egli voleva che fossero oneste e non futili. I suoi biografi narrano che, anche in mezzo alle feste ed alle ricreazioni, an-

¹ Vedi HENRI BRÉMONT, *Le Bienheureux Thomas More*, capo III, pp. 64-66.

che quando scherzava, l'illustre Cancelliere d'Inghilterra pensava alla morte e non voleva che una parola troppo libera gli gravasse sulla coscienza.

Pochissimi furono coloro che il More ammise nella propria intimità. Fra questi Erasmo occupa uno dei primi posti. Or bene, siccome dopo il Concilio di Trento, Erasmo fu vittima di leggende a lui contrarie, che lo dipingevano come amico di Lutero, anzi come precursore dell'eresiarca di Wittenberg, e lo denunciavano come luterano o almeno semi-luterano, dei biografi troppo zelanti del nostro More si sbracciarono a dimostrare o che il Cancelliere di Enrico VIII non era mai stato amico dell'umanista Olandese od almeno che aveva rotto con lui ogni relazione, allorché Erasmo manifestò opinioni non conformi all'ortodossia cattolica. I documenti pubblicati nella seconda metà del secolo XIX non permettono affatto di accettare queste opinioni. L'amicizia fra il More ed Erasmo non solo è un fatto storico innegabile, ma è del pari certo che essa durò fino alla tragica morte del Cancelliere d'Inghilterra. La leggenda dell'eterodossia di Erasmo è ormai smentita da ogni critico competente ed autorevole, e quindi vien meno ogni ragione, da parte del More, di rompere una lingua e cara amicizia. Né si dica che la poca ortodossia di Erasmo risulta dal fatto che il Concilio di Trento pose all'indice alcuni suoi scritti polemici, poiché questa ragione, come lo dimostrerò, non vale proprio nulla.

Due furono le cause che produssero come effetto la cattiva fama attribuita per vari secoli ad Erasmo, e cioè l'aver egli fatto parte, e parte

principale, della schiera degli *umanisti*, l'aver egli scritto cose roventi contro gli Ordini religiosi appunto in quelle opere, che il Concilio di Trento mise all'indice. Gli *umanisti* erano considerati come promotori dalla Riforma ed erano per ciò condannati in blocco con molta ingiustizia, poichè, se vi furono di fatto *umanisti*, che si buttarono con fanatismo nel movimento protestante, se altri, con la licenza dei loro scritti e col paganeggiare delle loro idee, diedero un colpo mortale alla fede e favorirono, almeno indirettamente, l'opera degli eresiarchi del secolo XVI, altri non seguirono sì reo esempio, ed infatti fra gli *umanisti* figurano egregi uomini e fra gli altri Tommaso More, che nessuno potrà tacciare di corrotto o di eterodosso, poichè egli fu un uomo illibato e morì martire della nostra fede.

Erasmo non fu un eroe come il More, ma non fu nè uno scrittore licenzioso e paganeggiante, nè un fautore della Riforma luterana. Se egli fosse stato o corrotto o, non dico eterodosso, ma solo poco ortodosso, il More non lo avrebbe tenuto in conto di amico carissimo, non gli avrebbe, più volte, e per lungo tempo, dato ospitalità in casa sua presso la moglie ed i figli dei quali tanto curava la buona e cristiana educazione, non avrebbe avuto con lui assiduo ed affettuoso carteggio. Erasmo era un letterato ed un dotto insigne, ed il More, che era, egli pure, grande e dottissimo scrittore, apprezzava altamente le opere dell'amico e non confondeva in un medesimo anagramma tutti quanti i suoi colleghi nell'*umanismo*, ma sapeva distinguere fra *umanisti* ed *umanisti*, lodando quelli che lavoravano pel progresso del-

l'umano sapere, condannando senza rispetto umano quelli che favorivano la corruttela dei costumi, il neo-paganesimo, l'eresia. E fra questi Erasmo non c'era.

Ma, si dirà, Erasmo scrisse contro i frati o fu quasi un precursore di Lutero.

Anche qua giova distinguere. Se per precursori di Lutero noi vogliamo chiamare tutti quelli che, prima della falsa riforma protestante, proclamarono altamente la necessità di riformare gli abusi, che eransi introdotti nella Chiesa di Gesù Cristo, Erasmo è certamente un precursore del monaco ribelle di Wittenberg, ma, con lui, sono precursori di Martino Lutero il santo martire cardinale Fisher, il Beato Tommaso More e cento e cento altri ottimi e virtuosi cattolici, che gemevano dei mali, che affliggevano la Chiesa, e volevano porvi un rimedio con una pronta e salutare riforma.

Quando Erasmo scrisse contro gli Ordini monastici, grande era in essi la rilassatezza ed anche la corruzione - salvo, s'intende, le lodevoli eccezioni. Ebbene era per richiamare questi Ordini monastici al dovere, all'austerità e santità della vita che Erasmo scriveva e riceveva elogi non solo dal More, ma da moltissimi altri ottimi cattolici. Se poi, per non avara soppresso gli abusi, venne la tempesta, che colpa ne ha Erasmo?

Quanto alla condanna di quegli scritti per opera del Concilio di Trento, giova notare due cose, e cioè che essi furono condannati dopo la morte di Erasmo avvenuta nel 1536 e che la condanna non avvenne già perchè Erasmo avesse calunniato i frati, ma perchè i protestanti abu-

sarono in modo singolare degli scritti dell'illustre *umanista* per combattere gli Ordini religiosi e dipingerli come scuole di corruzione. Si potrà rimproverare ad Erasmo poca temperanza di linguaggio in quegli scritti polemici, ma giova anche notare che quello era lo stile comune nelle polemiche del suo tempo, tanto è vero che Tommaso More, che aveva letto quegli scritti di Erasmo, non ne era rimasto offeso.

In fondo, salvo qualche sfumatura, le idee riformatrici di Erasmo erano comuni non solo al More, ma a molti ed ai più cari amici del grande inglese, e tutti erano riformatori prima della Riforma, appunto perchè prevedevano le tristi conseguenze, che avrebbe prodotto l'ostinazione di tanti nel non volere ascoltare la voce di coloro che reclamavano un rimedio efficace ai mali di che la società cristiana soffriva. Non volendo la rivoluzione, o almeno non volendo che la rivoluzione si rendesse popolare col farsi paladina di riforme, salvo poi, bene inteso, a non riformare nulla ed a corrompere invece la fede dei popoli, More ed i suoi amici chiedevano, prima di Lutero, una grande riforma cattolica.

Questa riforma ce la diede, dopo Lutero, il Concilio di Trento, e fu efficace; ma ognuno vede quanto sarebbe stata più efficace e salutare se, fatta prima di Lutero, ne avesse impedito l'opera funesta.

Non potendo parlare a lungo di tutti quanti gli amici di Tommaso More, dirò qua brevemente di alcuni soltanto, togliendone il cenno dal breve saggio di Enrico Brémond sul nostro Beato:

« I rarissimi amici, che egli (Tommaso More)

si è riserbati, non lo distolgono nè dal lavoro nè dal pensare a Dio. Noi sappiamo i loro nomi. È il canonico decano di S. Paolo, Colet, che egli ha preso per confessore: è l'ellenista Grocyn, parroco di S. Lorenzo, e l'altro grande ellenista di quel tempo, Linacre, già professore del More ad Oxford, tornato egli pure a Londra: da ultimo, il più caro di tutti, poichè Erasmo non è più in Inghilterra, Guglielmo Lilly, giovane ed amabile dotto, il quale, dopo i suoi anni di Oxford, era andato nell'isola di Rodi a perfezionarsi nel greco, il Lilly abitava nella Certosa ed era dunque a due passi dalla casa del More, il che faceva sì che i due amici si vedessero spesso. In guisa di esercizio, i due amici si divertivano a tradurre in versi latini gli epigrammi dell'*Antologia*, ed il loro comune lavoro fu pubblicato in un medesimo libro con questo grazioso titolo: *Progymastica Thomae Mori et Gulielmi Lilly sodalium*.

« Ma l'*Antologia* non era l'ordinaria lettura di Tommaso More. I padri della Chiesa, Sant'Agostino soprattutto, lo interessavano di più, ed egli diede anche, nella chiesa di San Lorenzo, che il parroco Grocyn aveva posta a sua disposizione, una serie di conferenze sul trattato *De Civitate Dei*.

« L'ardente e rigida figura del decano Colet meriterebbe che ci fermassimo a parlarne. Come per quasi tutti i grandi riformatori cattolici, si è cercato di toglierlo ed il Seeböhm si è abbandonato a questo lavoro con tale lusso di congetture, che non è proprio di uno storico. Ma non si è ancora dimostrato che basti, per essere

luterano, di riconoscere gli abusi, che si sono introdotti nella vita della Chiesa, di soffrirne e di combatterli. D'amore un poco apprensivo, di animo leggermente ostinato, il decano di San Paolo era oltre tutto un santissimo sacerdote, che non ha mai fatto nè scritto nulla, che permetta di mettere in dubbio la perfetta ortodossia della sua fede. Se egli fu vivamente attaccato come novatore da parecchi suoi colleghi, altri, in egual numero e di autorità indiscutibile, gli rimasero sempre fedeli ed il More, lui stesso, ci mostra che insomma il nome del Colet non era sospetto, quando, nella sua lettera ad un frate contrariissimo alle idee nuove, volendo lodare il Longland, lo chiama semplicemente un altro Colet. *Alter, ut eius laudes uno verbo complectar, Coletus*¹.

« Non vi erano del resto che lontane affinità di natura fra il Colet e Tommaso More. Le stesse idee cristiane, il medesimo gusto delle lettere li avevano uniti. Il Colet era uno dei rari predicatori, che il More potesse soffrire, finalmente e sopra tutto il giovane avvocato, che attraversava allora un periodo di crisi, trovava nel proprio confessore molta bontà, della sapienza e della decisione. Il More si chiedeva allora se non doveva rinunziare assolutamente alla vita secolare ed è probabilmente dietro il consiglio del Colet che egli abbandonò ogni idea di vocazione religiosa »².

Tali furono gli amici più intimi di Tommaso More; altri si unirono a loro, ma tutti, se furono

¹ JONTIN, *Erasmus*, III, 383.

² Vedi HENRI BREMOND, *op. cit.*, capo I, pp. 13-14.

fattori di riforme o cultori delle lettere antiche, furono anche fermamente cattolici e pronti a difender la fede contro gli attacchi della miscredenza o dell'eresia.

IV.

Le idee e gli scritti di Tommaso More.

Tommaso More è stato uno dei letterati più laboriosi del suo tempo; come scrittore egli seppe congiungere all'eleganza dello stile ed alla purezza della lingua, una estesissima erudizione guidata da sano criterio e da forte pensiero. È di moda oggi, fra i liberi pensatori ed i razionalisti, di esaltare il valore letterario e la dottrina degli eresiarchi del secolo XVI. Non sarò io che porrò in dubbio i meriti, che costoro ebbero nel campo delle lettere e delle scienze. Del resto è chiaro che non si conduce a buon termine una rivoluzione religiosa gravissima come quella del secolo XVI se non si ha molto ingegno e molta dottrina, doni di Dio dei quali quegli eresiarchi fecero sì miserevole uso. Ma sarebbe ingiusto il dedurre da questo fatto la conseguenza che non fossero dotti e grandi letterati che i capi dell'eresia.

A parte Erasmo del quale ho parlato dianzi e che i protestanti cercano invano di annoverare fra i loro precursori, abbiamo, grazie a Dio, molti altri dotti e letterati fra i buoni cattolici di quel tempo, e fra costoro Tommaso More occupa un posto eminente. Egli scrisse molto, non solo in latino, lingua, che egli conosceva mirabilmente

Le idee e gli scritti di Tommaso More. 33

o scriveva con eleganza ciceroniana, ma anche in inglese. La lingua volgare dell'Inghilterra non era ancora formata come lo fu poi grazie ai letterati insigni, che onorarono le lettere inglesi. Non era più un dialetto, ma sembrava ancora difficile l'adattarla a quelle finzze della letteratura, che erano tanto care agli umanisti. Tommaso More fu uno dei primi, che se ne valse per dettare opere importanti, ed egli seppe servirsi di quell'istrumento ancora imperfetto per dare al proprio paese libri, che onorarono le patrie lettere.

Dopo avere tradotto in inglese la vita di Pico della Mirandola, il More dettò la vita di Riccardo III, che fu il primo lavoro storico scritto in lingua inglese. Fece anche delle poesie; ma non ebbe agio di coltivare a lungo le muse, poichè i suoi doveri di uomo di Stato ed il bisogno di dare il proprio tempo a cose di maggior momento lo costrinsero a lasciare da parte i versi per valersi del proprio ingegno a difesa della verità concalcata.

Quando gli eresiarchi del secolo XVI pubblicarono i loro scritti contro il dogma cattolico, Tommaso More fu pronto a rispondere.

Non usava un libro senza che egli lo confutasse da pari suo, e la sua penna agile non metteva mai molto tempo a mostrare la falsità degli attacchi, che si muovevano allora alla vecchia fede.

Fino dal 1523 Tommaso More aveva scritto in latino la sua celebre *Risposta a Martino Lutero*. Ma quando vide che l'eresia cercava di farsi strada in Inghilterra, egli usò la lingua voi-

gare per essere letto da tutti, anche da quelli che non erano dotti. Così nel 1528 egli pubblicò il *Dialogo*; nel 1529 egli rispose ad uno scritto protestante intitolato: *Supplica dei mendicanti con la Supplica delle anime del Purgatorio*; nel 1531 egli risponde al Tyndale, uno dei più zelanti fautori del protestantesimo in Inghilterra, e l'anno dopo egli confuta gli errori del Frith, altro scrittore della medesima scuola; nel 1533, egli pubblica l'*Apologia*, che fa grande rumore nel campo dei partigiani della Riforma. Costoro rispondono in fretta con un dialogo, che ha per titolo *Salem e Bisanzio*; ma, un mese dopo, usciva per le stampe la risposta del More, che riduceva al silenzio i suoi oppositori. Vedendo che i protestanti spargevano tanti errori contro l'Eucarestia, Tommaso More aveva cominciato a scrivere un libro per confutarli, allorché quando fu, per ordine di Enrico VIII, chiuso nella Torre di Londra. Prigioniero, il More non abbandonò le lettere. Nel carcere egli scrisse quel mirabile dialogo, intitolato *Conforti against tribulation* (conforto contro la tribolazione), che rimarrà monumento imperituro della sua fede e della grandezza dell'animo suo.

Fra le opere latine dell'illustre umanista, oltre alle sue innumerevoli lettere, citerò l'*Utopia*, gli *Epigrammi*, la *difesa di Erasmo*, la *lettera all'Università di Oxford sullo studio del greco*.

Nell'*Utopia*, Tommaso More, giovane e pieno di zelo pel bene, manifesta liberamente le sue idee. Egli conosce a fondo i guai della società, i vizi del mondo, e non si lascia abbagliare dal-

l'orpello delle lodi interessate e degli inchini, che si fanno dinanzi ai potenti o che i potenti fanno dinanzi agli uomini, che essi cercano di sfruttare o dei quali hanno bisogno. Le vanità del mondo sono benissimo dipinte in quelle pagine elegantissime, e l'illustre umanista cerca di fare il quadro di quella che, secondo lui, dovrebbe essere la società ideale. Egli si mostra fautore della tolleranza in un tempo in cui l'intolleranza prevaleva; egli crede all'efficacia dei mezzi più miti per ricondurre gli erranti sulla buona via, e in un tempo in cui il servilismo verso il potere era regola di condotta per moltissimi, egli si mostra fautore di una savia libertà, che non distrugga il principio di autorità, ma che escluda l'abbassarsi dei caratteri e il cieco dispotismo, che ne è la conseguenza.

Negli scritti del More invano cerchereste la traccia di ciò che chiamasi fanatismo religioso. Il Beato è un uomo pio, devoto alla Chiesa ed all'autorità tradizionale del Romano Pontefice; ma è un critico onesto e severo. Gli abusi li ammette e li combatte con forte linguaggio; gli errori dei novatori li confuta con argomenti solidi, e la sua dottrina, fondata sulle opere immortali dei Padri della Chiesa e sulla profonda conoscenza, che egli ha degli scolastici, è larga, chiara, soepra da ogni esagerazione, precisa, come deve esserlo quella di un uomo, che ha da combattere con dotti e ponderosi avversari, i quali sanno maneggiare il sofisma come forse nessuno l'aveva prima di loro usato.

Dagli scritti del More balza fuori una luce vivissima, la quale, se fa splendere più che mai

le grandi verità cattoliche, ci fa anche vedere quel tesoro di bontà fosse rinchiuso nella mente e nel cuore dell'insigne umanista. L'anima di Tommaso More rifulge in quelle pagine, ed è per questo che egli non solo si fece ammirare come letterato, ma si fece stimare ed amare in sommo grado dai contemporanei. E quello che aggiunge un merito di più alla gloria del Beato si è la sua umiltà non mai smentita e da tutti riconosciuta. Anche quando egli salì in maggior fama, egli rimase semplice e modesto, e rimase tale perchè egli non dimenticò mai che l'ultimo fine dell'uomo non è la misera gloria di quaggiù, ma la felicità imperitura a cui siamo chiamati in seno a Dio. Il pensiero della morte, che egli aveva sempre presente, lo rendeva tetragono ad ogni sentimento di vanità o di orgoglio e faceva di lui il vero modello del grande scienziato cristiano.

V.

Lo stato dell'Inghilterra ai tempi di Tommaso More. - Lo Stato, la Chiesa, l'episcopato, gli Ordini monastici, il Parlamento.

Per dare un esatto giudizio sopra i fatti storici e sopra gli uomini, che vi ebbero parte, bisogna conoscere esattamente l'ambiente nel quale gli uomini vissero e si svolsero i fatti. E per ciò io credo opportuno, prima di parlare della vita pubblica di Tommaso More, di far conoscere quali fossero le condizioni politiche e religiose dell'Inghilterra ai tempi di Enrico VIII e quali fu-

rono le cause del despotismo tirannico di quel sovrano, che regnava sopra un paese, ove avevano da vari secoli vigore leggi liberali, che avrebbero dovuto rendere impossibile, non dirò la tirannide, ma ogni attentato contro la volontà del paese.

Errerebbe chi credesse che l'Inghilterra della prima metà del secolo XVI potesse anche da lontano paragonarsi alla possente nazione, che oggi regna sui mari e possiede sterminate colonie. Non solo l'Inghilterra, ai tempi di Enrico VIII, non era ricca nè forte come lo è oggi, ma era decaduta da quello che era stata nei tempi più gloriosi della dinastia dei Plantageneti, e la guerra delle due Rose¹ e le stragi cagionate dalle invasioni della peste avevano molto contribuito ad indebolirla. Uno storico autorevole così descrive l'Inghilterra dei tempi di Enrico VIII:

« Verso la fine del secolo XV, l'Inghilterra non era già più quel regno dei primi Plantageneti, che abbracciava quasi un terzo della Francia ed era pari alle più grandi potenze d'Europa; ed essa non era ancora quel paese, che, sotto l'abile e forte governo di Elisabetta, seppe accrescere le proprie risorse all'interno e profittare all'estero della debolezza e delle lotte dei suoi vicini. Le guerre civili l'avevano spossata fino all'esaurimento delle proprie forze. I suoi possedimenti all'estero le erano quasi tutti sfuggiti. La

¹ Detta così perchè i due rami della Casa reale, che guerreggiavano per avere il trono, il ramo d'York e quello di Lancastre, avevano entrambi per stemma una rosa: la rosa bianca e rossa. Dalla guerra civile fu detta guerra delle due rose.

le grandi verità cattoliche, ci fa anche vedere quel tesoro di bontà fosse rinchiuso nella mente e nel cuore dell'insigne umanista. L'anima di Tommaso More rifulge in quelle pagine, ed è per questo che egli non solo si fece ammirare come letterato, ma si fece stimare ed amare in sommo grado dai contemporanei. E quello che aggiunge un merito di più alla gloria del Beato si è la sua umiltà non mai smentita e da tutti riconosciuta. Anche quando egli salì in maggior fama, egli rimase semplice e modesto, e rimase tale perchè egli non dimenticò mai che l'ultimo fine dell'uomo non è la misera gloria di quaggiù, ma la felicità imperitura a cui siamo chiamati in seno a Dio. Il pensiero della morte, che egli aveva sempre presente, lo rendeva tetragono ad ogni sentimento di vanità o di orgoglio e faceva di lui il vero modello del grande scienziato cristiano.

V.

Lo stato dell'Inghilterra ai tempi di Tommaso More. - Lo Stato, la Chiesa, l'episcopato, gli Ordini monastici, il Parlamento.

Per dare un esatto giudizio sopra i fatti storici e sopra gli uomini, che vi ebbero parte, bisogna conoscere esattamente l'ambiente nel quale gli uomini vissero e si svolsero i fatti. E per ciò io credo opportuno, prima di parlare della vita pubblica di Tommaso More, di far conoscere quali fossero le condizioni politiche e religiose dell'Inghilterra ai tempi di Enrico VIII e quali fu-

rono le cause del despotismo tirannico di quel sovrano, che regnava sopra un paese, ove avevano da vari secoli vigore leggi liberali, che avrebbero dovuto rendere impossibile, non dirò la tirannide, ma ogni attentato contro la volontà del paese.

Errerebbe chi credesse che l'Inghilterra della prima metà del secolo XVI potesse anche da lontano paragonarsi alla possente nazione, che oggi regna sui mari e possiede sterminate colonie. Non solo l'Inghilterra, ai tempi di Enrico VIII, non era ricca nè forte come lo è oggi, ma era decaduta da quello che era stata nei tempi più gloriosi della dinastia dei Plantageneti, e la guerra delle due Rose¹ e le stragi cagionate dalle invasioni della peste avevano molto contribuito ad indebolirla. Uno storico autorevole così descrive l'Inghilterra dei tempi di Enrico VIII:

« Verso la fine del secolo XV, l'Inghilterra non era già più quel regno dei primi Plantageneti, che abbracciava quasi un terzo della Francia ed era pari alle più grandi potenze d'Europa; ed essa non era ancora quel paese, che, sotto l'abile e forte governo di Elisabetta, seppe accrescere le proprie risorse all'interno e profittare all'estero della debolezza e delle lotte dei suoi vicini. Le guerre civili l'avevano spossata fino all'esaurimento delle proprie forze. I suoi possedimenti all'estero le erano quasi tutti sfuggiti. La

¹ Detta così perchè i due rami della Casa reale, che guerreggiavano per avere il trono, il ramo d'York e quello di Lancaster, avevano entrambi per stemma una rosa: la rosa bianca e rossa. Dalla guerra civile fu detta *guerra delle due rose*.

sua popolazione era scarsa, proclive al disordine ed aveva perduto l'abitudine di agire; un reddito meschino, il tesoro vuoto, l'amministrazione nel più completo disordine mettevano nel più duro impaccio Enrico VII quando saliva al trono. Egli volle migliorare le condizioni del proprio regno e vi riuscì in buona parte. L'amministrazione riorganizzata ridivenne savia e stabile; la turbolenza dei baroni e cavalieri fu repressa; e tutti ubbidirono docilmente al potere regio. Pagati tutti quanti i debiti, alla sua morte, si trovò nel tesoro una notevole somma.

« Ma l'ingegno e l'energia non bastavano per trasformare un reame impoverito in un paese robusto e felice; il tempo mancò per una simile opera. Enrico VII non poté, in qualche anno, rialzare il commercio e l'industria, senza i quali un clima sfavorevole e la mediocrità del suolo ponevano l'Inghilterra nell'impossibilità di arricchirsi e di nutrire una popolazione numerosa. »

« Onde essa non aveva all'incirca che 3 milioni e mezzo di abitanti, durante la prima metà del secolo XVI; la Francia ne contava allora 14 milioni; e Carlo V poteva andare superbo dei suoi 60 milioni di sudditi solo in Europa. Anche gli Stati di un principe come Ferdinando d'Austria, anche la Repubblica veneta avevano una popolazione maggiore di quella dell'Inghilterra, senza parlare della Turchia, della Moscovia e della Polonia, che, in verità, non appartenevano all'Europa occidentale. »

« La capitale era in relazione con la poca importanza relativa del paese. Limitata all'Est dalla Torre e dalle Minorie, ed al Nord da Houndsditch

e dal muro di Londra, essa si estendeva all'Ovest fino alla prigione di Old Bailey; ma le case non avevano ordinariamente che due piani e molte erano circondate da giardini, ed anche da orti, come in vicinanza di Lottbury¹, ove Tommaso Cromwell coltivava peri e meli. Degli alberi coprivano della loro ombra una parte del suolo sul quale sorge oggi la Banca d'Inghilterra. Fuori della cinta della City (centro attuale di Londra), all'Est ed al Nord, non incontravate che giardini coperti d'alberi fruttiferi e scoperta campagna. Là ove adesso si agglomerano le case di Finsbury Circus e di Liverpool Street pascevano le greggi di bovi e di pecore. Dei piccoli sobborghi chiudevano, all'Ovest, Smithfield ed Holborn; e lungo lo Strand, la nobiltà aveva costruito le sue belle case in mezzo a vasti giardini. Alcune centinaia di case, raggruppate all'estremità meridionale del ponte di Londra, formavano Southwark, mentre che Westminster ne contava appena un migliaio. Secondo il giudizio più degno di fede, la popolazione era di 90 mila anime nella città e di 40 mila nei sobborghi. A quel tempo Parigi ne aveva più di 400 mila, e le due città di Milano e di Gand 250 mila ciascuna. Roma, Bruges, Venezia, Genova e Napoli erano più grandi di Londra, che pigliava posto fra le città di terzo ordine, come Lione, Siviglia, Firenze, Lubeca ed Anversa. Né la ricchezza, né l'ambizione, né le qualità proprie delle nazioni attive ed assidue al lavoro compensavano la debolezza numerica del-

¹ Rione di Londra, situato nella City, vicino alla Banca d'Inghilterra.

L'Inghilterra e, anche dal punto di vista del traffico, esse non la rendevano pari ai Paesi Bassi ed all'Italia settentrionale; essa non sopportava meglio il paragone con la Francia, la Germania o la Spagna. Era quasi esclusivamente un paese agricolo, con poca industria all'infuori dei diversi commerci, che provvedevano ai quotidiani bisogni del popolo. L'esportazione della lana, dei panni più comuni, dei cuoi, dello stagno e di qualche altro articolo davano un reddito medio di circa 400 mila lire sterline (10 milioni di lire italiane) per anno; le importazioni consistevano in vini, acciai, cera, stoffe di lana e tele di qualità fina e manifatture di ogni genere.

« Benché questo commercio fosse assai debole, degli stranieri lo facevano quasi per intero; negozianti anseatici dello Steelyard, commercianti italiani e dalmati di Lombard Street, i quali avevano inoltre riunito nelle loro mani - quasi fossero state un monopolio - le operazioni di banca. La maggior parte delle mercanzie inglesi viaggiavano sotto bandiera straniera »¹.

Queste condizioni non liete dell'Inghilterra avevano contribuito ad alterare la sua vita politica, facendola passare dal governo di una Monarchia temperata al governo prettamente assoluto. Vi erano, è vero, le Camere; ma esse non erano più indipendenti. Sotto pretesto di debellare per sempre le pretese feudali degli Ottimati o grandi signori discendenti dai conquistatori normanni dell'Inghilterra o saliti in alta fortuna dopo

¹ Vedi PAOLO FRIEDMANN, *Lady Anne Boleyn*, vol. I, Introduzione, pp. 2-3.

quel tempo, i sovrani avevano di fatto, se non di diritto, annullato molte delle prerogative della Camera dei Lords. Sotto Enrico VIII, per esempio, quando il Re voleva ottenere qualche cosa dai Lords, egli non faceva convocare che quelli fra costoro che aveva con lusinghe o con minacce guadagnati alla propria causa. Gli altri o non erano chiamati alla seduta o, se ricevevano l'invito, non tardavano a ricevere un ordine del Re, che vietava loro di andare alla Camera e li minacciava di gravissime pene se disobbedivano. Le minacce erano inique, le pene erano illegali, arbitrario, mostruose, ma siccome nessuno osava opporsi all'usurpazione dei poteri del Parlamento per parte del sovrano, così accadeva che tutti tremavano dinanzi al Re, sapendo che era capace di tradurre in atto le sue minacce, e che poteva farlo liberamente poiché la Camera dei Lords, asservita come era, mai non avrebbe osato di mettersi in opposizione col Sovrano facendo valere i propri diritti e quelli del paese.

Quanto alla Camera dei Comuni, essa non rappresentava più la volontà nazionale, poiché le fonti, che le davano la vita, vale a dire le elezioni, erano inquinate. Il Re mandava ordine ai suoi agenti nei vari collegi elettorali di fare eleggere i candidati, che aveva scelti, ed era ben raro, anzi era quasi impossibile che i regi candidati non fossero eletti.

Questo spiega il servilismo del Parlamento di fronte agli atti mostruosi della tirannide di Enrico VIII. Le istituzioni liberali c'erano; ma nella pratica erano annullate dalle usurpazioni del Sovrano, il quale si valeva del Parlamento per in-

gannare il mondo e far credere che l'Inghilterra approvasse il suo divorzio, lo scisma, le persecuzioni religiose, gli atti di ferocia e le sacrileghe ladrerie a cui si abbandonò dopo aver fatto sedere sul trono una ignobile concubina.

Quanto alle condizioni in cui si trovavano il clero e gli Ordini monastici d'Inghilterra, un dotto benedettino inglese così le descrive:

« Al tempo di Enrico VIII tutto concorreva, dal punto di vista politico e sociale, a caricare l'atmosfera dell'Inghilterra di nubi procellose e minacciose per la Chiesa. E da prima è quasi certo che il paese non si era ancora rimesso dalle conseguenze di quella terribile visita di Dio, che si chiamò la *peste nera* e che devastò l'Europa alla metà del secolo XIV. Cento cinquanta anni erano passati da quel tempo, eppure tali erano state le rovine prodotte da quella calamità e dai torbidi, che l'accompagnavano, che allorché Enrico VIII salì al trono la nazione soffriva ancora delle conseguenze della grande malattia. Potevano forse le cose andare diversamente, quando in un solo anno - 1348-49 - circa la metà della popolazione totale dell'Inghilterra era perita?... »

« Il clero fu colpito dalla mortalità in modo non minore delle altre classi. Nella diocesi di Norwich, durante un solo anno, si registrò la nomina di 863 sacerdoti a delle parrocchie rimaste vacanti per la morte di quelli che le occupavano, ed i membri del clero morivano così presto che si era costretti di prendere per curati di parrocchie un buon numero di giovani che non erano ancora che chierici tonsurati... »

« Si è stimato che i due terzi circa del clero inglese rimasero vittime della peste.

« Gli Ordini monastici soffrirono se è possibile, in modo anche più crudele, poichè la mortalità si accresceva nei luoghi ove un gran numero di persone vivevano insieme... »

« Un simile stato di cose, dovunque lo stesso in Inghilterra, produsse una crisi fra padroni ed operai e generò una rivoluzione nei metodi di coltivazione del suolo. I nobili ed i monasteri non potevano più condurre i propri beni secondo l'antico sistema. I vassalli legati al suolo in modo permanente scomparirono ed il sistema moderno di locazione fu messo in vigore. I risultati di questo cambiamento furono molto grandi. Il contadino proprietario divenne l'eccezione; la popolazione si staccò dal suolo e non fu più unita dai legami di altri tempi ai signori della terra. Questo fatto condusse lentamente, ma in modo sicuro alla distruzione della potenza dei nobili ed all'aumento di quella del sovrano, onde, ai tempi di Enrico VIII, il re d'Inghilterra divenne in realtà un despota. »

« È facile di dimostrare che, al secolo XVI, il paese non si era ancora rimesso dalle conseguenze del flagello. Le leggi, che furono pubblicate nei primi anni del regno di Enrico VIII per la ricostruzione delle città ed il restauro delle strade e delle case, mostrano bene che queste conseguenze erano ancora visibili e che il bisogno di case nuove cominciava a farsi sentire. Gli ambasciatori di Venezia, che descrivono le città inglesi con le loro strade cadenti e numerosi spazi vuoti e che fanno menzione della rarità degli abitanti in tutto il paese, chiaramente mostrano que-

sto triste stato; ma la causa di esso risaliva ad un secolo e mezzo prima.

« L'epidemia del 1349 fu quasi un disastro per la Chiesa. Oltre alla miseria ed alla rovina prodotte dallo spopolamento delle terre e dalla diminuzione delle decime, che ne fu la conseguenza, la scomparsa subitanea di un grande numero di membri del clero ruppe per forza la catena delle migliori tradizioni, degli usi e dell'insegnamento religioso. Inoltre la necessità, che costrinse i vescovi ad affidare le parrocchie vacanti a degli ecclesiastici giovani e privi di esperienza, se non realmente ignoranti, produsse dei risultati di cui le generazioni successive si risentirono ancora per lungo spazio di tempo. Le case religiose, esse pure, soffrirono molto: non solo la loro principale fonte di reddito era distrutta, in seguito al deprezzamento, che subì il valore delle loro terre, ma esse non potevano più trovare degli operai per soffiarle e per sostituire i fittaiuoli uccisi dalla peste. Peggio ancora: il numero dei monaci era così ridotto che l'adempimento assiduo dei loro doveri religiosi e degli obblighi imposti dalle regole del chiostro diveniva per essi difficile e spesso quasi impossibile. Dal punto di vista del numero e molto probabilmente anche della disciplina, le differenti comunità religiose non avevano ancora, all'epoca della loro soppressione definitiva (sotto Enrico VIII), ripreso il terreno perduto durante l'anno della peste nera... »

« In mezzo alle convulsioni di una così grande crisi sociale, la Chiesa aveva una missione importante da compiere. Il clero del secolo XVI, ciò non è ormai dubbio, era poco fatto per lottare

contro le forze della rivoluzione, per calmare l'irrequieta agitazione di quel tempo e resistere alla marea delle innovazioni, che sempre saliva. Il clero, per la sua stessa costituzione, non si trovava in armonia con l'ambiente contemporaneo. Nei giorni in cui la forza passava sopra al diritto, ed in cui la tirannide delle armi era la padrona assoluta del mondo, i lavori della pace ai quali il clero, in virtù della sua sacra vocazione, era obbligato a consacrarsi, provocarono l'opposizione ostile e violenta del partito, che giungeva al potere. I vescovi, salvo onorevoli eccezioni, erano semplici funzionari della Corte, che ricevevano una pensione fornita dai redditi ecclesiastici. Essi occupavano quegli alti posti piuttosto pel favore speciale del Re che in ragione delle loro attitudini a vigiliare al bene spirituale delle loro diocesi. E perciò appare come una cosa abbastanza naturale che essi non abbiano preso grande cura della loro missione. Troppo spesso anche la gestione di tale o di tale altra diocesi era considerata come un temporaneo provvedimento e come pegno di una nomina ad un altro saggio episcopale più vantaggioso dal punto di vista pecuniario o sociale. Onde i vescovi, mettendo le loro speranze in futuri favori, si adoperavano spesso con tutte le loro forze a conquistare la promozione promessa od aspettata, piuttosto che a dirigere la loro diocesi attuale¹.

¹ Nel 1511, per esempio, il vescovo di Bath ed Wells era un antico vescovo di Hereford; il vescovo di Chichester era stato trasferito da Saint David; il vescovo Audley aveva occupato, l'una dopo l'altra, le sedi di Rochester e di Hereford ed era allora a Salisbury; il vescovo di

Questa caccia agli impieghi tratteneva molto i "Lords spirituali" a Corte: dovevano acquistare e conservare abbastanza credito per far valere le loro pretese alla promozione. I loro occhi erano rivolti verso il Re e non già verso la Chiesa. Essi si occupavano più dell'acquisto secondario della prosperità e potenza temporale che degli obblighi e doveri spirituali della missione episcopale.

« Del pari, in molti casi, il vescovo di una grande diocesi era occupato a dirigere gli affari secolari dello Stato. Forse anche i servizi di questo genere gli erano pagati coi redditi della sua mensa diocesana. E dal Re che tutti aspettavano il premio e tutti si aggrappavano al potere regio fino a tanto che rimaneva una speranza di ottenere favori »¹.

A queste notizie ne aggiungerò altre che completeranno il quadro e spiegheranno anche meglio i motivi, che fecero sì che il clero inglese fosse così docile verso un sovrano impopolare quale era Enrico VIII, rendendogli facile l'introduzione in Inghilterra di uno scisma inviso alla maggioranza del popolo inglese.

« Il clero inglese, dice il Friedmann, si divideva allora in due classi di condizioni molto differenti e che avevano poca affezione l'una per l'altra. Il clero inferiore o parrocchiale, i cui membri, quasi tutti ignoranti e semplici, preteu-

Lincoln era stato a Lichfield; il vescovo Fitzjames, trasferito nella sua vecchiaia a Londra, era stato prima a Rochester e a Chichester. Fox era stato vescovo d'Exeter, di Bath e Wells, di Durham e di Winchester.

¹ Vedi Dom GASQUET, O. S. B., *Henri VIII et les Monastères Anglais*. Introduzione, pp. 2-18, *passim*.

devano di rado di uscire dalla loro mediocrità, viveva in mezzo al popolo, sopra un piede di eguaglianza coi piccoli fittaiuoli e coi piccoli proprietari, ma in uno stato di marcata inferiorità di fronte alla buona borghesia. I redditi annui di questi sacerdoti variavano da 10 a 20 lire sterline²; essi supplivano all'insufficienza di questi mezzi con scarsi incerti di elemosine di messe e di doni. L'interesse, che essi portavano agli affari del loro tempo, non oltrepassava di molto i confini della loro parrocchia. La politica non li distraeva che a rari intervalli dalle giornaliere occupazioni del sacerdozio, limitate alla celebrazione puntuale dei divini uffici ed all'amministrazione dei sacramenti.

« Il clero regolare, abbastanza numeroso, aveva maggiore importanza. Come il clero parrocchiale, esso proveniva in maggioranza dalle classi più oscure della società; ed, individualmente, i suoi membri non si distinguevano sensibilmente dai loro compagni di origine. Ma un monastero, ancorché popolato di monaci sprovvisti di buona istruzione anche elementare, godeva come collettività di una notevole influenza. I monaci erano per lo più dei proprietari fondiari, che davano lavoro a numerosi operai e che avevano molti servi. Molti avevano alcune cognizioni di medicina. Ad essi si affidavano, come deposito, dei documenti e degli oggetti di valore. Inoltre vari Ordini monastici si consacravano alla predicazione, ed i loro religiosi passavano da pul-

² 250 a 500 lire italiane. Va notato però che il danaro aveva allora un valore molto maggiore di adesso.

pito in pulpito a tenere il posto dei preti secolari, molti dei quali non sapevano fare una predica: infatti non si sarebbero trovati nel 1534, in tutta l'arcidiocesi d'York, che dodici soli sacerdoti di parrocchie capaci di predicare¹. E ciò accadeva mentre che fra i frati vari oratori avevano un vero talento, ed i fedeli profitavano avidamente dell'occasione di ascoltarli. Per tutti questi motivi, il clero regolare era in una posizione molto superiore a quella del clero parrocchiale; ed esso si valeva della sua potenza per raggiungere ogni fine, compreso il fine politico.

« I Vescovi, decani ed arcidiaconi non si curavano di mostrare la qualità, che il loro stato supponeva.... Vediamo per quale via vescovi, decani ed arcidiaconi si elevavano alla loro alta dignità. Il giovane privo di buona nascita e di fortuna, ma gonfio d'ambizione, che non voleva essere soldato, non vedeva aperte dinanzi a sé che due strade: quella del sacerdozio e quella della magistratura. La Chiesa offriva prospettive assai più atte a sedurlo; essa lasciava libero il campo alle più svariate attitudini; e colui che per scarsità di mezzi era distolto dal pensiero di fondare una famiglia, faceva poco caso del solo legame dello stato sacerdotale: l'osservanza del celibato. Chi poteva leggere, scrivere, fare correntemente i conti, tenere dei registri e tradurre il cattivo latino delle carte legali non tardava a trovare impiego e protezione in qualche grande casa; là, sotto il titolo di cappellano, egli

¹ *Record office*. Relations of Edoardo Lea, arcivescovo di York, cancellario R. n. 60.

si occupava la domenica a dire la messa ed i giorni feriali a tenere in ordine i suoi registri, a scrivere le lettere ed a fungere da maestro di casa e da uomo d'affari. Se poi egli entrava al servizio di qualche persona influente o di un funzionario di alto grado, egli poteva prontamente ottenere un vescovado. Egli si procacciava da prima la fiducia del proprio padrone, che gli affidava ben presto la gestione dei suoi più importanti affari; egli si assicurava la benevolenza e la stima dei grandi coi quali egli si trovava a contatto; e se qualche buona fortuna lo conduceva fino alla cappella del primo ministro del Re, egli non vi restava a lungo senza ottenere un decanato od una buona parrocchia, che egli non visitava mai e di cui abbandonava la cura ad un sacerdote mediante uno stipendio di 10 lire sterline all'anno. Poi egli era forse mandato in missione all'estero, oppure diventava segretario del Re, giudice della Corte ecclesiastica o qualche cosa, che equivaleva a questi posti. Per tal maniera le sue rendite ecclesiastiche, accresciute dagli emolumenti e profitti della sua carica ufficiale, gli permettevano larga e buona vita. Dopo un certo numero d'anni e di servizi più intelligenti che scrupolosi, egli si vedeva vicino ad ottenere il vescovado: alla prima vacanza di una sede accettabile, il sovrano, facendo uso del proprio quasi diritto di elezione, nominava il proprio protetto; il Papa dava la ratifica senza osservazioni a questa degna promozione, ed ecco il buon funzionario consacrato vescovo. Giunto a questo alto grado, che aumentava di molto i propri redditi, il prelado non cessava di rendere dei servizi

puramente politici. Più di un vescovo rimaneva fino alla fine della sua vita un semplice funzionario regio, perfettamente estraneo alle cure della propria diocesi. E questa condotta era cagionata da eccellenti motivi, dei quali il primo era l'ineguaglianza dei benefici episcopali: per esempio un vescovo di Saint-Asaph, di Saint-David o di Llandaff godeva appena di un'annua rendita di 300 lire sterline (circa 7500 lire della nostra moneta attuale italiana), ed aspirava naturalmente al Vescovado d'Ely, di Winchester o di Durham, la cui rendita si elevava a 3000 sterline annue (circa 75 mila lire dell'attuale moneta italiana). In secondo luogo il Re si riservava generalmente una parte dei redditi del vescovato, che concedeva, per farne delle pensioni, alle proprie creature. Se coloro che godevano il beneficio di queste liberalità venivano a morire o ad ottenere un'altra sicurezza, il prelato tentava di tenere per sé il danaro, che ad essi più non era pagato; ma egli non raggiungeva lo scopo che se il Re era contento di lui. L'interesse del Vescovo era dunque di servire e di contentare il sovrano, dispensatore di simili vantaggi, piuttosto che la Chiesa, che non poteva dargli nulla. Anche il cappello cardinalizio non era concesso che dietro la raccomandazione del Re.

« Ed era solo quando la fecondità del suo ingegno era esaurita, quando la sua salute era gravemente compromessa e la sua vita era divenuta inutile al Re che un Vescovo aveva la libertà di occuparsi della propria diocesi e di ritirarsi per una parte dell'anno. Estraneo per tanto tempo ai propri preti, alla loro vita, alle loro aspira-

zioni, egli più non giungeva a capire il loro carattere nè a meritare la loro fiducia. Se egli, a lungo andare, faceva tanto da prender cura della propria missione spirituale, egli si urtava contro abusi più vivaci delle sue riforme; poichè era certo che i cambiamenti, che egli avrebbe potuto introdurre, non potevano sopravvivergli. Alla sua morte, si nominava un nuovo vescovo non residente; e la diocesi, abbandonata di nuovo per molti anni a sè stessa, riprendeva la regola antica dei suoi usi buoni o cattivi.

« Nel 1530, quattro sedi episcopali d'Inghilterra, quelle di Salisbury, di Hereford, di Worcester e di Llandaff erano in mano di vescovi non residenti, che si contentavano di riscuoterne le rendite. Tutti gli altri capi di diocesi, salvo tre eccezioni, erano od erano stati funzionari regi. La metà dei decanati ed arcidiaconati erano del pari nelle mani di funzionari »¹.

Da queste lunghe, ma non inutili, citazioni risulta chiaro che, ai tempi di Tommaso More, tanto la vita civile quanto la vita religiosa dell'Inghilterra erano profondamente inquinate. Alle libertà antiche era subentrato il despotismo, perchè deputati, signori e prelati non avevano più coscienza dei loro diritti e dei loro doveri. Onde il regno della burocrazia regia, dei funzionari era venuto su e si era fatto forte e della protezione del Re e del servilismo del Parlamento e del clero. I caratteri si erano abbassati e ciò spiega il perchè Enrico VIII potè tanto e tanto abusare

¹ Vedi PAUL FRIEDMANN, *Lady Anne Boleyn*, vol. I, capo IV, pp. 155-161.

della propria autorità senza incontrare altra resistenza all'infuori di quella di pochi uomini forti e virtuosi fra i quali primeggia il nostro Beato.

VI.

**Tommaso More ministro di Enrico VIII
e Cancelliere d'Inghilterra.**

La vita politica di Tommaso More durò quindici anni. Egli era già uno dei cittadini più illustri d'Inghilterra; celebre come avvocato, egli era beniviso dal popolo, che conosceva la sua probità ed il suo disinteresse. L'opera sua era richiesta da tanti clienti che il suo studio legale, secondo il parere del Roper, non gli fruttava meno di centomila lire della nostra attuale moneta italiana. Questa ricchezza era venuta spontaneamente a lui, poichè era noto che, non solo egli difendeva gratuitamente i poveri e li soccorreva senza risparmio, ma che, anche di fronte alle persone agiate o ricche, egli non faceva mai mercato dell'opera propria.

Enrico VIII, che conosceva il valore intellettuale e morale del grande giuriconsulto, cercò di averlo per consigliere, ma il More fece ogni sforzo per allontanare da sè l'amaro calice del potere. Per qualche tempo egli poté ancora rimanere in disparte; ma, nel 1513, furono tali e tante le pressioni del Re, che egli dovette cedere ed accettare il posto di membro del Privato Consiglio, il che equivaleva al posto di ministro. Tre anni dopo, Enrico VIII volle manifestargli la pro-

pria soddisfazione pei servigi, che egli gli rendeva, e lo nominò cavaliere, il che dava al More il titolo di sir.

Benchè la nequizia di Enrico VIII non si sia manifestata che molti anni dopo, pure fino dai primi giorni del suo nefasto regno, egli aveva dato prove chiarissime della propria slealtà. Il 29 giugno 1500, giorno della sua incoronazione e di quella della regina Caterina, Enrico VIII aveva prestato giuramento dinanzi all'Arcivescovo di Canterbury, primate d'Inghilterra, dottor Warham. Egli non aveva allora che diciotto anni, eppure ecco quello di che si mostrò già capace:

« Enrico, narra Alberto du Boys, mostrò, fino da quel tempo, che egli aveva in realtà pochi scrupoli, e che egli credeva di avere il diritto di aggiungere, posteriormente, ai più solenni giuramenti da lui prestati delle spiegazioni più o meno restrittive.

« Infatti egli aveva giurato pubblicamente ed in ginocchio, dinanzi all'Arcivescovo di Canterbury, che egli avrebbe mantenuto le libertà della Chiesa, garantite dagli antichi re d'Inghilterra, e nel processo verbale del prestato giuramento, che egli andò a firmare segretamente nella sagrestia, egli aggiunse: « per quanto non pregiudicheranno « in nulla la mia giurisdizione e la mia dignità « regale ».

« Egli ha promesso di mantenere la pace fra la Santa Chiesa, il clero ed il popolo: egli spiega il senso di questa promessa, correggendo così la formula di cui si è servito: « Io giuro di lavorare all'unione del popolo e del clero, sotto la « dominazione regia ».

« Egli ha giurato di far rispettare le leggi del regno. « senza pregiudizio, aggiunge egli, dei « diritti della sua corona o della sua dignità imperiale ».

« Queste interpolazioni clandestine ¹, che niuno potrebbe giustificare, danno testimonianza della eccessiva preoccupazione di Enrico pel mantenimento delle sue prerogative e, diciamolo francamente, della sua autorità assoluta, che egli intendeva davvero di far prevalere, se occorreva, sulle libertà del regno e su quelle della Chiesa.

« Si è sorpresi di questa fredda maturità e di questa previdenza politica in un re di diciotto anni, ed uno si chiede, con una specie di spavento, dove egli aveva attinto l'idea di questo modo di fare machiavellico, prima anche della pubblicazione delle opere di Niccolò Machiavelli » ².

Ben diverso era Tommaso More, che, anche in politica, professava la massima evangelica: *Est cet. non non*. E davvero non si capisce come per tanti anni abbiano potuto collaborare assieme un sovrano così pronto a mentire ed un ministro così onesto e leale. Ma la storia presenta problemi ben più ardui di questo, e la fedele cooperazione prestata dal More ad Enrico VIII si spiega assai facilmente ove si rifletta che il nostro Beato non andò già al potere per servire la

¹ L'Anon., nella sua *Storia di Enrico VIII*, ha fatto autografare questo processo verbale con le interpolazioni, che furono misteriosamente scritte dal Re in una camera vicina alla sagrestia della chiesa di Westminster.

² Vedi *Alenat du Bois, Catherine d'Aragon et les origines du schisme anglican*, Parte Prima, Capo vi, pp. 90 e 91.

propria ambizione, ma per lavorare assiduamente per il bene del proprio paese, od almeno per impedire il molto male, che altri tentavano di fare.

Del resto non solo il More, ma anche molti altri valentuomini, e perfino il Fisher, il santo vescovo di Rochester, martirizzato dal Re il 22 giugno 1535, quindici giorni prima del martirio di Tommaso More, avevano per Enrico VIII, prima del suo divorzio, non solo affetto e devozione, ma anche la più grande stima, tanta era stata la cura di quel sovrano nel dissimulare le sue cattive tendenze a quegli uomini dei quali egli conosceva il credito e le virtù e che voleva tenersi amici.

È certo poi che Enrico VIII ebbe per lunghi anni grande e sincera affezione tanto pel More quanto pel Fisher, e la fiducia, che egli mostrò loro, dovette certamente contribuire a riempire l'animo di questi valentuomini di molte illusioni sul conto del loro sovrano.

Divenuto ministro del Re, Tommaso More fu costretto a vivere continuamente a Corte, il che doveva costare molto ad un uomo abituato come lui a consuetudini semplici, ad una austerità poco comune ai suoi tempi, all'amore della propria casa, ove regnava concordia e geniale allegria, ma ove non era ammesso il lusso.

Tommaso More, che mortificava il proprio corpo col cilicio, soffriva nel vedere l'immoralità e la venalità regnare sovrane alla Corte di un Re, che egli sinceramente amava e che avrebbe voluto guidare sugli stretti e difficili sentieri della virtù. Quello che fosse la Corte d'Inghilterra ai tempi di Enrico VIII è presto detto. Il Re, colto,

leggero e debole, ma, come dissi, pochissimo sincero, si era circondato di giovani dissoluti, che con lui menavano vita spensierata ed immorale, ed intrigavano per sopraffarsi e salire, senza far caso dei mezzi messi in opera per soddisfare la loro ambizione e la sete inestinguibile di denaro e di piaceri. Accanto ai cortigiani, sempre pronti alla più abietta adulazione, vi era il governo, che stava tutto nelle mani del cardinale Wolsey, arcivescovo d'York.

Figlio del popolo, venuto su per merito proprio, per l'acutezza dell'ingegno e la tenace perseveranza nel lavoro, il Wolsey aveva salito tutti i gradini della gerarchia ecclesiastica e della politica grazie alla fiducia, che egli aveva saputo ispirare al proprio sovrano. E siccome Enrico VIII non lavorava volentieri e preferiva di gran lunga gli spassi alle cure dello Stato, accadde che s'innamorò di un funzionario, che lavorava per due e che gli risparmiava ogni fatica. Onde il Wolsey, diventato primo ministro e Cancelliere d'Inghilterra, fu per molti anni un vero vicere, una specie di dittatore, che teneva in mano le chiavi del cuore di Sua Maestà.

Fu col Wolsey che il More ebbe a fare durante il lungo spazio di dieci anni quando furono entrambi ministri di Enrico VIII. Alcuni scrittori troppo zelanti hanno voluto sostenere che il More aveva una vera avversione pel cardinale, perchè lo stimava poco e lo teneva per un uomo mondano e poco scrupoloso. Invece i documenti provano che il nostro Beato aveva amicizia pel Wolsey e manteneva con lui ottime relazioni. Vi sono delle lettere da lui scritte al cardinale nelle

quali egli, non solo fa l'elogio delle cose buone fatte dal celebre ministro di Enrico VIII, ma non è neppure avaro di quei complimenti dei quali il Wolsey era ghiotto. Nè si dica che questo è uno scandalo o che Tommaso More mancava di sincerità, poichè egli non lodò mai cose meno che oneste e se fu largo di espressioni di ossequio, fu unicamente per tenersi da conto quell'uomo influentissimo ed averlo amico per valersene pel bene del proprio paese e per impedire il molto male, che altri voleva fare. In una parola, adulatore Tommaso More non lo fu mai, come non fu mai seguace di quello che oggi chiamano *opportunismo*; ma ciò non toglie che egli fosse un abile uomo di Stato e, come tale, che egli sapesse tener da conto la stima e la fiducia di colui che tutto poteva nel governo e nella politica inglese di quel tempo.

Certamente il More era conscio delle debolezze del cardinale e le deplorava, come non poteva approvare la sua mancanza di scrupoli; ma tutto ciò non valeva però a distruggere i molti meriti di lui e certe sue buone qualità, poichè al Wolsey si può benissimo applicare il detto: *sunt bona mixta malis*. Del resto uno storico distintissimo, severo censore degli errori, delle colpe ed anche delle debolezze del Wolsey, Alberto du Boys, parlando dell'opera del Cardinale, così si esprime:

« Quando Enrico VIII ebbe perduto il Wolsey, gli mancò il freno moderatore, che aveva sempre trattenuto le sue passioni entro certi limiti. Onde egli non fu più lo stesso uomo dopo la disgrazia e la morte di questo eminente uomo

di Stato. La seconda parte del suo regno non rassomiglia affatto alla prima. Egli divenne, pei suoi capricci e le sue crudeltà, lo spavento dei propri sudditi, il flagello della Chiesa e lo scandalo dell'Europa.

« D'altra parte quando si cadde da un ministro come il Wolsey ad uomini quali il Norfolk, il Suffolk, il Cromwell, il Gardiner¹, il Cranmer, si sentì che la politica dell'Inghilterra si abbassava di vari gradi, e si vide declinare, almeno per qualche tempo, la prosperità interna di quella nazione e la sua grandezza di fronte agli altri popoli »².

Tommaso More, che non era opportunista, vedeva benissimo il male, che lo spirito mondano e poco scrupoloso del Wolsey faceva, ma vedeva anche quello che il cardinale impediva, e siccome egli prevedeva che la caduta del Cardinale avrebbe buttato il potere in mano a gente inetta, corrotta o disonesta, egli preferiva che la somma delle cose rimanesse affidata all'Arcivescovo d'York.

Con Enrico VIII le relazioni del More furono ottime fino a tanto che il tremendo conflitto cagionato dallo scisma non ebbe gettato il Re nell'abisso del disonore e della più feroce ed obbrobriciosa tirannide; Enrico VIII stimava altamente le grandi virtù di Tommaso More ed aveva alto

¹ Il du Boys parla della condotta del dott. Gardiner, vescovo di Winchester, ai tempi di Enrico VIII. Il prelado seppe amandarsi poi ed ebbe molta parte nel ristabilimento del cattolicesimo in Inghilterra sotto la regina Maria.

² Vedi ALBERT DE BOTS, *Catherine d'Aragon*, Paris seconda, Capo XVI, pp. 372-373.

concetto del suo sapere e del suo fine tatto. Lo mandò più volte ambasciatore all'estero per sistemare gravi ed urgenti affari e tanto il Re quanto il ministro Wolsey non ebbero che a lodarsi dell'opera del giovane uomo di Stato.

Quando Enrico VIII scrisse la sua celebre opera contro Martino Lutero ed in difesa della fede cattolica, egli consultò spesso Tommaso More.

Vi fu anzi chi asserì che l'*Assertio septem Sacramentorum adversus Martinum Lutherum* era opera di Tommaso More, ma questa affermazione è contraddetta dai più autorevoli storici. Enrico VIII aveva larga cultura teologica ed egli era capacissimo di scrivere un libro come quello che gli fruttò il titolo di *Defensor fidei* datogli da Leone X, titolo che i sovrani inglesi portano ancora, sebbene la fede cattolica l'abbiano da un pezzo messa da parte.

Del resto il More non approvò interamente le teorie di Enrico VIII. Egli consigliò al Re di moderare la sua tesi sul potere pontificio, sbrandogli che Enrico VIII ne esagerasse l'estensione. È curioso il notare che il futuro martire della fede invitava colui che questa fede doveva poi rinnegare per abbandonarsi ad una brutta passione, a temperare uno zelo troppo vivo a favore di una causa santa. Ma il Re passò oltre senza ascoltare il More che, scherzando, lo minacciava dei rigori sanciti dalle leggi, votate dal Parlamento, sotto Edoardo I, contro gli *abusi del potere papale* ed i sostenitori di questi *abusi*³.

³ Vedi AUDIN, *Storia di Enrico VIII*, vol. I, p. 264.

Intorno alle relazioni fra Tommaso More ed Enrico VIII mi pare prezzo dell'opera il citare queste pagine di Enrico Brémond:

« Noi tocchiamo qua ad uno dei tratti più curiosi di questa fisionomia di cortigiano. Si è detto del More, e credo con giustizia, che sua figlia Margherita era stata l'unica passione della sua vita. Ma io mi chieggo se un'altra persona, lo stesso re Enrico, non ebbe pure un posto a parte nel cuore fedele di lui e se quando, dopo i primi colloqui col sovrano, il More consentì a mettersi interamente a suo servizio, egli non ubbidiva alquanto all'impulso di un rispettoso affetto. La cosa non ci dà motivo di sorpresa se ci ricordiamo del vero fascino, che il Re esercitò a lungo sugli uomini i più eminenti, che lo circondavano. « Mai, scrive il Brewer, mai ministri non si consacrarono ad un sovrano con la mente ed il cuore, col corpo e l'anima, con più intensa devozione... Si desiderava una lusinghiera parola di lui come un affamato brama un pezzo di pane. « Se Enrico fosse stato il monarca volontario, testardo, egoista, che talvolta ci hanno dipinto, il culto personale e fervente, che ebbero per lui uomini come il Wolsey, il Cromwell, il More, il Gardiner... sarebbe uno dei paradossi più inintelligibili della storia ».

« Il Re è così affabile, diceva il More, così cortese verso tutti che ognuno s'immagina di essere il suo favorito. È quello che accade alle mogli dei borghesi di Londra, che si perduscono che la Vergine della Torre sorride loro in modo speciale quando pregano dinanzi a lei ».

« L'osservazione ci viene da una mente avveduta e che non corre molto presto verso gli eccessi della fiducia. A dir vero, non pare che il More si sia fatto a lungo illusione intorno alla durata del favore regio. Noi lo sentiremo presto manifestare liberamente in proposito il proprio pensiero al suo genero Roper, ma ciò non toglie che egli sia stato affascinato.

« Come il Re si diverte spesso a rimproverarmelo, scriveva egli al Fisher, io sono venuto a Corte assolutamente contro la mia volontà, - e non mi sento al mio posto. Eppure tale è la virtù e la scienza del Re ed il suo quotidiano progresso nell'una e nell'altra che più io lo vedo crescere in queste qualità regali e meno penso mi riesca la vita del cortigiano ».

« Il Roper ci ha lasciato l'indimenticabile e classico racconto di questa lunga intimità fra Enrico VIII e Tommaso More.

« I giorni di festa, dice egli, quando il Re aveva finito le proprie devozioni, egli lo faceva venire nei suoi appartamenti privati e là, seduti tutti e due, essi discutevano di astronomia, di geografia, di teologia e di altre scienze e talvolta anche degli affari del regno. Certe notti egli lo conduceva sul terrazzo per studiare con lui le differenze, il corso ed il movimento delle stelle e dei pianeti. E siccome il More era di umore allegro, il Re e la Regina, dopo cenare e qualche volta anche mentre erano a tavola, lo mandavano a prendere perchè li divertisse. « Ma quando egli si avvide che si pigliava talmente gusto alla sua conversazione che in

« tutto un mese egli appena poteva fuggire una volta o due per ritrorarsi con la propria moglie e coi diletteggissimi figli, si mise a contraffare la propria natura e ad astenersi poco a poco dalla sua ordinaria giovialità... »

« Era tanto il piacere che gli procacciava la sua compagnia che il Re arrivava talvolta improvvisamente e sorprendevasi Sir Tommaso More nella sua casa di Chelsea per passare allegramente il tempo con lui. Un giorno, senza essere aspettato, egli venne ad invitarci a pranzo e dopo il pasto egli passeggiò con lui nel giardino ».

« Dalle finestre tutta la famiglia seguiva con riconoscente ammirazione i minimi gesti dei due che passeggiavano... »

« Si tratti di Napoleone o di Enrico VIII, è sempre lo stesso istinto di leale sudditanza (*loyalisme*), che i peggiori delitti dei tiranni non possono soffocare nel cuore dei sudditi fedeli. »

Molto tempo dopo, il Roper non aveva ancora potuto dimenticare che per tutta l'ora, che durò questa intima conversazione, il Re, di statura più alto del More, passava il braccio attorno al collo del suo amico. « Ed io, aggiunge egli, non appena Sua Altezza fu partita, dissi a Sir Tommaso More: - Come siete fortunato, poichè il Re si trattiene con voi così familiarmente. Non l'ho mai visto usare modi simili con nessuno, salvo col cardinale (Wolsey) col quale Sua Altezza passeggiò un giorno a braccetto. - Dio sia ringraziato, mi rispose egli, io trovo che in verità il Re è per me un buon padrone e che mi mostra maggiore affetto che a qualunque altro

« suddito del regno. Però, figlio mio, posso dirti che non v'è ragione di andarne così superbo. Poichè, se la mia testa potesse comparargli una fortezza di Francia, - si era allora in guerra con questo paese - essa non tarderebbe a cadere ».

« Questi ricordi del tempo nel quale il More entrò più innanzi nell'amicizia del proprio Re, ci servono essi stessi a capire quanto l'azione politica del futuro Cancelliere fu sempre ristretta e poco saliente. Uomo arguto nel conversare al quale si chiede un'ora di colta distrazione, uomo onesto di cui uno si vanta di avere l'affezione, letterato e dotto, che uno consulta sul cammino delle stelle, o sul modo di rispondere alle obiezioni di Martino Lutero, More ha avuto tutti questi uffici presso Enrico VIII, ma non ha avuto che questi. »

« Se il nome del More, dice il Padre Bridgett, non è più in luce nel corso di anni, che sono di tanta importanza nella storia d'Inghilterra, ciò è dovuto sopra tutto alla sua mancanza di ambizione ». Un simile elogio non mi pare di tal natura da accrescere la fama del nostro Beato. Infatti, chiamato di buon grado o malvolentieri a dirigere gli affari dello Stato, l'ambizione sarebbe stata per lui un dovere, intendo con ciò l'ambizione di dirigere verso il maggior bene la potenza sovrana. Ma un tale pensiero era proibito ad un ministro di Enrico VIII. Il More non ebbe agio di recusare una autorità, che non gli fu mai offerta. Re assoluto in tutta la forza della parola, Enrico non soffiava attorno a sè che dei consiglieri, dei segretari e degli adulatori. Lo stesso regno del Wolsey fu molto più cortio di

quello che vari storici se lo immaginano ed il cardinale portò spesso da solo la responsabilità di disposizioni impopolari, che partivano segretamente da persona più alta »¹.

Se il lettore si meravigliasse di questi apprezzamenti del Brémont, io potrei rispondergli citandogli quanto scrive uno storico inglese, il Gairdner, il quale afferma che, nei primi anni del regno di Enrico VIII il popolo era persuasissimo che il Re non potesse mai aver torto, e che quando un atto di Governo era cattivo, lo attribuiva non già al sovrano, ma ai ministri, specialmente al cardinale Wolsey, il quale, se commise degli errori, se, nella questione del divorzio, fu talvolta debole fino alla complicità, non aveva colpa o almeno non aveva nè tutta nè la maggiore colpa, la quale risaliva giustamente fino al sovrano.

Se Enrico VIII lavorava poco ed affidava gli affari ai propri ministri, egli però volle sempre comandare ed imporre la propria volontà. « Enrico VIII, nota il Gairdner, sapeva bene che il Wolsey era il suo più saggio consigliere, il suo miglior uomo d'affari. Ciò non ostante era sempre il Re che in ogni caso, decideva sulla linea da seguire, lasciando al ministro la cura di provvedere all'esecuzione dei suoi piani »².

Questo spiega la ragione delle buone relazioni fra il More ed il cardinale Wolsey. Il More, pure deplorando più di un atto di debolezza e di servilismo dell'Arcivescovo d'York, sapeva che

¹ Vedi H. BRÉMONT, *Le Bienheureux Thomas More*, capo IV, pp. 83-87.

² Vedi GAIRDNER, *History of the English Church*, capo II, pp. 10 e 19 e capo V.

egli non era responsabile di molte cose non belle, che gli venivano attribuite, e non poteva far colpa al cardinale di cose, da lui magari non volute, che erano il frutto della imperiosa volontà del Re.

Ma, si dirà, come mai un Tommaso More poté per qualche tempo illudersi sul conto di Enrico VIII al punto di scrivere le lettere citate dal Brémont? A questo si risponde facilmente, notando come al tempo in cui il More scrisse quelle lettere la condotta del Re, se non era sempre irreprensibile, non era però cattiva. Enrico VIII era pio e zelante nella difesa della Chiesa cattolica e ciò gli procacciava non solo gli elogi altissimi del More, ma anche quelli di un altro santo, l'austero Giovanni Fisher, Vescovo di Rochester.

Del resto a chi bene studi la storia del regno di Enrico VIII apparirà chiaro un fatto, ed è questo: fino a tanto che quel sovrano non cadde vittima di disonesti ed immorali adulatori e di tristi compagni di piaceri³, egli non si avvìò per la brutta e disastrosa china, che doveva condurlo a divenire lo scandalo dell'Europa civile. Enrico VIII aveva certamente istinti despotici e mancava di sincerità, il che gli rendeva facile, come ho detto sopra, l'ingannare gli altri, e sopra tutto uomini schietti, sudditi leali come il More ed il Fisher; ma, nella prima parte del suo regno, egli compensò questi difetti con alcune buone qualità. E poi, è certo che il carattere del Re, lungi dall'essere fermo, era debole, e per ciò egli

³ La Corte di Enrico VIII, come ho detto sopra, non fu mai morale; ma nel primo periodo del regno di costui i cortigiani leggeri e dissoluti non ebbero influenza sulla politica del Re, guidato allora dal Wolsey.

facilmente subiva le altrui influenze. Fintanto che il Wolsey ebbe da solo le chiavi del cuore di Enrico VIII, costui non commise mai errori irrimediabili: fu quando i gaudenti e la famiglia Boleyn coi suoi protetti salirono in grande favore che cominciò come un regno nuovo, regno di vergogne e ben presto di delitti. Di questo regno nuovo sarà vittima illustre Tommaso More; ma quando egli scriveva gli elogi di Enrico VIII, egli non poteva neppure da lontano prevedere il fosco avvenire.

Parecchi storici protestanti hanno accusato il More di crudeltà contro i fautori della Riforma; ma questa è una leggenda senza fondamento. Giova da prima notare che il più fiero nemico della Riforma fu Enrico VIII, ed il More, nel combattere la propaganda luterana in Inghilterra, non fece che eseguire gli ordini del proprio sovrano. È vero che si è detto che il More si contraddisse, poichè, dopo avere sostenuto idea di tolleranza nell'*Utopia*, egli fu severo inquisitore quando ebbe il potere. A ciò si può rispondere in due modi. In primo luogo bisogna notare che se il More combattè vigorosamente i luterani, egli però non cadde mai in eccessi. Le pene inflitte ai propagatori dell'eresia, se non furono sempre lievi, pure furono miti, ove nell'apprezzarle si tenga conto dei costumi e delle leggi del secolo XVI. Sotto il governo di Tommaso More, non vi furono che pochissime condanne a morte di eretici, e queste condanne non colpirono che i recidivi più faziosi ed incorreggibili. In secondo luogo bisogna tener conto del carattere, che aveva il luteranesimo nel suo primo apparire in Inghilterra.

I propagatori delle novità venute dalla Germania erano veri rivoluzionari, ed erano doppiamente ribelli. La loro azione non minacciava solo la Chiesa, ma anche lo Stato, ed Enrico VIII lo capì subito e volle che costoro fossero puniti e che la loro fazione fosse repressa senza misericordia. Se non ci fossero stati di mezzo prima il cardinale Wolsey poi il More, la persecuzione contro gli eretici sarebbe stata, in Inghilterra, non meno violenta che in Spagna. Il Re temeva i luterani come Elisabetta più tardi avrà timore dei calvinisti scozzesi o puritani; ma se Elisabetta sarà costretta a transigere più spesso che non lo vorrà coi puritani, perchè costoro l'avranno aiutata a consolidarsi sul trono, Enrico, che non aveva nessun obbligo verso i seguaci di Martino Lutero, non volle risparmiarli fino al giorno in cui cercò in vano di farne dei complici nella sua lotta con Roma e nello strappo gravissimo, che egli fece alla legge morale. Tommaso More eseguì gli ordini del Re. L'uomo di Stato non poteva seguire gli idilli e le fantasie dell'*umanista*.

Sa, nell'*Utopia*, Tommaso More si poteva compiacere nel mostrare un Re, che regnando sopra un'isola tormentata dalle più fiere lotte religiose, l'aveva pacificata proclamando l'assoluta libertà di coscienza, lo stesso Tommaso More, uomo di Stato e Cancelliere d'Inghilterra, non poteva fare altrettanto - anche prescindendo dalla contraria volontà del Re - poichè egli aveva dinanzi a sé una situazione reale ben diversa da quella ideale, che egli aveva dipinta nell'*Utopia*. Nell'*Utopia*, considerando le cose in astratto, egli stimava che la pace e la libertà dovevano bastare alla Chiesa.

poichè non potevano non garantirle il trionfo; sul suo seggio ministeriale, il More vedeva invece l'ordine sociale e la religione cattolica minacciati ad un tempo dai novatori, e stimava che, siccome costoro ricorrevano alla violenza per far trionfare le loro false dottrine, egli aveva lo stratto dovere di reprimere i conati. La Chiesa aveva bisogno dell'aiuto del braccio secolare per non perire nella procella, e Tommaso More questo braccio secolare lo poneva a suo servizio non già per violentare le coscienze, ma per impedire che l'errore si propagasse e con esso si spandessero i semi di ogni ribellione.

A noi, che viviamo nel secolo xx, sembrerà più vera la tesi dell'*Utopia* e crederemo fermamente che la Religione non abbia bisogno del braccio secolare; ma bisogna conoscere bene il secolo xvi per parlare equamente degli uomini e delle cose di quel tempo, e credo che ogni uomo imparziale, che lo conosca bene davvero, dovrà confessare che se Tommaso More vide assai lontano a traverso i secoli e precorse il tempo nostro quando parlò di larga tolleranza e di libertà assoluta di coscienza¹, egli fu uomo prudente e saggio quando non sacrificò il presente ad una visione ideale e lontana, e quando fece - sempre con grande moderazione - la sola politica, che, nel secolo xvi, era possibile di fronte ai propagatori del protestantesimo.

Tommaso More rimase semplice membro del Consiglio privato finchè il cardinale Wolsey

¹ Qua io parlo in linea di fatto e non intendo di dare carattere filosofico o teologico alla moderna teoria intorno alla libertà di coscienza.

restò al potere. Quando l'arcivescovo di York, caduto in disgrazia, dovette cedere ad altri il posto di Cancelliere d'Inghilterra, fu al More che questo alto ufficio fu affidato, ma egli non ebbe quello di primo ministro, che toccò al duca di Norfolk (ottobre 1529).

Il posto di Cancelliere d'Inghilterra era certamente altissimo, ma siccome il More non era presidente del Consiglio, come il Wolsey, suo antecessore, e nemmeno vice-presidente, poichè la vice-presidenza era stata affidata ad uno zio di Anna Boleyn, il duca di Suffolk, la sua posizione nel ministero era assolutamente secondaria, ed egli era lungi dal lamentarsene. Più di qualunque altro uomo politico egli aveva vivamente deplorato la caduta del cardinale Wolsey, non già che non conoscesse le molte debolezze della politica di costui negli ultimi anni del suo governo, ma perchè sapeva e vedeva benissimo che il cardinale era caduto vittima degli intrighi di Anna Boleyn, della sua famiglia e della fazione, che li sosteneva e che era quanto di più abbietto ed immorale poteva immaginarsi. Onde egli, nel nuovo ministero Norfolk, sempre trovossi molto a disagio, e se accettò il posto di Cancelliere, lo fece unicamente nella speranza di potere profittare di ogni buona circostanza per trattenerne il Re sulla orribile china nella quale si era buttato e precipitava ogni giorno più.

Enrico VIII aveva parlato una volta sola, nel settembre 1527, con Tommaso More del suo progetto di divorzio, fondato sopra pretesi scrupoli, che egli aveva inteso alla legittimità del suo matrimonio con Caterina d'Aragona. « Im-

provvisamente, dice il Brémoud, un giorno, mentre tutti e due passeggiavano nella galleria di Hampton Court, Sua Altezza lo informò che questo matrimonio era così contrario alla legge divina « che la Chiesa non poteva in nessun modo permetterlo ». Una bibbia era il Enrico l'apre, e legge ad alta voce i passi decisivi del *Levitico* e del *Deuteronomio* e domanda se, dopo simili sentenze, è possibile di non riconoscere che il divorzio s'imponesse. Il More sopporta l'urto senza soverchia emozione. I propri occhi, od almeno le chiacchiere della Corte l'avevano informato intorno a dei pericoli meno lontani, che minacciavano l'anima del principe, e se non avesse rivolto il pensiero all'infelice Regina, questo primo atto del dramma gli sarebbe sembrato molto ameno. La sua calma non fu troppo male interpretata, e il Re lo invitò ad andare a delle dotte conferenze, ove la questione si discuteva con grande sfoggio di argomenti teologici. Il processo era aperto dinanzi alla Corte di Roma; il More, per ubbidire al Re, prese cognizione di quanto si diceva *pro* e *contra*, e trovandosi nell'impossibilità di dividere l'opinione dei teologi di Corte, egli non volle più sentir parlare della controversia.

« Avendo deciso, scrive egli, di *servire il Re in altro modo...* considerai come un obbligo « il non aprire neppure i libri, che trattavano questa materia e non volli neanche seguire il « corso del processo, che era impegnato presso « la Corte di Roma »¹.

¹ Vedi TOMMASO MORE, *Opere inglesi*, p. 1427.

« Frattanto il Wolsey lasciava il potere, perchè gli si faceva una colpa di non avere preso d'assalto la sentenza favorevole del Papa. Sembrava bene che, coll'imporre a Tommaso More la successione del Wolsey, il Re abbia voluto tentare un ultimo sforzo per guadagnare alla causa del divorzio colui, che era allora l'uomo più stimato e notevole dell'Inghilterra. Enrico, dopo quindici anni di intimità, non aveva neppure la più lontana idea delle riserve d'indomita fermezza, che nascondeva questa facile, benevola e liberale natura¹. Egli, d'altronde, si guardò bene dallo svelare al nuovo Cancelliere i piani di vendetta, che il suo orgoglio ferito dalla risposta del Papa, stava cercando, e gli diede anzi l'assicurazione che l'affare del divorzio rimarrebbe al punto in cui era. Da una parte e dall'altra, non si doveva tardare a meglio conoscersi e se il More ebbe qualche minuto di speranza, questi minuti furono corti. D'altronde egli non vedeva, nella sua nuova posizione come Cancelliere, un motivo plausibile di abbandonare il contegno, che egli aveva assunto fino dal primo momento di fronte al progettato divorzio. Fintanto che egli non sarebbe stato costretto ad agire egli stesso ed a parlare in proprio nome, egli intendeva andare dritto per la sua strada vicino al detestabile intrigo senza nulla dire o fare che potesse sembrare un'approvazione della condotta del Re. Abbandonare Caterina, mettere Anna Boleyn al suo posto, era una cosa che spettava alla coscienza del Re, ed il More, avendo

¹ Vedi DIXON, *History of the Church of England*, vol. 1, pp. 9 e 10.

chiaramente detto il proprio parere, stimava che pel momento non gli convenisse di protestare, altro che col proprio silenzio. Messo in analoghe circostanze, un cittadino dello Stato moderno avrebbe il diritto di « dare le proprie dimissioni ». Questo diritto era meno chiaro nella Monarchia di quel tempo, e quanto al dovere, qualunque sia la soluzione astratta di questo caso difficilissimo, Tommaso More ha fatto quello che ha creduto che fosse il meglio, e noi possiamo avere in lui piena fiducia.

« D'altrove, in quel momento, si viveva sempre in pieno equivoco. Ufficialmente non si trattava sempre che di calmare gli scrupoli del Re. Tommaso More, egli stesso, alcuni mesi dopo la sua nomina a Cancelliere, era incaricato di ricordare al pubblico che questa commedia durava ancora. Il Cancelliere d'Inghilterra faceva al Parlamento le commissioni del Re. Fu in questa qualità di semplice portatore del messaggio regale che egli aprì la seduta del 15 marzo 1531. « Il Cancelliere, scrive l'ambasciatore imperiale al proprio sovrano, il Cancelliere ha fatto una dichiarazione ai Lords, per ordine del Re. Alcuni pretendevano che il Re faceva questa causa « pel divorzio per amore per una certa signora « e non già per scrupolo di coscienza. Non v'è nulla di più falso. Udata questa dichiarazione, « si chiede al Cancelliere quale sia la sua personale opinione in proposito. Egli risponde che « l'aveva più volte spiegata dinanzi al Re e non « dice nulla di più. Poi il Cancelliere passò alla « Camera dei Comuni per fare la medesima dichiarazione da parte del Re ».

« Alcuni giorni prima, l'11 Febbraio 1531, il clero aveva dovuto riconoscere il Re come « capo supremo della Chiesa d'Inghilterra ». Il Padre Bridgett ha mostrato con solidi argomenti che questo titolo ambiguo poteva ancora conciliarsi con la supremazia della Santa Sede. L'indipendenza moribonda dei vescovi aveva del resto accompagnato il decreto con un emendamento, che lo riduceva al nulla, dicendo esso: « Per quanto la legge di Cristo lo permette ». Ciò non ostante la disposizione era grave e costitutiva come un primo saggio di scisma.

« Il Cancelliere è così mortificato, scriveva « il Chapuys, ambasciatore di Carlo Quinto, che « egli è unicamente preso dall'ansietà di uscire « di carica ». « È chiaro, aggiunge il P. Bridgett, « che a partire da questo momento la sua opinione non ha più nessun peso nel Consiglio del « Re. Se lo si mantiene in carica è a causa del prestigio del suo nome o perchè non si è del tutto « perduta la speranza di guadagnarlo alla propria « opinione o più semplicemente perchè non si vede « un pretesto sufficiente per congedarlo ».

« Quando, nel maggio 1532, il Re volle fare ancora un passo avanti e proibire al clero di istituire processi contro gli eretici e di tenere qualunque riunione senza il suo espresso permesso, il More ed alcuni vescovi si opposero energicamente al nuovo progetto di legge. « Il Re « è adiratissimo, dice ancora il Chapuys, sopra « tutto contro il Cancelliere ed il vescovo di « Winchester, ed è deciso a passare oltre ». Tre giorni dopo, il 16 maggio 1532, Tommaso More faceva finalmente accettare dal Re le ragioni di

salute e le altre, che lo rendevano inadatto a serbare le sue funzioni di Cancelliere. La prova era fatta: non si poteva attendere nulla da quest'uomo. Il Re consentì, con termini gentili, a separarsi da lui »¹.

VII.

Tommaso More e lo scisma d'Inghilterra. - Enrico VIII cerca con ogni mezzo di ottenere la sua adesione al divorzio e alla soppressione della potestà papale in Inghilterra. - Tommaso More resiste ed è imprigionato.

Conoscerebbe male Tommaso More chi stimasse che egli avesse solo minimamente rimpianto gli onori ed il potere. Come già l'ho dimostrato, il potere era per lui una croce divenuta pesantissima col correre degli anni ed a più forte ragione dal giorno in cui i segni dell'avvicinarsi di una terribile procella si fecero più che mai minacciosi. Degli onori del mondo egli conosceva troppo la vanità per sentirne il gusto. La vita di Corte gli era sempre piaciuta poco, e molto più gli ripugnava quando vedeva i progressi della fresca del Re con Anna Boleyn e dal giorno in cui questa malaugurata passione di Enrico VIII aveva introdotto nella Real Casa uomini malvagi e corrottissimi, che altra ragione non avevano di circondare il sovrano all'infuori dei servigi.

¹ Vedi H. BRÉMOND, *Le Bienheureux Thomas More*, capo vi, pp. 146-149.

che gli prestavano nell'impresa nefasta del divorzio. Se il More deplorò, anche prima che il Re si abbandonasse alla fatale passione per Anna Boleyn, l'immoralità dei cortigiani e la triste infanzia, che essi esercitavano sull'animo debole e sul carattere leggero di Enrico VIII, molto più si rammaricò quando gli amici e parenti della favorita divennero padroni a Corte e v'introdussero abitudini e costumi assai peggiori. Onde il lasciare il potere, schivando tremende responsabilità, e la Corte, allontanandosi da un ambiente profondamente depravato, non solo non fu un dolore per l'ex-Cancelliere, ma fu un vero sollievo. Un solo pensiero lo tormentava, e non era certamente quello di quanto aveva perduto, ma quello del fisco avvenire, che si preparava pel reame d'Inghilterra, e questo era il solo dolore, che egli portava seco, nel tornarsene a vita privata e modesta. Eppure egli passava dall'opulenza alle più gravi strettezze; ma un uomo della sua virtù e del suo carattere non bada mai a questi sacrifici quando si tratta di compiere un dovere.

« Era la povertà, quasi la miseria, nota il Brémond, ma quale privazione non sarebbe sembrata dolce dopo l'angoscia di quei terribili anni. Costretto a sopprimere ogni spesa di lusso, la prima cura di Tommaso More fu di trovare una posizione per gli uomini, che erano stati fino allora al suo servizio. Li mise tutti in buoni posti... Allora egli radunò tutti i suoi e, dice il suo genero², parlò loro in questi termini:

² Vedi ROYER, *Vita di Tommaso More*, vedi anche NICOLA HARPSFIELD, manoscritto sopra T. More, conservato al Museo Britannico.

salute e le altre, che lo rendevano inadatto a serbare le sue funzioni di Cancelliere. La prova era fatta: non si poteva attendere nulla da quest'uomo. Il Re consentì, con termini gentili, a separarsi da lui »¹.

VII.

Tommaso More e lo scisma d'Inghilterra. - Enrico VIII cerca con ogni mezzo di ottenere la sua adesione al divorzio e alla soppressione della potestà papale in Inghilterra. - Tommaso More resiste ed è imprigionato.

Conoscerebbe male Tommaso More chi stimasse che egli avesse solo minimamente rimpianto gli onori ed il potere. Come già l'ho dimostrato, il potere era per lui una croce divenuta pesantissima col correre degli anni ed a più forte ragione dal giorno in cui i segni dell'avvicinarsi di una terribile procella si fecero più che mai minacciosi. Degli onori del mondo egli conosceva troppo la vanità per sentirne il gusto. La vita di Corte gli era sempre piaciuta poco, e molto più gli ripugnava quando vedeva i progressi della fresca del Re con Anna Boleyn e dal giorno in cui questa malaugurata passione di Enrico VIII aveva introdotto nella Real Casa uomini malvagi e corrottissimi, che altra ragione non avevano di circondare il sovrano all'infuori dei servigi.

¹ Vedi H. BRÉMOND, *Le Bienheureux Thomas More*, capo vi, pp. 146-149.

che gli prestavano nell'impresa nefasta del divorzio. Se il More deplorò, anche prima che il Re si abbandonasse alla fatale passione per Anna Boleyn, l'immoralità dei cortigiani e la triste infanzia, che essi esercitavano sull'animo debole e sul carattere leggero di Enrico VIII, molto più si rammaricò quando gli amici e parenti della favorita divennero padroni a Corte e v'introdussero abitudini e costumi assai peggiori. Onde il lasciare il potere, schivando tremende responsabilità, e la Corte, allontanandosi da un ambiente profondamente depravato, non solo non fu un dolore per l'ex-Cancelliere, ma fu un vero sollievo. Un solo pensiero lo tormentava, e non era certamente quello di quanto aveva perduto, ma quello del fisco avvenire, che si preparava pel reame d'Inghilterra, e questo era il solo dolore, che egli portava seco, nel tornarsene a vita privata e modesta. Eppure egli passava dall'opulenza alle più gravi strettezze; ma un uomo della sua virtù e del suo carattere non bada mai a questi sacrifici quando si tratta di compiere un dovere.

« Era la povertà, quasi la miseria, nota il Brémond, ma quale privazione non sarebbe sembrata dolce dopo l'angoscia di quei terribili anni. Costretto a sopprimere ogni spesa di lusso, la prima cura di Tommaso More fu di trovare una posizione per gli uomini, che erano stati fino allora al suo servizio. Li mise tutti in buoni posti... Allora egli radunò tutti i suoi e, dice il suo genero², parlò loro in questi termini:

² Vedi ROYER, *Vita di Tommaso More*, vedi anche NICOLA HARPSFIELD, manoscritto sopra T. More, conservato al Museo Britannico.

« Ho vissuto ad Oxford, poi in mezzo ai magistrati, poi alla Corte del Re, salendo per tal maniera dal più povero grado al più alto. Ed ora come reddito annuo non mi restano più d'un centinaio di lire sterline (2500 lire italiane, che però nel cinquecento avevano molto più valore d'oggi). Bisogna dunque, se noi vogliamo continuare a vivere insieme, che ognuno porti il proprio contributo. Ma se voi mi credete, noi non ci ridurremo subito alla vita più povera: no, nè il tenor di vita di Oxford, e neppure quello dei giovani avvocati, noi vivremo come a Lincoln's Inn... Se non potremo mantenerci così, scenderemo di un grado... E ancora bastante per un uomo onesto. Se ciò è ancora troppo alto, l'anno dopo vivremo come ad Oxford (come gli studenti). Da ultimo, quando avremo esaurito ogni mezzo, andremo, tutti assieme ed in allegria compagnia, e chiedere alla buona gente di farci l'elemosina e canteremo il *Salve Regina* ad ogni porta, come i poveri studenti d'Oxford ».

« ... Purtroppo egli non ebbe il tempo di riprendere la bisaccia dei poveri studenti d'Oxford; ma Nicola Harpsfield ci dà notizia che tutta la casa dovette ridursi a rigorosa economia. La sera, in inverno, per mancanza di legna, si accendeva un grande fuoco di stecchi di cespugli nella camera del Cancelliere e tutta la famiglia veniva a prendere la propria parte della corta fiamma; e poi, e senz'altro fuoco, tutta la famiglia andava a letto »¹.

¹ Vedi HENRY BURNES, *op. cit.*, capo VII, pp. 149-150.

Quando si pensa che l'uomo, che era ridotto a queste strettezze pecuniarie, era stato Cancelliere d'Inghilterra, ambasciatore e, per quindici anni, intimo consigliere di Enrico VIII, non si può a meno di ammirare altamente non solo la sua onestà, ma il suo raro disinteresse e la sua specchiata virtù. Tommaso More non aveva accumulato tesori, perchè non stimava che un ministro dovesse farlo. Egli dava ai poveri quello che gli avanzava del suo lauto stipendio.

Fratanto le cose d'Inghilterra andavano a precipizio. La morte dell'arcivescovo di Canterbury, Warham, rese più facile ad Enrico VIII il compimento dei suoi tristi disegni.

« Warham, arcivescovo di Canterbury, nota il du Boys, benchè avesse avuto da rimproverarsi qualche compiacenza pel Re nella faccenda del divorzio, non voleva che l'Inghilterra si separasse da Roma e si tenesse strettamente unito alla Sede Apostolica. Il Cromwell era furibondo di trovare in questo vecchio prelato una inattesa resistenza, egli chiedeva che lo si mettesse in istato d'accusa per ribellione ed alto tradimento; e siccome gli dicevano che non si poteva così facilmente perseguitare un unto del Signore, un primate d'Inghilterra, l'insolente ministro rispose che avrebbe usato ogni riguardo alla dignità del prelato e gli avrebbe dato una forca due volte più alta di quella destinata ai grassatori. Ma il Warham morì nell'agosto 1532, e non si ebbe bisogno di ricorrere ad un atto d'iniquità giudiziaria per far salire sulla cattedra di Canterbury un arcivescovo docile a tutti i capricci di Enrico VIII. Questo arcivescovo fu il Cranmer,

che è in fama di essere il principale autore della Riforma in Inghilterra.

« Si pretende che costui titubò prima di accettare, sia a causa del suo recente matrimonio, sia pel timore, che aveva, a malgrado della sua buona volontà, di non potere sempre dare soddisfazione agli imperiosi capricci del re d'Inghilterra¹. Ma egli si arrese infine di fronte alla preghiera di questo principe dopo sei mesi, il che non era un ritardo molto lungo negli usi della Cancelleria romana, per la conferma di questa nomina; certamente il Papa vi si sarebbe opposto, se avesse prima preso sufficienti informazioni intorno a questo luterano mascherato »².

Con un primato d'Inghilterra sacrilego e segretamente maritato come Tommaso Cranmer, Enrico VIII era ormai sicuro di potere compiere tutti i suoi disegni contro la legge morale e contro l'autorità del Papa.

« Sicuro ormai di avere per se il primato d'Inghilterra, che egli aveva di recente nominato, Enrico VIII non si preoccupava molto di quello che poteva accadere in Francia o a Roma.

« Dopo avere chiesto e ricevuto le bolle del Papa con la speciale autorizzazione di Enrico VIII, sembrava che il Cranmer non avesse più altra cura da avere che quella di farsi consacrare arcivescovo di Canterbury. Ma due o tre giorni prima che questa funzione si compisse, egli dovette giurare dinanzi al Re che rinunciava a tutte

¹ Vedi Cobb, *The life of Cranmer*, vol. 1, p. 51.

² Vedi ALBERTO DE BORS, *Catherine d'Aragon*, Parte seconda, capo xx, pp. 438-439.

quante le clausole, sentenze ed ingiunzioni contenute nelle bolle del Papa, in ciò che esse potessero avere di contrario alla dignità ed alle prerogative del Re, come ai diritti dei suoi eredi e successori. Egli riconosceva che doveva solo al Re la sua nomina ad Arcivescovo e le attribuzioni, che erano unite a questo titolo. Da ultimo, egli prometteva a Sua Grazia (*al Re*), sul Vangelo e con l'aiuto di Dio, obbedienza e fedeltà¹.

« La cerimonia della consecrazione era fissata pel 30 marzo 1533, e doveva compiersi nell'abbazia di Westminster. Allo scopo di spiagare e modificare *a priori* il giuramento, che egli stava per prestare al Sommo Pontefice, per essere ammesso a ricevere il santo crisma, il Cranmer chiamò un notaio e quattro testimoni nella sagrestia della cappella di Santo Stefano. Là, egli protestò che il giuramento, che egli stava per prestare fra le mani del Sommo Pontefice, quali ne fossero i termini, non avrebbe implicato in lui l'intendimento di fare qualsiasi cosa contro le leggi dell'Inghilterra e la prerogativa regia; nè la volontà di attribuire al Sommo Pontefice un potere, che fosse in contraddizione con questa prerogativa, nè la rinuncia alle riforme religiose, che fossero giudicate convenienti per l'Inghilterra².

« Poi egli entrò nella chiesa, vestì gli abiti sacerdotali, s'avvicinò all'altare maggiore ove stavano i Vescovi di Exeter, di Lincoln e di Sant'Asaph, e, tenendo in mano il pontificale, egli si

¹ Vedi STAFFE, Appendice, n. vii, p. 10.

² Vedi STAFFE, *Cranmer*, Appendice, n. v, p. 9.

vollò verso i testimoni rimasti addietro, dicendo che non stava per prestare questo giuramento che sotto il beneficio e con le restrizioni, che aveva fatte poco prima. Poi egli lesse la formula di questo giuramento, e giurò sul Vangelo di osservarlo fedelmente »¹.

Il grande Bossuet, commentando questa sacrilega commedia fatta dal Cranmer dinanzi a vescovi, che ignoravano quale fosse la natura delle restrizioni o riserva, che costui aveva fatte all'infuori della loro presenza, così si esprime:

« Ecco dunque, eccolo tutto assieme laterano, maritato, con la cura però di nascondere il proprio matrimonio, arcivescovo secondo il pontificale romano, sottomesso al Papa di cui, nel fondo del cuore, egli aborrisce la potenza, dice la messa alla quale egli non crede e dà il potere di dirlo, e nondimeno, secondo il Burnett, egli è uno dei più perfetti prelati, che la Chiesa abbia mai avuti »².

A questa stupenda, ma terribile sentenza di Bossuet, aggiungerò un altro documento, ed è la lettera, che il celebre e futuro cardinale Reginaldo Pole, che ara destinato ad essere poi il successore del Cranmer sulla cattedra primaziale di Canterbury, scriveva a costui³.

« Voi non siete stato chiamato a questa dignità (di primatie) che per contentare una ver-

¹ Vedi A. DE BOYS, op. cit. loc. cit., pp. 440-441.

² Vedi BOSSUET, *Storia delle Variazioni delle Chiesse protestanti*, libro VII.

³ Reginaldo Pole era allora giovane e viveva fuori d'Inghilterra per non cadere sotto le feroci grinfie di Enrico VIII.

gognosa passione, per coprirlo di qualche apparenza di diritto e di giustizia; poichè è noto che voi non siete stato fatto arcivescovo che per questo motivo. Poche persone vi conoscevano prima, e voi eravate anche meno conosciuto da colui, che vi conferì questa dignità. Tutti erano ben lontani dal pensare che voi dovreste essere il capo del clero d'Inghilterra, e neppure voi stesso ci pensavate, e voi non lo sareste divenuto, se non aveste trovato questa via per introdurvi nell'ovile di Gesù Cristo. Si può forse, dopo ciò, dubitare che voi non siete entrato dalla finestra e non già dalla porta, o piuttosto che voi non vi siate introdotto di soppiatto fino al santuario per delle strade coperte come un ladrone? »¹.

La prima cura, che ebbe il Cranmer, fu di smentire il suo antecessore. Il Warham aveva sempre respinto la pretesa del Re di essere riconosciuto come capo della Chiesa d'Inghilterra; il Cranmer invece si affrettò a fare una visita pastorale nella propria provincia ecclesiastica allo scopo di proclamarvi altamente la primazia ecclesiastica del re d'Inghilterra, il che provoca questo tremendo giudizio di Bossuet: « Allora il compiacente arcivescovo non ebbe nulla che più gli premesse; ed il primo atto di giurisdizione, che fece il vescovo della prima sede d'Inghilterra, fu di metterla la Chiesa sotto il giogo e di sottomettere ai re della terra la potenza, che essa aveva ricevuta dal Cielo »².

¹ Vedi GIOACCHINO LEGRAND, *Histoire du divorce*, vol. I, p. 252.

² Vedi BOSSUET, op. cit., libro VII.

Non entra nel programma di questo mio breve saggio il narrare le lunghe e dolorose vicende dello scisma d'Inghilterra e se mi fermai alquanto a parlare del Cramer, fu perchè egli è il primo responsabile del divorzio di Enrico VIII e dell'introduzione dello scisma al di là della Manica. Dirò ora in breve quello che accadde dopo che l'iniquo complice di Enrico VIII ebbe preso possesso della cattedra di San Tommaso Becket.

Tommaso Cramer, legato a filo doppio col Cromwell, altro tristissimo arnese e pronto a tutto osare pur di compiacere alle turpi passioni del Re, si affrettò d'annullare il matrimonio di Enrico con Caterina d'Aragona. Egli pronunciò la sentenza dopo un simulacro di giudizio, che fu una vera commedia giudiziaria. Munito di questa sentenza, il Re si maritò con Anna Boleyn e volle che la concubina fosse solennemente coronata regina d'Inghilterra. Più tardi, per rendere vane, in faccia ai propri sudditi, le condanne del Papa, egli proclamerà lo scisma e vorrà che ogni prelato, ogni membro del Parlamento, ogni pubblico funzionario prestino giuramento alle leggi scismatiche, che le Camere avranno servilmente approvate.

Tommaso More condannava tutte queste iniquità, ed Enrico VIII non l'ignorava, ma cercava di ottenere, con qualunque mezzo, se non una piena adesione dell'ex-Cancelliere, almeno qualche equivoca dichiarazione, che permettesse

¹ Lo scisma ancora non era proclamato, ma leggi scismatiche già erano state fatte per preparare la proclamazione del Re come capo della Chiesa d'Inghilterra.

poi al sovrano di vantarsi della fedeltà incoccata di un suddito così illustre. Lo scopo di questo modo d'agire del sovrano si capisce facilmente. Enrico VIII sapeva quanto il popolo condannasse il divorzio e fosse avverso allo scisma; se avesse potuto avere dalla sua un uomo come il More, egli se ne sarebbe valso per accrescere credito ai suoi tristi atti.

Quando il More si dimise, il Re, fingendo di credere che fosse seriamente ammalato, lo colmò di elogi e gli fece conoscere in modo ufficiale quanto gli rincrescesse di privarsi dei preziosi servizi di così insigne ministro. Compiuto il divorzio, Enrico sperò che l'ex-Cancelliere si sarebbe contentato di imitare l'esempio del clero d'Inghilterra, il quale, tremando dinanzi al crudele tiranno, aveva accettato il fatto compiuto, mettendo innanzi scuse e cavilli per giustificare la propria condotta. Ma la coscienza di Tommaso More non era fatta come quella dei prelati cortigiani o dei sacerdoti timorosi; egli non poteva riconoscere come valido il divorzio e come legittimo il matrimonio celebrato segretamente, il 25 gennaio 1532, fra Enrico ed Anna; molto meno poi egli poteva piegarsi a riconoscere il Re come capo della Chiesa d'Inghilterra. Il More però era prudente e non cercava mai di provocare scandali, e per ciò, profittando del pretesto messo innanzi quando si dimise da ministro, egli si tenne in disparte. Ma questa condotta riserbata non piaceva ad Enrico VIII, il quale desiderava che Tommaso More, il 1° giugno 1532, assistesse all'incoronazione della concubina nella basilica di Westminster. Egli trovò tre vescovi, che furono tanto

poco scrupolosi che accettarono la missione di pregare il More di accompagnarli alla funzione. Costoro scrissero all'ex-Cancelliere e gli mandarono anche una buona somma di denaro, perchè gli servisse per comprarsi un abito per quella festa. Ma il More non si commosse e rimase a casa. Siccome poi egli non aveva restituito il denaro, quando vide i vescovi disse loro che l'aveva accettato perchè aveva considerato che essi erano ricchi mentre lui era povero, e soggiunse che l'aveva accettato tanto più volentieri in quanto che ciò gli aveva permesso di non accettare l'altra cosa, che i vescovi gli avevano chiesta nel pregarlo di accettare il denaro.

Del resto Tommaso More non si rifiutava già a riconoscere la Boleyn come regina. Egli dichiarava che ciò non era di sua competenza e che rispettava le leggi dello Stato. E poteva tanto più tenere allora questo linguaggio in quanto che il Papa ancora non aveva condannato Enrico ed Anna. La condanna tardò quasi un anno e non fu pronunciata che il 23 marzo 1534 ed il More non voleva pubblicamente prevenirla, sebbene, in cuor suo, sapesse quale giudizio doveva fare di questo enorme scandalo dato dal re d'Inghilterra al proprio paese ed al mondo civile. Ma quanto ad assistere ad una festa, che era il trionfo dell'adulterio, Tommaso More non vi acconsentì. Egli, come la grande maggioranza del popolo inglese, era rimasto devoto a Caterina d'Arгона e non voleva, con un atto di servilismo verso il Re, offendere una regina, che egli stimava ed amava.

Enrico VIII era pienamente conscio di questi sentimenti e voleva assolutamente imporre silenzio alla voce dei galantuomini, che si facevano sentire nei privati colloqui e che egli sapeva fortemente contraria alla concubina ed alla politica da lui seguita per farla trionfare. Non bastava ad Enrico VIII che il Parlamento, l'Ordine ecclesiastico, i nobili, i magistrati subissero i suoi turpi e sacrileghi capricci: voleva che scomparisse ogni traccia di opposizione e sopra tutto quella che, non fatta in pubblico né in modo chiacioso, gli appariva più pericolosa, perchè era più difficile il seguarne il confine e gli effetti, e perchè aveva un potere ben più forte sugli animi di quello che potessero avere i fautori dello scisma e del divorzio. Onde anche un contegno prudente come quello di Tommaso More offendeva l'animo sospettoso del Re, reso sempre più tetragono ad ogni idea di tolleranza e dall'influenza nefasta della concubina e dagli eccitamenti della fazione dei Boleyn - allora onnipotente a Corte - la quale era composta dei parenti e degli amici di Anna e dei clienti di costoro, tutta gente, che aveva ogni interesse a mantenere il Re nella via dello scandalo, affine di chiudere l'adito ad ogni buona ed onesta influenza.

Rispetto al More, Enrico VIII non si mostrò subito implacabile. Certamente egli vide con ira che quest'uomo insignè condannasse, col suo contegno, le novità introdotte di recente in Inghilterra e particolarmente l'abbandono della legittima regina. Ma il Re sperò ancora di vincere in qualche maniera la resistenza passiva del suo ex-Cancelliere.

Frattanto si produssero fatti, che indicavano chiaramente quanto la condotta del Re fosse disprezzata dal popolo inglese. I buoni commisero anche gravi imprudenze. Viveva a Canterbury, nel convento del S. Sepolcro, una povera monaca francescana, Elisabetta Barton, più conosciuta ancora sotto il nome di *Monaca di Kent*. Essa aveva manifestato la sua profonda disapprovazione per la condotta del Re e si aggiungeva anche che essa avesse fatto profezie terribili contro Enrico VIII, annunziandone la morte prossima se avesse ripudiato Caterina d'Aragona. Esasperato dalla fermezza dei frati francescani, che altamente stigmatizzavano il divorzio e lo scisma, Enrico VIII volle spargere il terrore fra i buoni, sopprimendo i conventi, cacciando in prigione molti frati per mandarli poi al patibolo, e facendo arrestare, torturare, condannare ed uccidere la Monaca di Kent.

Nelle perquisizioni fatte al convento del S. Sepolcro di Canterbury si scoprì che Elisabetta Barton aveva avuto relazioni con Giovanni Fisher, il santo Vescovo di Rochester, e con Tommaso More. Si aprì subito un processo per alto tradimento contro questi due insigni cittadini inglesi. Erano accusati di avere conosciuto le imposture della povera monaca e di non averle rivelate come era loro dovere al Re.

Enrico VIII era irratissimamente contro il Fisher, che egli considerava come il capo dell'opposizione al divorzio e voleva vendicarsene col mandarlo al patibolo o col costringerlo a ritrattarsi. Le relazioni del prelado con Elisabetta Barton, che aveva confessato la propria impostura, diceva il

Re, dimenticando però che questa confessione era stata strappata alla vecchia monaca a forza di atroci torture, offrivano al tiranno l'agognata occasione di vendetta, che egli da vari anni cercava. Il Fisher fu interrogato sulle sue relazioni con la Barton. Conoscendo la malafede dei suoi giudici, il prelado rifiutò di rispondere e fu chiuso nella terribili prigioni della Torre di Londra dalle quali non doveva uscire che per essere condotto al martirio.

Quanto a Tommaso More, che viveva ritirato nella propria casa di campagna a Chelsea, dando tutto il proprio tempo alle cure domestiche, allo studio ed alla preghiera, l'accusa mossagli svanì subito, poichè risultò chiaramente dalle sue lettere che egli non solo non aveva ascoltato le fantastiche profezie della Monaca di Kent, ma che si era limitato a parlare con lei di cose di pietà. Il More infatti non aveva fiducia nella monaca di Canterbury; stimava che fosse una donna buona e pia, ma esaltata ed imprudente, ed in luogo di tenerla come se fosse stata ispirata da Dio, pensava che fosse una donna ammalata ed in preda a vere allucinazioni¹. È vero che era andato al convento del S. Sepolcro ed aveva avuto colloqui con la povera monaca, ma è vero anche che ogni qual volta essa esciva dagli argomenti di pietà per entrare in discorsi politici, il More aveva sempre avuto cura di farla tacere. Anzi, temendo che, coi suoi discorsi, Elisabetta Barton si compromettesse, Tommaso More

¹ Vedi LINGARD, *Storia d'Inghilterra*, traduzione francese, vol. 74, p. 307.

le aveva scritto scongiurandola di essere prudente e di non parlare altro che di cose di piet .

L'iniqua accusa svanì completamente, molto pi  che il More pot  mandare a Tommaso Cromwell la mala copia della lettera scritta ad Elisabetta Barton. Il ministro esamin  ogni cosa e rimase convinto dell'innocenza del More.

Fu allora che il nostro Beato scrisse al Re la celebre lettera del 5 marzo 1530, nella quale egli si rammaricava di essere trattato come un fellone e parl  al sovrano con quella semplicit  di stile e quella franchezza, che tanti allora ponevano in non cale:

« Quando io uscii di carica, Vostra Altezza ebbe la bont  di dirmi che in cambio dei servizi, che io gli avevo reso, ogni qual volta nell'avvenire il mio onore - e la parola di cui Vostra Altezza ebbe la bont  di servirmi - o il mio interesse fossero in causa, io la troverei sempre pronta ad accogliermi con bont ; oggi, mio buon padrone, io ho rinunciato agli onori di questo mondo lasciando la mia onorevolissima carica e quanto al denaro, si   potuto vedere e si vedr  meglio ancora che esso non mi d  grande pensiero. Io non domando che una cosa, la piena fiducia del principe. Se io fossi persuaso della mostruosa ingratitudine di che mi accusano, io non domanderei pi  a Vostra Altezza che una sola grazia, essere spogliato da essa dei miei beni, della mia libert  e della mia vita. Tutto ci , per me, non varrebbe pi  niente, e non serberei pi  che la speranza, dopo la mia corta vita e la vostra, che desidero lunga, d'incontrare ancora Vostra Grazia al Cielo, e di passarvi bei giorni con

lei. Una delle mie gioie lass  sarebbe che Vostra Altezza vedrebbe infine, qualunque sia oggi la sua opinione, e qualunque sia la sorte, che essa mi riserba, che io sono stato, sono e sar  sempre il suo leale e fedele servitore.

« Dalla mia povera casa di Chelsea, scritto con quella rude mano, che Vostra Altezza conosce, la mano del suo umile, desolato e fedele suddito »¹.

Non credo che Tommaso More si facesse molte illusioni mentre scriveva questa stupenda lettera. Quando era in auge, non aveva mai nascosto il proprio scetticismo intorno al valore, che egli attribuiva al favore dei sovrani, e quando i suoi amici e quelli di sua famiglia si rallegravano vivamente con lui della grande amicizia, che Enrico VIII gli dimostrava, Tommaso More non mancava mai di ricordare a tutti che il favore dei potenti di questo mondo   una cosa molto fragile e che accanto al Campidoglio vi   la Rupe Tarpea. Se egli cos  pensava nei giorni fortunati, molto pi  doveva avere quei sentimenti nei giorni tristi del trionfo della concubina e dei suoi complici. Ma il More era uno scrupoloso giuriconsulto, e voleva, anche nei casi disperati, che nessun torto potesse venirgli attribuito, e perci  scrisse la lettera, che ho qua riprodotto. Questa lettera era tale che doveva fare una profonda impressione sull'animo del Re se costui avesse potuto, in quei giorni, liberarsi dalla terribile suggestione, che lo assediava; ma Enrico VIII ormai

¹ Vedi ELLIS, *Lettere*, I, serie seconda, vol. II, p. 47. Vedi anche *Letters and Papers*, vol. VI, p. 288.

non era più capace di liberarsi dal fango nel quale affogava. Reso feroce dal disprezzo, che egli voleva manifestarsi dovunque contro le proprie azioni, egli non sapeva darsi pace e voleva a qualunque patto ottenere una riparazione a quella che egli considerava come un'offesa alla propria maestà, e questa riparazione altro non poteva essere che l'adesione esplicita degli onesti alle sue vergogne. Onde egli si ostinò a volere, contro ogni evidenza, che il More fosse responsabile degli atti della Barton e che quindi fosse colpevole di alto tradimento. Quando l'ex-Cancelliere seppe che il Re nutriva simili disegni, egli si valse del proprio diritto e chiese di essere giudicato dalla Camera dei Lords. Allora Enrico VIII capì che il piano, che egli aveva preparato, minacciava di essere sventato, poichè, per quanto i Lords fossero servili, essi non avrebbero potuto dar corpo alle ombre e condannare senza prove uno dei più illustri statisti d'Inghilterra, il quale godeva inoltre di grandissimo e generale favore nel paese. Fu allora che il Re si decise a mutare sistema; mettendo da parte ogni regola giuridica, egli volle che Tommaso More fosse posto nel bivio o di aderire al divorzio ed allo scisma o di essere condannato. Ma siccome i Lords avevano chiesto di giudicare l'ex-Cancelliere, il Re respinse tale domanda ed ordinò a quattro membri del suo privato Consiglio d'interrogarlo. Erano costoro il duca di Norfolk, Tommaso Cromwell, il cancelliere Audley, successore del More e lo sciagurato Cranmer, Arcivescovo di Canterbury. Enrico VIII ordinò ad essi d'interrogare l'ex-ministro e di fare ogni sforzo per indurlo a piegare

di fronte alla volontà regia e fece loro capire che non ammetteva transazioni nè sotterfugi.

Questi ordini precisi, queste minacce erano tanto più necessarie in quanto che l'Audley altro desiderio non aveva che di salvare la vita al suo illustre predecessore del quale se non seguiva l'esempio, almeno aveva la più alta stima, e gli altri commissari del Re, se non erano intimi amici del More, almeno capivano quanto poco onore si facesse il sovrano nel perseguire un sì insigne statista ed avrebbero essi pure desiderato di liberarlo da ogni condanna.

I quattro commissari regi interrogarono dunque il More, fecero su di lui ogni pressione, affinché non solo dimostrasse che non aveva mai avuto parte nelle profezie ed altri atti politici della Monaca di Kent, ma che approvava la condotta di Enrico VIII nelle cose del divorzio e di religione; ma il nostro Beato si schermì e non si lasciò commuovere nè si abbandonò allo sdegno quando sentì che lo accusavano d'ingratitude e di felonìa verso il sovrano.

Di fronte a tanta rettitudine i commissari, e perfino il Cromwell, che tutto osava pur di far piacere al Re, rinunziarono ad ogni ulteriore pratica e chiusero la seduta. Quando ebbero rimandato a casa il nostro Beato, egli si allontanò con animo sereno dal palazzo di Lambeth¹.

« Allora, scrive il Roper, Sir Thomas risalì in barca per tornare a Chelsea, e strada facendo

¹ Il palazzo di Lambeth, sulla sponda destra del Tamigi, era allora, ed è anche oggi la residenza degli arcivescovi di Canterbury quando abitano a Londra.

egli era di umore così gioviale che io credetti che fosse libero da ogni accusa. Appena fummo a casa sua, facemmo assieme un giro nel giardino, ed io, desideroso di sapere in quale stato fossero le cose, gli dissi: « Io penso che tutto « va bene poichè siete così contento! - Sì, figlio « mio, grazie a Dio, mi rispose. - Allora, ag- « giunsi io, il vostro nome non è più sulla lista? « - Posso affermarvi che proprio non ci pensavo « più. - Voi non ci pensavate più, non pensavate « più a una cosa, che ha tanto peso per voi e « che ci tiene tutti nell'angoscia? Ne sono pro- « prio profondamente afflitto perchè, vedendovi « così contento, io m'immaginavo che tutto fosse « finito. - Allora egli mi disse: - Vuoi tu sa- « pere perchè ero così contento? In verità ero « pieno di gioia di avere sbaragliato il diavolo « e di aver parlato con tanto ardire dinanzi a « quei Lords, di guisa che ora, senza una grande « vergogna, non poter tornare addietro ». A « queste parole - continua il Roper, che era ge- « niero del More - fui triste, poichè, benchè la « cosa fosse secondo il suo gusto, non era secondo « il mio ».

Enrico VIII non seppe frenare la collera quando conobbe i risultati dell'interrogatorio di Tommaso More. Egli malmenò i commissari ed ordinò ad essi di mettere l'ex-Cancelliere in stato d'accusa. Questa volta il duca di Norfolk ebbe il coraggio di resistere agli ordini del tiranno; gli espose i fatti quali erano e dai quali balzava fuori evidente l'innocenza del More. Il Re si arrese, ma egli non fece che procrastinare di poco il giorno della vendetta.

Il Roper racconta che, avendo, il giorno dopo, incontrato Tommaso Cromwell alla Camera dei Comuni, costui gli disse che poteva dare a suo suocero la notizia che il suo nome era stato cancellato dalla lista dei pretesi complici della Monaca di Kent.

Lietissimo di questo fatto, il Roper volle subito che il More ne fosse informato, e siccome era invitato a pranzo da un amico e non poteva andare subito a casa, inandò un messaggero alla propria moglie, affinché desse la buona notizia al padre. Ma il More non ne rimase affatto commosso, come speravano i suoi, e rispose semplicemente alla Roper: « Figlia mia! *Quod differtur non auferitur* ». Egli infatti conosceva troppo bene l'indole e le passioni di Enrico VIII per credere che il Re si fosse dato per vinto.

Pochi giorni dopo, il nostro Beato ebbe campo di accorgersi che i suoi presentimenti non erano errati. Incontrò il duca di Norfolk, il More conversava amichevolmente con lui, quando costui ad un tratto gli disse: « Per la messa, signor More, è pericoloso di misurarsi coi principi; e però io auguro che voi vi prestate in qualche modo al desiderio del Re, poichè, per il corpo di Dio, signor More, *indignatio principis mors est* ». Era un dire chiaro all'ex-ministro che se non piegava il capo di fronte alle novità seismatiche del sovrano, questo feroce tiranno lo avrebbe mandato al patibolo. Ma, con grande sorpresa del cortigiano ed opportunista Norfolk, il More rispose con la sua consueta calma: « È tutto, Monsignore? Allora vi è poca differenza fra

Vostra Grazia e me. Io morirò oggi e voi domani »¹.

Pochi giorni dopo, nel medesimo mese di marzo 1534 alla fine del quale la Monaca di Kent doveva perire sul patibolo, il docile Parlamento d'Inghilterra votò la legge, che confermava il matrimonio di Enrico VIII con Anna Boleyn e dava ai figli di questa unione adulterina i diritti al trono, ordinando a tutti i sudditi inglesi di prestare giuramento di riconoscere ed osservare la nuova legge. Il terrore destato dalle crudeltà di Enrico VIII e dalla morte di Elisabetta Barton fu tale che tutti giuravano, compresi quelli che detestavano l'adulterio e l'impietà del Re, e lo facevano senza scrupoli poichè sostenevano che il giuramento non era valido quando offendeva la legge di Dio e che essi potevano passare oltre facendo semplicemente questa restrizione mentale: - Giuro in quanto quest'atto non è contrario alla legge di Dio. - Perfino Margherita Roper, figlia del Moro, si sottomise alla legge, che spertamente rinnegava l'autorità del Papa; ma l'esempio non indusse il nostro Beato a piegarsi alla volontà regia.

Il 12 aprile, mentre era andato da John Clements a Londra, dopo avere assistito alla predica a S. Paolo - era la domenica in *Albis* - il Moro vide entrare un usciere il quale gl'intimò di presentarsi il giorno dopo a Lambeth per prestare il nuovo giuramento davanti a quattro regi commissari. Erano costoro il ministro Tommaso Cromwell, il cancelliere Audley, il Cranmer, arcive-

¹ Vedi H. BRIMONT, *op. cit.*, capo VII, p. 156.

scovo di Canterbury ed un certosino, l'abate di Westminster.

« Allora - narra il Roper - Sir Tommaso Moro, come ne aveva l'abitudine in tutti gli atti importanti della vita (come quando entrò nel Consiglio Privato del Re, o quando fu mandato in qualche ambasciata, o scelto come *Speaker* (*presidente della Camera dei Comuni*), o nominato Cancelliere), andò in chiesa, si confessò, ascoltò la messa e fece la comunione nelle prime ore del mattino di quello stesso giorno di lunedì 13 aprile nel quale era chiamato a comparire dinanzi ai Lords a Lambeth. Ordinariamente, prima di lasciare la moglie ed i figli, che egli teneramente amava, egli li faceva venire fino alla barca e là li abbracciava e dava loro un addio. Ma in quel giorno egli non lasciò uscire nessuno, e, col cuore oppresso, come il suo volto lo lasciava scorgere, egli s'imbarcò con me e coi suoi quattro servi. Per qualche tempo egli rimase seduto in un triste silenzio, ma finalmente egli mi disse nell'orecchio: « Figlio mio, grazie a Dio, la battaglia è vinta ». Ciò che egli voleva dire allora io non lo sapevo, ma piuttosto che confessare la mia ignoranza, io gli risposi: « Ne sono felice ». Dopo io capii che, in quel momento, l'amore di Dio aveva vinto definitivamente tutte le affezioni della terra ».

« Quindici giorni dopo la condanna di Elisabetta Barton, dice il Du Bois, il 13 aprile 1534¹, Tommaso Moro ed il vescovo Fisher furono chiamati al palazzo di Lambeth dinanzi al Regio Con-

¹ Si può anche notare che era diciannove giorni dopo la sentenza pronunciata a Roma contro il divorzio.

siglio e si chiese loro di prestare il nuovo giuramento sulla successione al trono. Questo atto conteneva delle clausole, che andavano ben oltre il suo scopo. Stabiliva che nessuna autorità sulla terra poteva dispensare dagli impedimenti di diritto divino, e che il matrimonio di Enrico con Caterina era stato, fino da principio, nullo e di niun effetto.

« Il More fu introdotto per primo ed offrì di prestare giuramento per quanto aveva attinenza con la successione soltanto, e mettendo da parte le altre clausole contenute nell'atto, e ciò per dei motivi di prudenza, che egli doveva tacere.

« Se voi rifiutate di spiegarvi, gli disse il presidente del Consiglio; si attribuirà il vostro rifiuto alla vostra ostinazione.

« *Tommaso More.* - Non è già per ostinazione, ma pel timore di ferire certe opinioni: datemi una sufficiente guarentigia che il Re non se ne offenderà, ed io spiegherò le mie ragioni.

« *Cromwell.* - La guarentigia del Re non vi salverà dalle pene stabilite dallo statuto.

« *More.* - In questo caso, io mi fiderò dell'onore di Sua Maestà, ma mi sembra che, se io non posso addurre i miei motivi senza pericolo, non è un'ostinazione quella di tacerli.

« *Cranmer.* - Voi dite che non biasimate nessuno di prestare il giuramento. Allora è evidente che non siete persuaso che sia biasimevole lo acconsentirvi, ma voi dovete anche essere persuaso che l'obbedire al Re è vostro dovere; rifiutando però di farlo, voi preferite ciò che è incerto a ciò che è certo.

« *More.* - Io non biasimo le persone, che prestano il giuramento, perchè non conosco nè le

loro ragioni, nè i loro motivi; ma io biasimerei me stesso, perchè so che agirei contro la coscienza: e veramente questo modo di ragionare ci appianerebbe ogni difficoltà. Tutte le volte che i dottori non fossero d'accordo, non vi sarebbe che da ottenere l'ordine del Re, per l'uno o l'altro lato della questione, e ciò che egli deciderebbe andrebbe sempre bene.

« *L'abbate di Westminster.* - Ma voi dovete credere che la vostra coscienza è erronea, quando voi avete contro di voi tutto quanto il consiglio della nazione.

« *More.* - Lo crederei se non avessi per me un consiglio più grande ancora, quello della tolleranza! ¹

« Dopo questo interrogatorio durante il quale il More non aveva cessato di essere abile che per diventare sublime, si fece venire il Fisher, il quale, in fondo, si tenne sopra un terreno simile. Egli non fece obbiezione al giuramento, che gli si chiedeva relativamente alla successione al trono, di cui i diritti avevano potuto essere regolati dal potere civile, ma, quanto alla parte teologica, egli sostenne che la Chiesa sola era competente ².

Durante tutto questo colloquio, Tommaso More era rimasto calmo e sereno: pareva che la sua vita non fosse in guinco ed egli era lieto di debellare una seconda volta il diavolo, come lo aveva

¹ Vedi *Le Opere di Tommaso More, Egiziacae*, p. 1420-1447. Vedi anche *LINGARD, Storia d'Inghilterra*, vol. vi, nota, sotto le pagine 308 e 309.

² Vedi A. DE BOIS, *Catherine d'Aragon*, parte seconda, Capo XXIII, pp. 487-489.

vinio la prima. Eppure grandi, straordinari erano stati gli sforzi dei Regi Commissari per indurlo a piegare il capo dinanzi alla volontà imperiosa del Re. Prima d'interrogarlo, i Commissari lo avevano messo in una piccola camera, affinché pensasse bene ai casi suoi, nella speranza che egli cedesse al malo esempio di tanti che alla causa di Dio preferivano quella del Re, che loro risparmiava grossi guai. Il More ha narrato i particolari di questi terribili momenti alla propria figlia, Margherita Roper, ed ha detto quello che egli vide dalla modesta stanza ove aspettava di essere chiamato pel giuramento:

« Vidi il dottor Latimer (*celebre predicatore*) arrivare nel giardino e passeggiare con altri dottori e cappellani di Monsignor di Canterbury. E certo aveva un fare gioiale, poiché rideva tenendo le braccia sulle spalle dei suoi compagni, che egli abbracciava così graziosamente come se fossero stato donne; l'avrei preso per un libertino... e poi mi si disse che il parroco di Croydon ed altri preti di Londra avevano prestato il giuramento. La cosa del resto fu fatta lestamente e non li lasciarono annoiarsi nell'anticamera; poi sbrigliata così la cosa, il detto parroco, sia che fosse trascinato dalla gioia, sia che avesse la gola asciutta, oppure ancora per mostrare bene *quod ille notus erat pontifici*, si recò alla tavola del rinfresco di Monsignore, chiese da bere e vuotò il proprio bicchiere *valde familiariter* ».

Ma tutti questi tristi esempi non erano valsi a smuovere l'intemerato carattere del More e il nostro Beato rispose ai propri giudici nel modo che ho sopra indicato. Costoro però non sappe-

vano capacitarsi della sua fermezza e volevano a qualunque costo salvarlo. Onde il Cromwell fece un ultimo tentativo, che il More narra così alla propria figlia:

« Allora Tommaso Cromwell, che non voleva affatto avere somiglianza coi giudici del primo di tutti i martiri, lungi dal gridare allo scandalo (*perchè il More aveva opposto il generale consiglio della cattolicità al Regio Consiglio*), giurò tutto commosso che avrebbe preferito di sacrificare il proprio figlio che di vedere Sir Tommaso More ostinarsi così a rifiutare di prestar giuramento: cosa ne penserà il Re e cosa farà egli? - Al che io risposi che, qualunque cosa mi potesse accadere, non potevo scongiurare il pericolo rischiando di perdere l'anima mia ».

« Non vi è, dice il Brémond, non vi è dialettica al mondo che possa aver ragione di un simile uomo. I giudici lo capirono finalmente ed abbandonarono una inutile discussione. Abbiamo pietà di questa povera gente. Essi meritano maggior compassione che la loro vittima. Colui che compariva dinanzi al loro tribunale era per essi un vecchio amico. Essi lo avevano spesso incontrato in una posizione ben differente, ed insomma nè il colmo degli onori nè le peggiori estremità della vita umana non cambiavano nulla al suo fare grazioso, alla vivacità arguta del suo spirito, alla sua bontà semplice ed affettuosa. Secondo quanto dice Erasmo, egli era di quelli che uno non può a meno di amare, ed ora che tanto semplice coraggio appariva sotto questa arvanente dolcezza, la simpatia grandissima, che egli ispirava nell'animo altrui, doveva essere ancora più

potente di prima. Sì, crediamolo, e per essi, e per Tommaso More, tutti, ed anche il Cromwell, sarebbero stati lietissimi di trovare una scappatoia e la politica non fu la sola ad ispirare i passi, che fecero assieme per salvarlo.

« Una via d'uscita era ancora aperta. Il More aveva detto in modo reciso che il solo preambolo della formola del giuramento gli turbava la coscienza. Non faceva nessuna difficoltà per riconoscere i diritti della Regina e l'accessione al trono dei figli nati da questo matrimonio; ma non poteva ammettere il colpo, che era dato, nel preambolo, all'autorità del vescovo di Roma¹. Il sottile e conciliante Cramer pregò dunque il Cromwell di presentare al Re una nuova formola che il dottor More potesse firmare senz'altri scrupoli. « Sì, aggiunse egli, noi otteniamo così il consenso del More e del Fisher, non vi sarà più in tutto il regno una sola anima capace di pensare alla resistenza ed una completa pacificazione ne seguirà, una dolce quiete in tutte quante le coscienze »². Ma era troppo tardi. L'amor proprio del tiranno, tenuto in iscacco dall'onestà di quei due uomini, voleva avidamente una vendetta, ed Enrico ricusò di accondiscendere alla preghiera dei suoi consiglieri.

« Terminata l'inchiesta e pronunciata la sentenza, il More era stato affidato per alcuni giorni

¹ Avendo il Papa dichiarato la validità del matrimonio di Enrico con Caterina, sembra che, con o senza preambolo, il giuramento non fosse guari compatibile coi diritti della Santa Sede.... Almeno il colpo era meno esplicito a meno diretto. In ogni caso, è chiaro che il More non ha passato a questa conseguenza, e neppure il Fisher.

² Vedi BRIDGERT, *Vita di Tommaso More*, pp. 358-359.

all'abbate di Westminster perché lo tenesse in custodia. Il 17 aprile, avendo egli di nuovo ricusato di prestare giuramento, fu condotto alla Torre di Londra.

« Mentre egli si recava al carcere, portando al collo la propria catena d'oro, Sir Riecardo Southwell, che lo conduceva, gli consigliò di disfarsi di questa catena e di mandarla a lady More. « No, rispose egli, non ne farò niente, poiché, preso dai nemici sul campo di battaglia, mi piacerebbe che questa cattura desse loro qualche profitto », e come, sulla soglia della Torre, il portiere gli domandava di disfarsi del suo abito: « Ecco, Signor Porter, gli disse egli tendendogli il proprio tocco, mi rincerisce assai di non potervene offrire uno più bello »¹.

La sorte del grande umanista cristiano era così fatalmente decisa. Un mostro salito sul trono d'Inghilterra voleva il suo capo, ed egli doveva decidersi o a rinnegare la fede per calmare l'ira di Enrico VIII o a perdere la vita. Tommaso More ebbe tanto maggior merito nello spargere il sangue per mantenere ferma la propria fede nel primato del Papa, in quanto che egli non aveva quel temperamento energico, che fa prede il soldato e rende meno difficile l'ateismo. Sebbene menasse vita austera, pensasse continuamente alla morte e portasse il cilicio per mortificarsi, pure il More era timoroso ed egli stesso lo sapeva e lo confessava. Se dunque egli andò coraggiosamente incontro al martirio, lo dovette

¹ Vedi HENRI BRÉMOND, *Le Bienheureux Thomas More*, capo VII, pp. 161-163.

alla rara virtù, che lo difendeva contro la naturale debolezza umana. Ma il solo fatto di avere saputo vincere timori e debolezze, che in lui minacciavano di prevalere fino quasi all'ultimo momento, basta a dare il più alto concetto dell'intemerata coscienza e dell'eroismo del nostro Beato.

VIII.

La morte gloriosa di Tommaso More.

Non era il carcere, che pesava al More. Abituato a vita quasi claustrale fino dal giorno in cui aveva lasciato la Cancelleria, egli non si sgomentava dinanzi alla solitudine. Lo studio e la preghiera bastavano a farlo felice, ed egli vi si diede non appena fu rinchiuso nella propria cella, senza badare nè alla perdita libertà nè al brutto luogo ove il tiranno, che già si era detto amico suo carissimo, lo aveva cacciato.

Nei quattordici mesi, che egli passò nella Torre di Londra prima di essere condotto al martirio, Tommaso More scrisse quel mirabile *Dialogo sulla tribolazione*, che è come il suo testamento e che è forse quella fra le sue opere ove meglio si vede la grandezza del suo carattere e la profondità del pensiero cristiano, che riempie la sua bella anima.

« La tribolazione, scrive egli, è cosa così buona e così profittevole che da prima non esiterei a dire che l'uomo nulla deve fare per liberarsene, se Dio non ci avesse insegnato che lo si può fare. Poichè Lui, che ci ha detto di sopportare con

pazienza la nostra pena, ordina anche di fare tutto quanto si può per allontanare la sofferenza da noi e dal prossimo. E poichè dunque egli consiglia le due cose, io non mi romperò la testa per mostrare che non vi è contraddizione fra esse. Allorquando ci manda il flagello della peste, Egli vuole che lo accogliamo con pazienza, ma vuole ancora che noi ci lasciamo dare il colpo di lancia e mettere degl'impiastri.... E chi di noi saprebbe dire quante tribolazioni può sopportare senza che la sua anima ne venga a soffrire?... E ciò egli vuole anche che noi lo facciamo pei nostri fratelli, che noi abbiamo in questo mondo pietà gli uni per gli altri, e *non sine affectione*.... San Giovanni ha detto: « Colui che non ama il proprio fratello, che egli vede coi suoi occhi, « non ama guari Dio, che egli non vede », ed io dico: - Colui che, sotto il pretesto di aver premura dell'anima del prossimo, non vuole avere nessuna pietà del suo corpo, quello lì ha un bel dire, egli non ne ha neppure per la sua anima ».

Quando si legge questa pagina, scritta con una mente così serena, non si crederebbe davvero che l'Autore, mentre la dettava, fosse sull'orlo del precipizio, se precipizio può chiamarsi un glorioso martirio. Eppure il More era in prigione, ed in quella Torre di Londra dalla quale non si usciva senza essere consegnati al carnefice, ed egli inoltre stava combattendo le ultime battaglie a difesa della propria fede insidiata in ogni modo. Ma l'animo suo era così grande che, vinta la umana debolezza, saliva rapidamente verso le più sublimi altezze dalle quali si contemplan le cose di questo mondo con un occhio ben diverso da quello del

alla rara virtù, che lo difendeva contro la naturale debolezza umana. Ma il solo fatto di avere saputo vincere timori e debolezze, che in lui minacciavano di prevalere fino quasi all'ultimo momento, basta a dare il più alto concetto dell'intemerata coscienza e dell'eroismo del nostro Beato.

VIII.

La morte gloriosa di Tommaso More.

Non era il carcere, che pesava al More. Abituato a vita quasi claustrale fino dal giorno in cui aveva lasciato la Cancelleria, egli non si sgomentava dinanzi alla solitudine. Lo studio e la preghiera bastavano a farlo felice, ed egli vi si diede non appena fu rinchiuso nella propria cella, senza badare nè alla perdita libertà nè al brutto luogo ove il tiranno, che già si era detto amico suo carissimo, lo aveva cacciato.

Nei quattordici mesi, che egli passò nella Torre di Londra prima di essere condotto al martirio, Tommaso More scrisse quel mirabile *Dialogo sulla tribolazione*, che è come il suo testamento e che è forse quella fra le sue opere ove meglio si vede la grandezza del suo carattere e la profondità del pensiero cristiano, che riempie la sua bella anima.

« La tribolazione, scrive egli, è cosa così buona e così profittevole che da prima non esiterei a dire che l'uomo nulla deve fare per liberarsene, se Dio non ci avesse insegnato che lo si può fare. Poichè Lui, che ci ha detto di sopportare con

pazienza la nostra pena, ordina anche di fare tutto quanto si può per allontanare la sofferenza da noi e dal prossimo. E poichè dunque egli consiglia le due cose, io non mi romperò la testa per mostrare che non vi è contraddizione fra esse. Allorquando ci manda il flagello della peste, Egli vuole che lo accogliamo con pazienza, ma vuole ancora che noi ci lasciamo dare il colpo di lancia e mettere degli impiastri.... E chi di noi saprebbe dire quante tribolazioni può sopportare senza che la sua anima ne venga a soffrire?... E ciò egli vuole anche che noi lo facciamo pei nostri fratelli, che noi abbiamo in questo mondo pietà gli uni per gli altri, e *non sine affectione*.... San Giovanni ha detto: « Colui che non ama il proprio fratello, che egli vede coi suoi occhi, « non ama guari Dio, che egli non vede », ed io dico: - Colui che, sotto il pretesto di aver premura dell'anima del prossimo, non vuole avere nessuna pietà del suo corpo, quello lì ha un bel dire, egli non ne ha neppure per la sua anima ».

Quando si legge questa pagina, scritta con una mente così serena, non si crederebbe davvero che l'Autore, mentre la dettava, fosse sull'orlo del precipizio, se precipizio può chiamarsi un glorioso martirio. Eppure il More era in prigione, ed in quella Torre di Londra dalla quale non si usciva senza essere consegnati al carnefice, ed egli inoltre stava combattendo le ultime battaglie a difesa della propria fede insidiata in ogni modo. Ma l'animo suo era così grande che, vinta la umana debolezza, saliva rapidamente verso le più sublimi altezze dalle quali si contemplan le cose di questo mondo con un occhio ben diverso da quello del

poveri mortali ingolfati nelle passioni e negli interessi, anche legittimi, della terra. E per ciò Tommaso More scriveva con la mente calma del filosofo, pur sapendo che l'ora della morte, e di una morte crudele, era vicina.

La tranquillità d'animo di Tommaso More, mentre egli era in prigione, è luminosamente provata da queste parole, che egli diceva alla propria figlia Margherita:

« Io credo che quelli che mi hanno messo qua s'immaginano di avermi cagionato un grande dolore, ma ti assicuro sulla mia fede che, se non fosse stato per mia moglie e per voi miei figli, è un bel pezzo di tempo che mi sarei chiuso da me stesso, ed in una più stretta prigione. Ma in fine io non ho parte alcuna in quello che accade e faccio assegnamento che Dio mi sostituirà in mezzo a voi. Per quanto mi riguarda, io non sto peggio che a casa mia, e mi sembra che Dio mi metta sui suoi ginocchi e mi culli come un fanciullo prediletto ».

Ma se il More sopportava serenamente questa dura prova, i suoi non potevano adattarvisi. Appena seppero che egli era stato rinchiuso nella Torre di Londra, essi furono presi da indicibile terrore. Erano afflitti a tal punto da fare pietà non solo agli amici, ma anche agli estranei, e non si accorgevano che questa loro disperazione era precisamente quella su cui contava il sanguinario tiranno per fare un'ultima pressione sulla coscienza dell'intrepido ex-Cancelliere e per darle l'ultimo disperato assalto. Tommaso More frattanto non sapeva capacitarsi della disperazione che regnava a casa sua. Egli, in ogni tempo

aveva insegnato alla moglie ed ai figli che gli onori del mondo erano vanità: quando la procella si era scatenata sull'Inghilterra, egli aveva preveduto i pericoli, che lo avrebbero minacciato e ne aveva avvertito i suoi, affinché nell'ora del dolore sapessero essere forti: ma tutti i suoi insegnamenti, tutte le sue ammonizioni erano risultate vane, ed egli doveva subire l'ultima prova, che consisteva nel resistere a quelli che più amava in questo mondo.

Lady More era irritata col proprio marito. Lungi dall'ammirarne il coraggio sublime e l'indomita virtù, essa lo trattava come un vecchio cocciuto. Per lei, il malo esempio di tanti nobili e sopra tutto di tanti sacerdoti, che avevano, per quieto vivere, accettato lo scisma, era la prova palmare che il marito non solo poteva, ma doveva giurare. E siccome fra quelli che avevano giurato vi erano parenti ed amici di casa, la moglie di Tommaso More ne traeva l'illazione che il marito doveva mettere in pace la propria coscienza, quasi che le illusioni e le debolezze di qualche galantuomo dovessero avere tanto potere da costringere un uomo onesto a giurare contro coscienza.

Il Roper ci narra che quando lady More fece la prima visita al marito nella Torre di Londra, essa gli parlò in questi termini:

« Bongiorno, bongiorno, e quale meraviglia che voi, che fino ad ora siete passato per uomo savio, vi diate ora delle arie da pazzo. A cosa pensate quando preferite questo carcere stretto e sudicio ove voi non avete per compagni che dei sorci, mentre potreste godere della vostra li-

bertà e dei favori del Re? Perchè non fare quello che fanno tutti quanti i vescovi ed i più dotti uomini del regno? E dire che voi avete a Chelsea la vostra bella casa, la vostra biblioteca, la vostra galleria, il vostro giardino, ove voi potreste vivere contento in compagnia di me, vostra moglie e dei vostri figli. Per Dio, che piacere potete voi trovare a restare qua?»

Tommaso More la lasciò dire, poi cercò di persuaderla con parole gioviali e dicendole in guisa di conclusione. « Ditemi, questa casa non è forse vicina al Cielo come la casa mia? » Ma lady More non era in istato d'animo da gustare le barzellette del marito a molto meno poi i suoi severi insegnamenti. Essa si ritirò sdegnata e, credendo forse di intimidirlo, gli disse che non sarebbe mai più uscito dalla torre di Londra.

Non era solo la moglie, che cercava con ogni mezzo di far pressione sull'animo del nostro Beato, perchè imitasse la debolezza degli uni e la felonìa degli altri¹, ma erano anche i figli, che non sapevano farsi ragione della fermezza del padre nel resistere alle empie pretese di Enrico VIII. Erano incoraggiati dal cancelliere Audley, che voleva a qualunque costo salvar la vita al suo predecessore, che considerava come un ottimo amico; ma, per quanto strazianti fossero, pel nostro Beato, questi contrasti con persona, che sinceramente amava, egli rimase fermo nel proprio proponimento. Egli diceva loro con bonarietà

¹ Ancestrata dal dolore e dal vivissimo desiderio di salvare il marito, lady More, che era onesta e religiosa, non si roudava conto della brutta parte, che faceva verso di lui. Lo stesso dicasi dei figli di Tommaso More.

che facevano presso di lui la parte del biblico serpente, poichè cercavano che il padre loro girasse contro i dettami della coscienza. Dopo un lungo colloquio con la figlia Margherita Roper, il More le disse: « Margherita, mia figlia, fra noi abbiamo già spesso discusso intorno a questa cosa, ed io ti ho già risposto che, se potessi obbedire al Re, senza offendere Dio, è molto tempo che avrei prestato questo giuramento, e con maggiore allegrezza di qualsiasi altro cittadino ».

Quanto agli esempi altrui, Tommaso More disse chiaro a sua figlia Margherita che neppure l'esempio del Fisher, l'austero ed eroico vescovo di Rochester, sarebbe stato capace d'indurlo a mancare al proprio dovere. Poi soggiunse: « Lascia stare i vivi e risali a quelli che sono morti, e che Dio, spero, ha ricevuti in paradiso. Io sono certo che il maggior numero di costoro, allorchando vivevano ancora sulla terra, avrebbero giudicato queste cose come le giudico io, e prego Iddio che l'anima mia resti in compagnia delle anime loro. Ancora non posso dirti tutto, ma, per conchiudere, figlia mia, come spesso ti ho detto, non prendo la responsabilità di definire nè di discutere intorno a queste materie, io non attacco nè condanno la condotta degli altri, non ho mai detto una parola nè scritto una riga contro le deliberazioni del Parlamento, e non mi occupo affatto della coscienza di quelli che pensano o dicono di pensare diversamente da me. Io non danno nessuno, ma la coscienza parla in me in tal modo su questo punto che, se non le obbedisco, metto a repentaglio la mia eterna salvezza.

Di ciò, Margherita, io sono certo come dell'esistenza di Dio ».

La figlia di Tommaso More, nel sentirlo così parlare, non poteva non ammirarlo, ma era oppressa dal pensiero della sorte terribile cui il genitore andava incontro. Il padre capiva benissimo che Margherita era affranta dal dolore e ne soffriva assai, ma rimaneva incrollabile nelle proprie risoluzioni e rammentava a Margherita che tutto si doveva sopportare piuttosto che offendere Dio. Se Tommaso More fu grande dinanzi ai propri giudici, molto più sublime fu, nel segreto del carcere, quando seppe resistere alle affettuose tentazioni dei suoi cari, poichè è assai più arduo il negare il proprio consenso ad una moglie o a dei figli affezionati, che piangono, che il resistere alle intimazioni dei Commissari di un sovrano assoluto.

Enrico VIII si teneva minutamente informato di quanto accadeva alla Torre di Londra. Sabene fosse profondamente irritato contro Tommaso More, pure egli aveva sempre sperato che, in un modo o nell'altro, egli sarebbe stato indotto a fare quanto il suo sovrano da lui richiedeva. E per ciò il turpe tiranno, già carico di delitti, adultero e fedi-frago, ebbe tanta pazienza e non mandò il More al patibolo che più di un anno dopo la sua prima condanna. Ma quando Enrico VIII vide che tutti gli sforzi, anche delle persone più care, non erano da tanto da smuovere l'ex-Cancelliere dalla via del dovere impostogli dalla coscienza cristiana, egli si abbandonò ad un furore, che rivelava la grave ferita, che il suo sconfinato orgoglio riceveva dalla calma

fermezza del grande prigioniero. E siccome Enrico VIII era basso e violento nelle sue passioni, sopra tutto dopo che si era abbandonato alle maggiori iniquità, che furono come il corollario della sua unione con la concubina, egli volle subito far sentire al More gli effetti della sua collera e, nell'autunno del 1534, ordinò che fosse trattato come un volgare furfante, chiuso in cella senza permesso di comunicare col di fuori e privato delle visite non solo degli amici, ma perfino della moglie e dei figli. Ma l'animo invitto del nostro Beato non si amareggiò per tanta crudeltà. Ormai Tommaso More ha fatto il sacrificio della propria vita e non si rammarica se vede prossimo il martirio.

Questo martirio doveva tardare ancora molti mesi, poichè il Re ci teneva tanto a strappare una esplicita adesione del More alle novità scismatiche da lui introdotte in Inghilterra ed al divorzio, che fece uno sforzo supremo sopra se stesso per frenare la propria ira e tentare un ultimo e disperato assalto alla coscienza dello statista più accreditato in Inghilterra ed altamente stimato da ogni paese civile.

Siccome, nel novembre dell'anno 1534, il Parlamento aveva votato la legge, che dichiarava che il re d'Inghilterra era capo spirituale della Chiesa nei propri Stati, ed Enrico VIII aveva firmata questa legge, il Re ordinò che il More fosse interrogato in proposito, affine di convincerlo di alto tradimento se persisteva nel resistere ai voleri del tiranno. Alla fine dell'aprile 1535, l'ex-Cancelliere è di nuovo chiamato dinanzi ad una Regia Commissione, che ha il man-

dato d'interrogarlo intorno alla nuova legge, che introduce lo scisma in Inghilterra. Il More serba il silenzio più assoluto e rifiute di dare il proprio parere in proposito. Alle insistenze di Tommaso Cromwell egli si contenta di rispondere: « Io non mi occupo più delle cose di questo mondo, e tutto il mio studio sta nel pensare alla passione di Gesù Cristo ed alla morte ».

Il 6 maggio, sua figlia Margherita ebbe il permesso di fargli una nuova visita. In quel giorno, sotto la finestra del carcere ove giaceva Tommaso More, dovevano passare i Certosini, che Enrico VIII faceva squartare per punirli della loro fermezza nel respingere lo scisma. Il tiranno sperava che quello spettacolo turbasse l'animo del More e che sua figlia profitasse del terrore paterno per strappargli l'aiuto di debolezza, che da lui si desiderava; ma fu vana opera. Vedendo il triste spettacolo di quelle vittime venerande sacrificate alla lussuria e all'orgoglio di Enrico VIII, il nostro Beato disse a sua figlia: « Vedi, Margherita, come questi buoni padri sono allegri nell'andare alla morte: si scambierebbero per dei fidanzati avviati verso la chiesa. In cambio della loro santa vita e delle loro dure penitente, Dio fa loro la grazia di non rimanere in questa valle di miserie e di andare subito a raggiungerle, mentre che il tuo povero padre, Margherita, come un maledetto peccatore, che ha condotto una vita deplorabile, Dio non lo giudica ancora degno dell'eterna felicità e lo lascia qua a languire ed a soffrire ».

Dopo queste parole era vana ogni esortazione a cedere alle pretese del Re. Margherita Roper

si ritirò più triste che mai dalla Torre di Londra, ed il 9 maggio, i Commissari Regi vennero ad intimare al More di sottomettersi ai voleri di Enrico VIII. Erano costoro in cinque ed avevano a capo Tommaso Cromwell, che era accompagnato dal triste Cranmer, arcivescovo di Canterbury, dal cancelliere Audley, dal duca di Norfolk e dal conte di Wiltshire. Essi dissero chiaro e tondo al prigioniero che il silenzio da lui serbato fino allora circa la legge, che proclamava il Re capo spirituale della Chiesa d'Inghilterra, era inammissibile e che il Sovrano voleva sapere ciò che egli ne pensasse. Tommaso More rifiutò di rispondere, ed avendo i Commissari notato che, poichè la vita non gli premeva, egli doveva dire francamente che quella legge era cattiva, il Beato rispose: « Io non sono un uomo di vita abbastanza santa per offrirmi arditamente da me stesso alla morte. Dio, per castigare questa presunzione, potrebbe permettere che soccombessi ». I Commissari dovettero dunque andarsene confusi dalla sapienza e dall'eroismo del povero prigioniero.

Fratanto Enrico VIII si macchiava di altri delitti. Il 19 giugno, altri certosini del convento di Londra erano pubblicamente squartati, ed il 22, il cardinale Fisher era decapitato¹. Quanto a Tommaso More, egli è mandato davanti ai giurati, i quali non sono già liberi di giudicarlo secondo coscienza, ma hanno ordine di condannarlo se non si piega ai voleri del Re. Quei poveri giu-

¹ È noto che Paolo III aveva nominato il Fisher cardinale e che Enrico VIII aveva detto: « Paolo può mandare il cappello al Fisher: avrà cura che non abbia testa per portarlo! »

rati, che tremano per la loro vita, sono dunque gli arbitri di quella di un illustre statista inglese! È impossibile d'immaginare uno scandalo maggiore, una più turpe commedia giudiziaria.

Il More è tradotto dinanzi al giuri come un malfattore. Il magistrato legge un lungo atto d'accusa maleamente compilato, pieno di dati inesatti nel quale l'ex-Cancelliere è imputato di avere respinto la supremazia spirituale del Re, mentre che egli si era limitato a non esprimere intorno ad essa la propria opinione. Tommaso More sa benissimo che in quel tribunale davanti al quale egli si trova non si fa giustizia, e perciò egli persiste nel serbare il silenzio intorno alla legge scismatica, e dice che non ha da impacciarsi di quello che gli altri hanno fatto. Egli non ha missione di approvare o di condannare costoro, ma intende di tenere per sé solo la propria opinione. Il nostro Beato non dimentica che è avvocato, e parla da pari suo, destando la maraviglia del giuri e dei magistrati.

« Non vi è, esclama egli, non vi è legge al mondo per punire un uomo, che ricusa di parlare. Le nostre parole ed i nostri atti vi appartengono, ma il giudicare sopra i nostri segreti pensieri spetta solo a Dio ».

Il rappresentante del fisco, non sapendo cosa opporre alla dialettica dell'accusato, ebbe ricorso ad un falso testimonio, proprio come il Sinedrio faceva dinanzi al tribunale di Caifasso. Costui era certo Rich, il quale sostenne che l'ex-Cancelliere aveva parlato in modo sedizioso. Ma Tommaso More non lo lasciò continuare e rispose:

« Se io, Signori, fossi uomo capace di ridere di un giuramento, non sarei in questo luogo, a quest'ora, sul banco degli accusati. E se voi, Signor Rich, non siete uno spergiuro, io consento a non vedere mai la faccia di Dio, cosa che io non direi nemmeno per guadagnare il mondo intero ».

Il triste espediente del rappresentante del fisco è finito male ed ha confuso lui ed i suoi pari: ma ciò non vale a salvare il More, poichè i giurati hanno troppa paura per assolverlo.

Egli dunque è condannato, ed allora egli, non sentendosi più costretto al silenzio da uno scrupolo di coscienza, si alza e parla in questi termini:

« Io lo affermo, o signori: non sono obbligato di conformare la coscienza alle leggi del regno, quando queste leggi sono contrarie alla cristianità intera. Per un vescovo, che è con voi, io ho più di un centinaio di santi, che pensano come me: pel vostro Parlamento (e Dio sa di chi si compone), io ho l'approvazione di tutti quanti i Concilii per mille anni: per un solo regno, io ho dalla mia la Francia e tutti quanti i regni del mondo Cristiano.

« No, non ho più che una cosa da dirvi, o signori, io voglio soltanto ricordarvi che l'apostolo S. Paolo, attore e testimonia del martirio di S. Stefano, vive adesso in buona amicizia con lui nel Cielo, ove è andato a raggiungerlo. Sia così per voi e per me. È la mia speranza, è la mia fervente preghiera quella che le Vostre Signorie, che hanno così avuto parte alla mia condanna sulla terra, mi ritrovino in Cielo, ove noi godremo insieme per sempre ».

Queste parole, pronunciate in un momento così solenne, danno un'idea esatta del grande carattere e della straordinaria bontà d'animo di Tommaso More. Condannato iniquamente a morte come se fosse stato il più abietto dei felloni, egli non implora misericordia da un re corrotto, che egli ha lealmente ed onoratamente servito per quindici anni, ma, dopo aver difeso la propria causa sul terreno strettamente legale prima del giudizio, quando la sentenza è già pronunciata, egli non pensa che a confessare altamente la propria fede cattolica. Poi, volgendo lo sguardo attorno a se, e rammentandosi che quelli che lo hanno condannato sono stati in altri tempi (se non tutti, almeno in parte) suoi amici, e stimando che essi, nel fondo del cuore, non possono non avere per lui sentimenti di profondo rispetto, egli dimentica se stesso per avere compassione di tanta gente, che l'interesse e la paura avvincano al carro della tirannia scismatica, e non potendo dir loro che perdona perchè sa che essi hanno condannato lui per ordine di chi ha sparso intorno al proprio trono il terrore, egli fa a costoro un augurio pieno di bontà ed implora per essi, la misericordia dinanzi al tribunale di Dio. Io non credo che nella storia dei martiri cristiani s'incontri una pagina più bella di questa.

Dopo il giudizio, Tommaso More è licenziato e ricondotto alla Torre di Londra. Mentre egli esce dal pretorio, ove i nuovi Pilati hanno calpestatto sfacciatamente la giustizia, egli incontra il proprio figlio, che in ginocchio gli chiede la benedizione. Il grande uomo s'inchina, dice poche parole all'orecchio di quel caro giovine e poi si

allontana. Un amico carissimo, il constabile Sir Guglielmo Kingston, lo accompagna nel triste viaggio verso la prigione, ma è così oppresso dal dolore che non può trattenerne le lagrime. Egli avrebbe dovuto consolare l'ex-Cancelliere in quel triste momento, invece è il More, che cerca di consolarlo dicendogli: « Caro signor Kingston, non vi abbandonate al supremo dolore e prendete la cosa dal lato buono, poichè pregherò per voi e per vostra moglie, e noi saremo insieme felici nel Cielo sempre e sempre ».

Intorno al ritorno di Tommaso More alla Torre di Londra, il 1° luglio 1535, il Roper aggiunge i seguenti particolari:

« Quando Sir Tommaso More si recava da Westminster alla Torre, sua figlia, mia moglie, che desiderava di rivederlo ancora una volta e di avere la sua ultima benedizione, aveva preso posto vicino al luogo dove egli doveva sbarcare e dove egli doveva passare per tornare alla Torre. Di là essa aspettava, guardando attentamente, che egli arrivasse. Non appena lo vide, essa si mise in ginocchio per ricevere la sua benedizione, poi, avanzandosi in gran fretta e dimentica di se stessa, essa si slanciò verso di lui, correndo a traverso la folla ed il battaglione della guardia, che lo scortava con delle scure e delle alabarde. Allora, davanti a tutti, essa gli mise le braccia attorno al corpo, e, sospesa al suo collo, essa lo baciò lungamente. Quanto a lui, gustando sommantemente questa testimonianza di amore filiale, egli benediva la propria figlia e lo ripeteva delle pie parole di rassegnazione. Allora essa lo lasciò, poi pensando di non averlo ancora abbastanza ve-

duto, e non facendo attenzione nè a se stessa nè alla folla, che si assiepara in quel luogo, essa tornò bruscamente sui propri passi, corse di nuovo verso di lui, rimise le sue braccia attorno al suo collo, e tutti e due, a più riprese, si baciaron con viva tenerezza. Infine, col cuore ben gonfio, ed assolutamente contro il proprio volere, ella lasciò andare e molti piangevano dinanzi a questo lamentevole spettacolo ».

Quattro giorni dopo, il 5 luglio, Tommaso More scrisse l'ultima lettera à questa figlia carissima, alla quale egli mandò il proprio ufficio.

« Dio ti benedica, mia cara figlia, e il tuo caro marito e il tuo piccolo fanciullo, e tutti i miei figliocci e tutti quanti i nostri amici. Ricordami, appena lo potrai, alla mia cara figlia Cecilia. Dio l'aiuti! Le mando un fazzoletto. E Dio consoli suo marito, mio caro figlio. La mia buona figlia Dauncey ha una immagine sopra pergamena, che tu mi avevi dato da parte di lady Convers, il suo nome è scritto dietro. Dille che io la prego di rimandare questa immagine a questa signora in memoria mia.

« Io amo specialmente Dorotea Colley, e ti raccomando di essere buona per lei: io mi chieggo se sia di essa che tu mi scrivevi. Se è dell'altra, ti prego di essere buona anche per lei e di consolarla nella sua afflizione, ed anche per la mia buona figlia Giovanna Aley. Dille, ti prego, una buona parola, poichè essa mi ha chiesto di dirti di essere buona per lei. Io ti sopraccarico di commissioni, mia cara Margherita, ma spero bene che non dovrò aspettare più a lungo di domani.

È la festa di San Tommaso e l'ottava di San Pietro. Il giorno sarebbe bene scelto per me.

« Mai non mi è più piaciuto il tuo modo di fare verso di me che quando sei venuta ad abbracciarmi un'ultima volta, poichè mi piace che l'amore filiale e la tenerezza di un cuore buono dimentichino di fare attenzione agli usi mondani. Addio, mia cara figlia, e prega per me, come lo farò per te e per tutti quanti gli amici, perchè noi possiamo essere felici insieme nel Cielo. Mando anche alla mia cara figlia Clements una pietra d'algoritmo e le do, come pure al mio figliocci, la mia benedizione. Ti prego anche di ricordarmi al mio caro figlio Giovanni More. Mi è molto piaciuta anche la naturalezza del suo fare¹. Dio lo benedica lui e sua moglie, la mia cara figlia, verso la quale gli ho chiesto di essere buono, perchè proprio lo merita, e se le mie terre gli toccheranno in eredità, rispetti le mie ultime volontà verso sua sorella Dauncey. E che Nostro Signore benedica Tommaso ed Agostino e tutti i figli, che avranno ».

Tommaso More non si era ingannato allorchè aveva preveduto che il giorno 6 luglio 1535 sarebbe stato l'ultimo di sua vita. Enrico VIII, incapace di ogni pietà ed intento solo a cercare in ignobili e crudeli vendette una specie di soddisfazione all'orgoglio offeso dalla nobile resistenza del suo ex-ministro, non seppe porre, una volta almeno, un freno al suo ingiusto sdegno, ed ordinò l'uccisione - o per meglio dire l'as-

¹ Tommaso More allude alla benedizione, che il figlio gli chiese quando uscì dal tribunale.

sassinio - dell'illustre statista inglese al quale aveva già dato tante e tante prove di stima e di amicizia. Tommaso More non manifestò mai il minimo sentimento d'ira o di avversione verso un sovrano, che ricompensava in tal modo i suoi lunghi e preziosi servizi. Solo, allorchando gli dissero che il Re erasi degnato, per un favore eccezionale, di commutargli la pena, liberandolo da quella dei traditori (sventramento) ed ordinando che lo decapitassero, il nostro Beato rispose: « Dio preservi i miei amici da un tale favore! »

L'Addison, parlando delle ultime ore del More, nota come esse siano pienamente conformi a tutta quanta la sua vita: « L'innocente gioialità del suo spirito, questo segno caratteristico di tutta quanta la sua vita, non l'abbandona all'ultimo momento. La sua morte è strettamente legata da una invisibile unità alla sua vita. Nessun cambiamento di contegno, nessuna affettazione, nulla che possa far supporre uno sforzo per frenare sentimenti contrari a quelli che egli manifesta. Fra poco tempo la sua testa non sarà più sulle sue spalle, ma, per lui, non vi è nulla in questo accidente che debba modificare le abituali disposizioni del suo spirito ».

Due sono i pensieri, che dominano la mente del nostro Beato in quel momento supremo. Il primo è uno slancio di amor di Dio; egli ha sempre avuto incondizionata fiducia nel Signore, lo ha amato ed adorato in tutti i momenti della sua vita, nei tempi fortunati come nelle ore tristi. Dio è stato il suo supremo conforto nell'ultima procella, che lo conduce ora al martirio, e Tom-

maso More non può distogliere la mente dall'Autore di ogni bene nel momento in cui sta per versare il sangue per la fede. Ma, accanto a questo principale pensiero, un'altro gli viene ispirato dalla disperazione dei suoi amici, fra i quali alcuni lo debbono accompagnare al luogo del supplizio, perchè sono funzionari regi e non hanno avuto il coraggio del martire nel recusare un sacrilego giuramento. Il More cerca in ogni modo di consolarli e di tenerli allegri. Per lui il vederli singhiozzare è cosa dolorosa, ed egli dimentica se stesso per recare qualche sollievo alle angosce di questi afflittissimi amici.

Mentre il nostro Beato va così serenamente incontro a morte crudele, ben diverso è il contegno del carnefice, di Enrico VIII. Costui è impensierito non già dell'enormità del delitto, che sta per compiere - di questi delitti troppi ormai ne aveva commessi - nè della straordinaria prova d'ingratitudine, che egli dà ad un fedele servitore; ma soltanto dell'impressione disastrosa, che l'assassino dell'ex-Conciliare può fare a Londra. Egli paventa sopra tutto che il More, usando della facoltà, concessa allora ai condannati, di parlare alla folla prima di subire il supremo supplizio, non dica cose, che possano accrescere nel popolo l'irritazione ed il disprezzo di che il tiranno si sente colpito. E per ciò il 6 luglio, nelle prime ore del mattino, Enrico VIII manda sir Tommaso Pope alla Torre di Londra. Il Pope era un altro di quei fedeli amici del More, che non avevano osato imitarne il nobile ed invitto esempio; ma il suo affetto pel More era rimasto tale e quale era prima. Egli giunse alla prigione e fu

introdotta nella cella del martire. Con la voce rotta dal pianto, il Pope annunziò all'ottimo amico che l'esecuzione della sentenza, che lo colpiva, avrebbe avuto luogo in quel mattino stesso prima delle nove, poi aggiunse che il Re desiderava che dicesse solo poche parole prima di morire. Il More rispose: « Fate bene a dirmelo, poichè avevo già stabilito di parlare a lungo. D'altronde io non avrei detto nulla che avesse potuto recare offesa a Sua Maestà nè a nessun altro. Ma, se il Re lo desidera, sono prontissimo ad ubbidire al desiderio di Sua Maestà ». Il More chiese allora che si permettesse a sua figlia Margherita Roper di assistere ai suoi funerali. Siccome poi il Pope, nel dargli l'ultimo addio, scoppì in un pianto dritto, toccò al condannato di consolarlo: « Consolatevi, signor Pope, gli disse, ed abbiate buon coraggio, poichè ho fiducia che noi ci rivedremo un giorno, con grande gioia, in un luogo ove noi saremo sicuri di vivere insieme e di amarci per sempre ».

« Allora, dice Consacrè More¹ dopo aver raccontato questa commovente scena, allora sir Thomas, come quello che è stato invitato a solenne convito, mise il suo costume più bello, un superbo abito di seta, che il suo, perfetto amico Antonio Bonvisi, cittadino di Lucca, in Italia, gli aveva mandato per quell'occasione. Il che vedendo, il Luogotenente della Torre, che contava avere quell'abito in eredità, gli consigliò di ca-

¹ Consacrè More è il prenome di Tommaso More. È figlio di Tommaso, che è figlio di Giovanni More, quello che chiese la benedizione al padre mentre usciva dal tribunale.

varselo, perchè non cadesse poi nelle mani di qualche zotico. « Come, signor Luogotenente, disse « sir Thomas, come volete che io tenga per uno zotico colui che mi renderà un servizio così grande (il carnefice)! In verità, io vorrei che l'abito fosse tutto quanto d'oro e non sarebbe « troppo, poichè San Cipriano, quel famoso vescovo di Cartagine, diede al proprio carnefice « trenta monete d'oro, per l'instimabile beneficio, che stava per procacciargli ». E siccome il Luogotenente insisteva, per amicizia per lui egli non volle rifiutargli questa bagattella. Cambiò abito e ne mise uno di lana. Però del poco denaro, che gli rimaneva, egli tenne pel carnefice un angelotto d'oro, affine di mostrar bene che non gli voleva male »¹.

Il triste corteo, che doveva condurre Tommaso More al supplizio, era pronto, ed il biografo dell'illustre Cancelliere d'Inghilterra ci dà questi particolari:

« Fu dunque condotto verso le nove dal signor Luogotenente fuori della Torre. La sua barba era lunga, contro l'abitudine di tutta la sua vita. Egli portava in mano una croce rossa e i suoi occhi guardavano il cielo. Mentre passava vicino alla casa di una povera donna, questa gli offrì un bicchiere di vino. Egli lo ricusò dicendo: « Cristo, nella sua passione, non ha bevuto che aceto... Un'altra donna sopravvenne; essa gridava dietro a lui per certi libri, che essa diceva di avergli dato in deposito quando egli era Can-

¹ Vede CONSACRÈ MORE, Vita di Tommaso More, Capo xi.

celiere: « Buona donna, le disse egli, abbiate ancora un poco di pazienza. Fra un'ora Sua Maestà il Re mi avrà liberato da tutte queste cure ». Un'altra donna, subornata probabilmente dai suoi nemici per insultarlo, lo seguiva, gridando che egli le aveva fatto una grande ingiustizia quando era Cancelliere. Egli le rispose che si rammentava benissimo della sua causa e che se egli avesse dovuto giudicarla di nuovo in quel momento, egli nulla avrebbe cambiato alla prima sentenza »¹.

Quando il More giunse dinanzi al luogo del supplizio, egli rimase impassibile e non perdette neppure un momento l'umore gioiale, che aveva resistito a quattordici mesi di carcere. Al Luogotenente della Torre egli fece osservare che il palco sul quale doveva salire per avvicinarsi al patibolo gli sembrava male costruito e soggiunse: « Vi prego, Signore, di avere la bontà di aiutarmi a salire senza incorrere in qualche disavventura: per scendere mi caverò d'impaccio da me ».

Salito sul palco, Tommaso More cominciò a parlare al popolo. Vi era una grande folla avida di udire le sue ultime parole e lo spazio attorno al palco ferale ne era assiepatò. Era intenzione del More, di mantenersi rigorosamente fedele alla promessa fatta al Re per mezzo di Sir Tommaso Pope; ma Enrico VIII, giudicando l'onestà degli altri dalla propria, non si era fidato della parola di questo intemerato galantuomo, che sacrificava la propria vita per non rinnegare la fede dei padri

¹ Vedi COSSACK MUNK, op. cit., loc. cit.

sui. E perciò il tiranno aveva dato istruzioni allo sceriffo, che doveva dirigere l'opera del carnefice, di non tollerare che l'ex-Cancelliere parlasse. Onde, non appena il More ebbe pronunciato poche frasi, lo sceriffo intervenne per imporgli silenzio, ed il nostro Beato, lungi dal resistere a questa intimazione, rivolto al popolo gli disse: « Usatemi la carità di pregare per l'anima mia e siate testimoni che io muoio per la Santa Chiesa cattolica della quale sono figlio e da servo fedele di Dio e del Re ».

Dopo questa dichiarazione, il More si mise in ginocchio per recitare il salmo *Miserere*. Appena ebbe finito, si volse verso il carnefice, che, tutto confuso si avvicinava a lui. E siccome costui gli chiedeva perdono per essere costretto dagli ordini del Re a decapitarlo, il nostro Beato lo abbracciò e gli disse:

« Tu stai per rendermi in questo giorno il maggiore dei servizi, che un uomo mortale mi possa rendere. Andiamo, mio caro, fatti coraggio e fa che il tuo còmpito non ti spaventi; il mio collo è cortissimo, non perdere la tua fama colpendo fuori posto ».

Tommaso More non permise al carnefice di bendargli gli occhi, ma volle farlo da sé. Poi, buttandosi sulla tavola, disse al carnefice di aspettare un momento, affinché potesse rimuovere la propria barba, « poichè, soggiunse, questa qui non è colpevole di tradimenti ». Con eguale allegrezza e con una grande gioia spirituale, egli ricevette il colpo fatale, ed allora egli mostrò la verità delle parole spesso ripetute da lui, che un uomo può essere decapitato senza grande danno

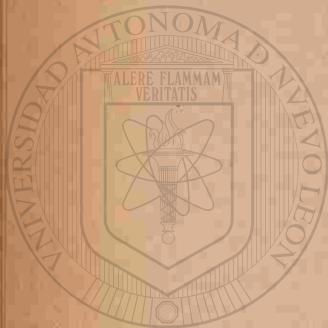
e, tutto al contrario, pel suo indicibile bene e la sua eterna felicità¹.

Così gloriosamente morì Tommaso More. L'Europa tutta, comprese le nazioni protestanti, stigmatizzò con parole roventi l'iniqua ferocia di Enrico VIII, poichè il More era da tutti altamente stimato e lo amavano anche gli avversari. Per essergli nemico bisognava non avere nè mente elevata nè animo buono, poichè il More, oltre ad essere un uomo virtuoso e disinteressato, era un idealista, che sapeva inalzare la mente, molto al di sopra delle umane miserie, verso pensieri purissimi, verso un ambiente sereno ove il cozzo delle passioni non giunge ad alterare il retto giudizio.

Questa è la cagione dell'alta stima, che ogni animo retto ebbe sempre pel grande ministro di Enrico VIII. Anche molti avversari del cattolicesimo sparsero, in ogni tempo, fiori sul suo glorioso sepolcro. Presso i cattolici la sua memoria fu sempre sacra, ed il tempo non valse ad affievolire i sentimenti di ammirazione, che egli destava in ogni anima cristiana. La Chiesa avrebbe potuto da vari secoli inalzarlo all'onore degli altari, ma stimò prudente di aspettare per non ferire i pregiudizii dei protestanti d'Inghilterra, e fece bene. Proclamato martire e beato in altri tempi, Tommaso More avrebbe forse incontrato qualche voce pronta a rinfacciargli, come se fosse stata colpa, la sua fedeltà al Papa. Oggi questi pregiudizii sono scomparsi e l'onore reso al grande uomo dalla Chiesa cattolica per l'unità della quale

¹ Vedi CONSACK MORE, *op. cit.*, loc. cit. Vedi anche BARRON, *op. cit.*, capo VIII, pp. 187-188.

egli morì, non incontra in Inghilterra nessuna seria opposizione. Anzi sono molti gli scrittori protestanti, che si onorano rendendo omaggio alle virtù ed al carattere del Beato Martire. Il tempo ebbe ragione di ogni partigiano rancore e la storia, dando ad ognuno quello che si merita, scrisse il nome di Enrico VIII fra i peggiori tiranni e quello di Tommaso More fra i più grandi eroi e le più nobili vittime della causa della verità e della giustizia.

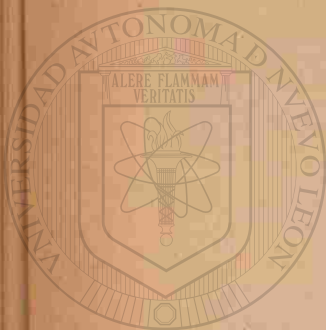


UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

INDICE

Prefazione	pag. 5
Capo I. Gioventù e cultura di Tommaso Moro	> 7
> II. Tommaso Moro nella vita privata. Le sue relazioni con la propria famiglia. La sua pietà e le sue virtù	> 12
> III. Gli amici di Tommaso Moro	> 25
> IV. Le idee e gli scritti di Tommaso Moro	> 32
> V. Lo stato dell'Inghilterra ai tempi di Tommaso Moro. Lo Stato, la Chiesa, l'Episcopato, gli Ordini monastici, il Parlamento	> 36
> VI. Tommaso Moro ministro di Enrico VIII e Cancelliere d'Inghilterra	> 52
> VII. Tommaso Moro e lo scisma d'Inghilterra. Enrico VIII cerca con ogni mezzo di ottenere la sua adesione al divorzio e alla soppressione della festa papale in Inghilterra. Tommaso Moro resiste ed è imprigionato	> 74
> VIII. La morte gloriosa di Tommaso Moro	> 102



N. 46
(SERIE QUINTA)

FEDE E SCIENZA

 **GLI ARGOMENTI
TEOLOGICI E BIBLICI**

DI B. LABANCA * * * * *

NELL'OPERA «IL PAPATO»

PER IL

Can. Dott. Prof. CARLO BONI

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS ROMA
FEDERICO PUSTET

1906.

Biblioteca Fede e Scienza.

La biblioteca **FEDE E SCIENZA**, incoraggiata dal plauso universale, segue la strada tracciatasi 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 sanità dello scopo prefissosi.

Questa quinta serie contiene volumi importanti, tutti di grande attualità. Importantissimi sono p. es. i due volumi del Salvaderi, quello del P. Savio su Papa Zosimo, quello del Grabinaki sui 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, ripuntiano qui sotto il sub

Programma.

1. La biblioteca ha per titolo: **Fede e Scienza** — Studi apologetici per l'ora presente.
2. Essi s'indirizza a tutti, ma specialmente ai giovani e a quanti desiderano accendersi nei diversi argomenti e non hanno tempo o possibilità di approfondirle le più importanti questioni moderne attinenti alla scienza e 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 alla 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 però fa da sé. Quando però la natura e l'importanza del tema richiedono maggiore sviluppo, vi si dedicheranno due o più volumi.
6. Ogni volume comprenderà dalle 96 alle 116 pagine circa, stampate elegantemente e, se occorre, anche con incisioni.
7. Il prezzo di ogni volume è di Centesimi 50 per l'Italia e centesimi 60 per l'estero, franco di porto.
8. Ogni 10 volumi formano una serie e l'abbonamento ad ogni serie costa L. 6,50 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)

GLI ARGOMENTI TEOLGICI E BIBLICI

DI B. LABANCA

NELL' OPERA « IL PAPATO »

PER IL

Can. Dott. Prof. CARLO BONI

UANL



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

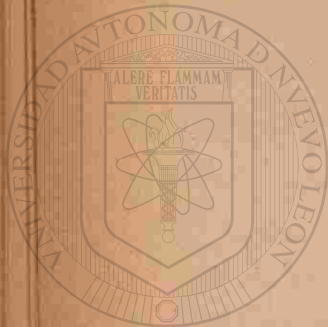
®

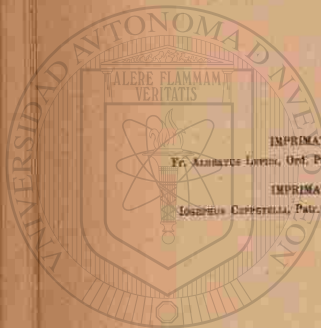
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

ROMA

FEDERICO PUSTET

1906.





IMPRIMATUR:

Fr. Armando Lavin, Ord. Praed., S. P. A. Magister.

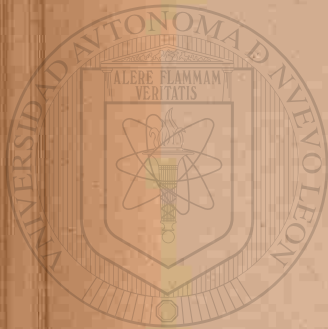
IMPRIMATUR:

José Luis Cepetella, Patr. Constant., Vicegerente.

PREFAZIONE

«Il Papato» di B. Labanca vide la luce verso la metà dell'anno scorso, e l'autore di questo opuscolo ne fece già argomento di un Discorso inaugurale dell'anno accademico nel Seminario di Montalcino. Pregato a pubblicare la sua professione, non vi si decise se non dopo di avere riveduto ed ampliato il testo, corredandolo di alcune note che gli parvero opportune, anzi necessarie. Si vuole però avvertire che, come il titolo dell'opuscolo dice da sé, la confutazione si restringe soltanto alla parte teologica del «Papato», che il confutarlo anche per la parte storica sarebbe un lavoro troppo lungo, ma che forse sarà fatto tra non molto. Ciò serve di norma per chi ritenesse incompleta, come infatti è per l'esposta ragione, l'analisi del libro del Prof. Labanca; contro del quale se non fu detto qui niente di nuovo, fu appunto perché niente di nuovo egli disse nel suo libro. Questo opuscolo, dunque, non è un lavoro originale, ma una semplice compilazione, perché l'autore si è giovato largamente di quanto fu scritto, da tempo, contro gli errori che il Labanca riusciva, senza confortarli di nuovi argomenti, e con tutta l'aria di voler obbligare i lettori profani a girare in cerchio magiatri.

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DIRECCIÓN GENERAL DE

I.

« Il Papato » di B. Labanca.

Vi sono libri, di protestanti ed anche di razionalisti, la cui lettura non offende i cattolici anche più rigidi, ma torna anzi gradita, perchè rivela le buone intenzioni degli autori e il loro schietto amore per la verità. Di ciò sono prova le loro frequenti concessioni e quel franco riconoscimento di molte verità cattoliche, che i più ostinati avversari insistono nel negare, più per partito preso che per ragioni solide e convincenti. Di tali autori basterà citare un R. Mariano ed un A. Harnack. Il primo, professore nell'Università di Napoli, ha pubblicato parecchi scritti, che denotano di più in più l'evoluzione del suo pensiero fatto più maturo, e liberantesi da preconcetti che aveva preso a seguire, prima di serene e mature meditazioni. Il secondo, professore nell'Università di Berlino, malgrado i suoi molti pregiudizi su Gesù Cristo e sulla Chiesa, non ha difficoltà di riconoscere molte verità cattoliche, e a lui in gran parte dobbiamo se parecchie conclusioni tradizionali, specie sull'antichità e autenticità dei Libri santi e di molti scritti dell'antica letteratura cristiana, sono oggi confermate dalla scienza critico-storica. ®

Non così si può e si deve dire di un altro. Questi è Baldassare Labanca, già prete cattolico ed ora « critico razionalista indipendente », professore di Storia del Cristianesimo nella Regia Università di Roma. Egli ha pubblicato testè una sua Opera « Il Papato », allo scopo di denigrare quella divina istituzione e ridurla a semplici proporzioni umane. Vi è riuscito? Decisamente no. Noi che l'abbiamo letta tutta intera, imponendoci spesso la pazienza per le digressioni inopportune e per l'erudizione pesante e indigesta, non esitiamo a sottoscrivere al giudizio che di essa dà la *Civiltà Cattolica*, la prima, per quanto sappiamo, che ne abbia fatto una non lunga, ma esauriente analisi. « In essa (opera) non è dottrina soda, non storia verace, non forza di ragionamento, non erudizione se non apparente, spesso di seconda o di terza mano, per lo più antiquata e presa da scrittori razionalisti, massime da quelli della screditata e ormai defunta scuola di Tubinga ». Se il lettore volesse le prove di questo severo, ma giusto, giudizio, specialmente per ciò che riguarda l'erudizione del Labanca non ha che a leggere i due articoli che l'autorevole Periodico pubblicò in proposito nei due quaderni del Luglio scorso. In essi troverà di che edificarsi, vedendo i solenni scappelloni del professore romano, anche nella semplice « giunta bibliografica », alla quale il Labanca tiene moltissimo, evidentemente per meglio mostrare la sua « erudizione ».

E però nell'esame, che di quell'opera ci proponiamo ora di fare dal semplice lato teologico, non ci fermeremo sulle cose secondarie, molto secondarie, di che il Labanca ha infarcito il suo

libro. A che pro, del resto? Quando, per esempio, dopo quasi cento pagine sopra le investigazioni filologiche, le origini, le vicende del nome Papa ed Episcopo, egli viene alla singolare conclusione che « il nome Papa non trovasi nella Bibbia; perciò (sic) non vi si rinviene nemmeno l'istituzione », crederemo di perder tempo per noi e per chi legge, se c'indugiassimo nell'esame di un'illazione, che non conclude davvero in favore della potenza di raziocinio del « critico indipendente ».

II.

L'Episcopato monarchico.

Piuttosto affronteremo subito la questione principale, e cioè che il Papato, nel senso di *Primo giurisdizionale* non fu voluto da Gesù Cristo, ma è una tarda usurpazione dell'episcopo di Roma a danno ed umiliazione dell'*episcopato universale*.

A provare il suo asserto il professore romano, da impenitente razionalista, reca argomenti principali e secondari, che, pur non avendo, come l'asserto stesso non ha, neppure il pregio di essere nuovi, vorrebbero però essere perentori, e non sono invece che vecchie armi spuntate. I principali di questi argomenti, che egli si compiace di ripetere qua e là *usque ad fastidium*, si possono ridurre a due, cioè che: a) nei primi tempi della chiesa non esisteva, nè a Roma nè altrove, l'*episcopato monarchico*, ogni comunità cristiana essendo allora governata da più vescovi in comune; b) che Pietro in Roma non ha mai esercitato la potestà episcopale. Affrettiamoci, dunque, a sgom-

brare il terreno da queste due difficoltà, che rappresentano i due grandi cavalli di battaglia del critico razionalista.

Parlare, oggi, come di una scoperta scientifica, del trapasso dell'episcopato collettivo all'episcopato monarchico, è, come si suol dire, sfondare un uscio aperto, chè su ciò siamo tutti concordi da tempo. Ma si badi, che da tutto questo non segue affatto quello che il razionalista vorrebbe dedurre, e vogliamo dire che il dogma cattolico sul Primato pontificio non ne riceve la menoma offesa. Chi non sa, infatti, che l'origine dell'episcopato monarchico fu già, anche pei cattolici, una questione storica, ricca di un'immensa letteratura? Accenneremo soltanto le conclusioni principali, alle quali siamo venuti dopo un accurato studio della medesima. Anzitutto noi concediamo senza difficoltà che la gerarchia ecclesiastica, come oggi è - Vescovo, preti, diaconi - non esisteva in ogni sua parte, nei primissimi tempi della chiesa. Non c'erano allora i diaconi, che gli apostoli istituirono più tardi, e, rigorosamente parlando, non c'erano neppure i vescovi, così come oggi sono. Tutta l'autorità s'impersonava negli apostoli, che nella chiesa erano tutto. Diremo di più: lo sviluppo della gerarchia non fu neppure simultaneo dappertutto. Quindi è che se in alcune chiese, specialmente dell'Asia, e più specialmente ancora in quelle alle quali S. Ignazio indirizzava le sue celebri epistole, troviamo già, al tempo o quasi di S. Giovanni apostolo, la gerarchia come oggi è - Vescovo solo, presbiteri e diaconi -, non c'è da meravigliarsi se in altre chiese di altri luoghi, anche durante il II secolo, si trovi la potestà eccle-

siastica affidata ad un collegio di vescovi assistiti da Diaconi. In sostanza, nell'ero apostolico, la gerarchia delle chiese particolari è distinta in due ordini, un collegio di ministri maggiori promiscuamente chiamati *episcopi-presbiteri*, e un collegio di ministri minori detti *diaconi*, con a capo di tutti un'autorità superiore agli stessi *episcopi presbiteri* e non limitata ad alcun luogo, gli Apostoli. La quale autorità apostolica, quando si concentra in un dato luogo, eclissa subito ogni altra autorità e ci dà per quel determinato luogo l'idea della monarchia. Tanto avvenne di S. Giacomo a Gerusalemme.

Chi dunque tenga nel debito conto i dati storici, specialmente le celebri lettere di S. Ignazio¹,

¹ « Si è pensato e si è detto, nota a proposito il Sermone, che qui Ignazio ritragga non già uno stato di cose reali, ma una conformazione, un atteggiamento ideale della gerarchia, non descriva le cose come erano a' suoi tempi, bensì quale egli avrebbe voluto che fossero o furono poi, non senza un'efficacia di lui e delle sue lettere. Ma il Mariano ha ragione di riflettere che questa opinione è destituita di ogni buon fondamento, anzi contraria ad ogni legge di verosimiglianza. « Anche a concedere che, « esaltandosi nella estimazione del principio dell'episcopato, abbia per proprio conto circoscritta la dose, ad ogni modo quella figura così netta, e prominente del Vescovo non può essere stata un pensiero del suo capo ». SERRAVALLE, *Dogma, Gerarchia e Culto*, pag. 270-1. — D'el resto, è ben noto che Ignazio in tutte le sue celebri Epistole non accenna mai all'episcopato collettivo, ma parla sempre di Vescovo solo, presbiteri e diaconi. Ma c'ha di più. Al Cap. IX, I, della lettera ai Romani, Ignazio raccomanda alla loro carità la sua Chiesa, che presto perderà il pastore nel suo martirio. Egli dunque con ciò addimostra di essere il solo pastore della Chiesa Antiochena, ed esclude assolutamente ogni ragione collettiva. Eppure anche ad

deve ammettere che l'episcopato monarchico si era venuto lentamente sì, ma assiduamente, preparando dal tempo degli apostoli ed era già maturo nella prima metà del secolo II^a. In questo frattempo quali fatti erano avvenuti, quali cause avevano agito, che possano spiegarci il trapasso dall'episcopato collettivo all'episcopato monarchico? Il Labanca trova questi fatti e queste cause nei torbidi destati nella Chiesa dagli gnostici, ma questo è un solenne anacronismo storico, perchè quei torbidi avvennero assai più tardi e trovarono già un argine nell'episcopato monarchico. « Che cosa

Antiochia erano *presbiteri* e *diaconi*? Quantunque il S. Martire non lo dica espressamente, lo afferma però implicitamente, quando stabilisce che nessuna Chiesa può stare *sine episcopo presbiteris et diaconis*. Chi potrà dire che la sola Chiesa d'Antiochia, alla quale egli presiede, fosse un'eccezione? (Cfr. Vizzari, *Bibliotheca SS. Patrum*, Serie Ia, Vol. II, pag. 144 nota).

¹ « Verso la metà del II secolo, noi troviamo dappertutto l'episcopato in atto di funzionare: ci sono Vescovi a Roma, a Lione, ed Atene, a Corinto, a Smirne, a Sardi, a Geraspoli; nell'Asia Minore, sul Ponto, in Creta, in tutti i paesi sui quali ci è giunta qualche notizia. E in nessun luogo questa istituzione ha la minima apparenza di novità. Alcune Chiese hanno già delle liste che riannodano il vescovo vivente ad un fondatore apocrito o contemporaneo degli apostoli. Egizippo, che viaggia verso quel tempo, raccoglie questa lista episcopale e la mette insieme egli stesso, giovandosi dei ricordi e dei documenti locali. La successione umana ci è attestata da S. Ireneo; quella di Atene da S. Dionigi di Corinto; l'una rimonta a S. Pietro, l'altra a S. Dionigi l'Areopagita. A Roma la successione episcopale era così ben cominciata, così ben fissata cronologicamente, che serviva a datare l'apparizione delle eresie; si diceva sotto Anacleto, sotto Pio, sotto Igneo ». (V. DUCHESNE, *Les Origines Chrétiennes*, Paris, Chastelin, pag. 61-2).

sarebbe stato del cristianesimo, scrive il Marjano, se penetrato nel mondo e diventatosi la fede, la religione, non più di un ristretto numero di credenti assorti nelle promesse e nelle speranze celesti, annunziato dal Cristo, ma di moltitudini innumerevoli, inette ancora ad intendere l'essenza della verità cristiana; che cosa, dico, ne sarebbe stato del Cristianesimo, se non avesse saputo metter su un'autorità centrale e stabile che lo dichiarasse e serbasse incolume questa verità? »¹.

Non dunque le ragioni indicate dal Labanca, ma ben altre furono quelle che determinarono il trapasso dell'episcopato da collettivo a monarchico. Senza dubbio, il fatto più importante fu lo sparire ad uno ad uno degli apostoli, nei quali si assumeva tutta la potestà. « Erano stati essi, dice a ragione il Semeria, i depositari dell'autorità più alta, i simboli dell'ecclesiastica autorità. Al loro sparire altri ne dovevano prendere il posto, altri ereditare i poteri. I loro successori furono nelle varie Chiese i Vescovi. In questo senso ha il suo lato di verità la teoria che fa risalire l'episcopato monarchico a Giovanni e alla sua personale influenza. Ultimo degli apostoli poté vedera coi suoi occhi inaugurato un sistema, che i suoi compagni avevano lasciato morendo in eredità alla Chiesa, e la sua autorità poté contribuire a consolidarlo e a diffonderlo »².

¹ *Scritti sacri*, Vol. I, pag. 103.

² « Ma qual sistema non era una creazione sua particolare: quel sistema, mentre storicamente si riannodava, oltreché a lui, agli altri apostoli, idealmente corrispondeva a quel bisogno di unità, onde la Chiesa era travagliata per sua intima costituzione e natura. Voler spie-

Da ciò è ovvio dedurre che l'episcopato monarchico non è un'istituzione nuova, sorta ad occasione dello gnosticismo, ma esisteva in *germine* sin dal principio della Chiesa ed in fatto assai prima dei torbidi gnostici. Ai razionalisti, come ai protestanti, non piace questa teoria del dommagerna, e il Labanca la rimprovera al Semeria e al Minocchi, dai quali la suppose immaginata. Ma non è così. La teoria è sempre esistita, e fu già bellamente espressa dal Litinense († 450) nel suo *Commentatorium*. « La fede delle anime, egli dice, imiterà la legge dei corpi, che nel corso degli anni

gare l'episcopato monarchico con le influenze degli scritti pseudo-clementini non è solo un grosso errore cronologico... dappochè l'episcopato unitario è di fatto anteriore alla composizione e specialmente alla diffusione di questi scritti, ma un madornale errore logico; è assegnare una causa del tutto sproporzionata all'effetto; è quasi come spiegare la velocità di un carro col colore delle sue ruote. Anche qui il Marzino ha delle giustissime riflessioni contro coloro i quali (come il Labanca) vorrebbero la genesi dell'episcopato monarchico ricandidare, come a sua causa adeguata, ai torbidi destati nella Chiesa alquanto più tardi, dai gnostici e dai montanisti. Gli uni e gli altri non determinarono il formarsi dell'episcopato, ma solo mostrarono quanto l'episcopato fosse intimamente connesso con quell'unità della Chiesa ch'essi compromettevano. Non altrimenti gli anarchici, con gli eccessi a cui qualche volta e parzialmente si abbandonano, non determinano il nascere dell'autorità, ma provano una volta più e una volta meglio quanto questa sia provvidenziale nella società, quanto all'intima essenza della società strettamente si ricongiunga. Anche l'episcopato era connesso coll'unità di credenza, di amore, di culto, indispensabile alla Chiesa, era di quell'unità il simbolo, l'effetto, la causa... e lo si vide meglio quando degli esaltati individualisti vollero, in nome della loro pretesa ispirazione, portare nella Chiesa il disordine » (SEMERIA, op. cit., pag. 272-3).

acquistano lo sviluppo armonico in tutte le parti, senza tuttavia cessare di essere ciò che erano. Dal fiore dell'infanzia alla maturità e alla vecchiezza, quale differenza! E tuttavia i vecchi sono quelli stessi che furono fanciulli. Se la statura esteriore dell'uomo è cangiata, è però sempre la stessa natura e la stessa persona... La verità religiosa deve appunto seguire questa legge di progresso. Cogli anni apparirà nel vigore del suo sviluppo; essa si eleverà, ma senza mai perdere la sua inviolabile purezza... »¹. E nel secolo XIX il Card. Newman ha meravigliosamente svolto questa stessa idea nel suo *Saggio sullo sviluppo della dottrina cristiana*, composto dal 1842 al 1844 nella solitudine di Littlemore, quando finiva di fissare la sua grand'anima nella fede cattolica. Sicuro della legittimità del movimento dottrinale rivelatogli dalla storia della Chiesa, ne determinò i due principali caratteri: 1.° la preservazione dell'idea dominante che assicura l'unità di tipo e la continuità dei principi dirigenti, e perciò l'immutabilità del fondo; 2.° la potenza d'assimilazione, che mantiene la vita e fornisce gli elementi di accrescimento.

Del resto, bisogna convenirne, l'idea protestante dell'immutabilità meccanica del dogma, o, come fu detto a ragione, il dogma-macigno, è radicalmente sbagliata, e soltanto la sua contraria, la cattolica, è genuina e vera. In questa la immutabilità del dogma non è punto soppressa, giacchè la immutabilità è corollario della verità, ma

¹ V. il testo intero in Prunier, *Evolution et Immuetabilité*, p. 18.

la rappresentazione simbolica di quella immutabilità, o identità del domma con sè stesso, attraverso i secoli, non si chiede al *macigno*, ma al *germe*, al vivente; non è meccanica, è organica.

III.

L'Episcopato di S. Pietro in Roma.

D) LE MEMORIE CIMITERIALI.

E passiamo al secondo cavallo di battaglia del prof. Labanca, cioè che S. Pietro non ha mai « episcopato » nella *Urbs magna*. Egli ritiene che l'opinione contraria si appoggi principalmente alla tradizione in gran parte leggendaria della venuta e della dimora di Pietro a Roma per 25 anni, « tradizione non contrastata per 15 secoli fino alla Riforma ». Potremmo subito rispondere che la venuta e la morte di S. Pietro a Roma essendo ormai un fatto assodato dalla critica storica, un più o meno lungo soggiorno di lui nella eterna città, è del tutto indipendente dalla questione. Anzi è qui il caso di osservare che apologeticamente è più utile l'idea di un breve soggiorno di Pietro in Roma, perchè in tal caso, non la lunghezza dei servigi prestatigli, ma solo la coscienza profonda della dignità di lui, può spiegare il culto che in Roma stessa egli costantemente riscosse a preferenza di S. Paolo.

Ma rispondiamo direttamente. Che S. Pietro in Roma abbia esercitato un vero e proprio episcopato, nel senso di autorità primaziale nella Chiesa, è cosa che risulta chiaramente dalla storia. Con-

sultiamo anzitutto le « memorie cimiteriali » invocate dal Labanca, e vedremo che queste concludono non solo per la venuta di S. Pietro in Roma, che è ormai fuor di questione, ma anche per il suo « episcopato ».

« Fra i monumenti figurativi delle catacombe romane, dice il Marucchi ¹, compariscono spesso le immagini dei due principi degli apostoli, immagini che continuando a mostrarci sempre uniti quei due personaggi, anche nei secoli successivi, sono una bella conferma dell'apostolato loro comune in Roma. I due apostoli sono sempre al posto d'onore nella scena ove appaiono gli altri del collegio apostolico, ed ora sono i soli seduti dove quelli rimangono in piedi, ed ora hanno essi soli il distintivo del nimbo rotondo, come segno di potestà. Ma se a Pietro ed a Paolo si assegna sempre un posto onorifico nei dipinti delle sculture cristiane del III secolo in poi, è senza dubbio sulla figura di Pietro che l'arte antica ci mostra i segni non dubbj d'allusione della sua primazia. Cristo è rappresentato più volte nel momento di consegnare la sua legge, ma è sempre a Pietro che egli porge il sacro volume, e tale consegna talora è spiegata anche meglio dall'apposta iscrizione: *Dominus legem dat*. Che cosa vuol significare, dice a ragione il Marucchi, una tale scena, assai spesso ripetuta, se non che Pietro era il custode e l'interprete *autorevole* della divina rivelazione? ».

Nè meno importante è l'immagine del Buon Pastore, sotto la quale viene spesso effigiato Pie-

¹ *Le Catacombe ed il Protestantismo*, pag. 69 e seg.

tro, coll'evidente allusione al *primato gauristuzionale* a lui affidato da Cristo. Ascoltiamo il dotto archeologo, che è una vera autorità in materia. « In un importante sarcofago lateranense, Gesù, vestito da Pastore, sta in mezzo ai dodici apostoli, ognuno dei quali ha dinanzi a sè una pecora, simboleggiante il gregge a lui assegnato in modo speciale. È dunque il *pastore dei pastori*, in mezzo ai rappresentanti e continuatori dell'opera sua nel pasceere il mistico gregge della Chiesa. Alla sinistra è figurato S. Paolo e alla destra S. Pietro, ed il Salvatore si volge con atto benigno verso quest'ultimo ed accarezza la pecorella che sta proprio dinanzi a lui. Chi non vede in questo il *pasce oves meas?* Chi non vi scorge riflesso il pensiero, che il gregge affidato a Pietro simboleggia il gregge cristiano e che egli, in rappresentanza di Cristo, ne è l'universale Pastore? ».

Importanti poi sono le altre osservazioni del Marucchi sul simbolo del *Mosè-Pietro*, frequentemente ripetute nelle catacombe. « Il gruppo di Mosè che percuote la rupe non è storico, ma simbolico, secondo l'indole dell'arte antica, e trova la sua spiegazione nelle parole di S. Paolo: *bibebant autem de spiritali consequente eos petra, petra autem erat Christus*. È dunque l'acqua della grazia divina, che scaturisce da Cristo per mezzo della Chiesa dispensiera della grazia stessa, con i sacramenti che essa amministra. Ed infatti, nelle cripte del III secolo, nel cimitero di Callisto, a capo di tutte le scene ritraenti il battesimo, la penitenza e l'eucarestia, sta la figura del mistico Mosè percuotente la rupe. Ma questa personificazione dell'autorità della Chiesa, noi siamo auto-

rizzati ad applicarla in modo speciale a S. Pietro. Già in molte pitture e sculture, quel Mosè ha un tipo iconografico, che si avvicina al tipo tradizionale dell'apostolo; ma tre monumenti tolgono ogni dubbio, cioè due fondi di tazza vitrea delle catacombe romane, ed un piatto pure vitreo di Podgorizza. I due cimeli si conservano nel museo sacro della Biblioteca Vaticana... In ambedue i vetri il legislatore ebreo si accinge a percuotere la viva roccia, e presso la figura di Mosè graffita su lamina d'oro è scritto: *Petrus*. Nel piatto poi di Podgorizza l'iscrizione spiega anche meglio il concetto della medesima scena, con le parole: *Petrus virga percussit, fontes coeperunt currere* ».

IV.

L'Episcopato di S. Pietro in Roma.

b) LE TESTIMONIANZE SCRITTE.

Ma v'ha di più. Tutte queste testimonianze monumentali s'integrano e s'illuminano dalle testimonianze scritte. Bisogna proprio essere affetti da miopia storica per non sapere che le prime generazioni cristiane hanno inteso l'apostolato di Pietro in Roma in senso di vero « episcopato ». Chi non conosce, infatti, la celebre lettera di S. Clemente ai Corinti, pubblicata fin dal secolo XVII, non intera, dal Young, e della quale fu pochi anni or sono ritrovato un nuovo e più completo esemplare dal Bryennios? Nessun dubbio esiste più sulla sua autenticità e sulla sua antichità, che risale non più tardi del 97 dopo Cristo. Quando

era sempre vivo l'apostolo S. Giovanni e non si era ancora spenta l'eco della voce dagli altri apostoli, Clemente vescovo di Roma e successore di S. Pietro, scrive alla Chiesa di Corinto, fondata da S. Paolo, con dolcezza apostolica sì, ma con vera autorità primasiale¹.

Dopo S. Clemente ecco subito S. Ignazio († 116), cioè non un vescovo di Roma che scrive all'Oriente, ma un vescovo orientale che scrive a Roma. Dalla stessa intestazione della sua epistola ai Romani si può cavare un argomento del primato dell'episcopo romano. Ignazio, infatti, chiama la Chiesa di Roma « presidente della carità », frase che, secondo molti critici autorevoli, significa « capo della cristianità », intendendo per carità la comunione fraterna dei cristiani tutti². Chechè sia

¹ « Pro iure ecclesiastico inestimabilis omnino est Epistola (Clementina); nam, quocumque modo resolatur questio de legatorum et apistolae missionis, sive sponte Ecclesia Romana actionem suam in Ecclesiam Corinthiorum, sive rogata ab ipsis Corinthiis exhibuerit, primatus Sedis Apostolicae non theoretice tantum asseritur, sed etiam practice per ipsam exercitur. Clementis officium suum duxerat alienae illius Ecclesiae curam gerere eo tempore, quo rebelliter Ioannes Apostolicus adhuc in vivis erat: si rebelles, sibi apertis admonitionibus, obstinati remanisset, innoctantiam sibi significat ab hoc peccato (c. 2); maiestas denique, quae in tota Epistola perspicitur, auctoritati primatiali, quae ex complexu circumstantiarum demonstratur, aptissime convenit ». Vizzini, Bibliotheca SS. PP. Ser. I, vol. 1, p. 110.

² I critici non si accordano nel determinare il significato della parola, colle quali S. Ignazio chiama qui la Chiesa di Roma προεδρευει της αγάπης. Alcuni, non guardando che al significato naturale della parola, vogliono che S. Ignazio intendesse unicamente di lodare la Chiesa di Roma, la quale fra tutte le altre spiccava per la sua

parò di questa interpretazione, non è questa nelle lettere ignaziane la sola frase di lode verso la Chiesa Romana. Ignazio, infatti, loda quella Chiesa per la purezza della sua fede, perchè in quel tempo la Chiesa di Roma non era infestata da eresia; ed appunto perchè della carità e della fede romana ha una così alta stima, il santo martire antiocheno vuole che nella protezione di lei quasi ri-

carità, e però presidente della carità vorrebbe dire *esemplare nella carità*. Altri, e sono i più, vogliono che S. Ignazio con quelle parole intendesse attribuire alla Chiesa romana un primato sulle altre tutte, chiamandola presidente cioè *Capo della cristianità*. A questo proposito il Funk osserva che mentre il verbo προεδρευει è sempre adoperato con riferimento ad un qualche luogo o società, la parola αγάπη può significare il ceto dei fedeli, o in questo senso è puro adoperato in altri luoghi da Ignazio stesso, come il questa lettera (c. 3) dove è detto: « vi saluta il mio spirito e la carità (i fedeli) delle Chiese ecc. ». Lo stesso autore conferma questa interpretazione con quei due luoghi della lettera pseudo-Clementina a Giacomo, dove S. Clemente è detto προεδρευει της αληθείας, non perchè si distinguesse nella verità, ma perchè presideva alla verità, cioè alla società cristiana che solo possedeva la verità. Dalle due interpretazioni, dunque, la prima si fonda sul significato comune della parola αγάπη, mentre è contraria al significato, pure comune, del verbo προεδρευει; la seconda sul significato usuale di questo verbo, sul significato usuale ignaziano della frase, e sullo spirito della lettera, dove più avanti Ignazio racconterà la sua Chiesa che, col suo martirio, sta per essere orbata del suo pastore, alla protezione della Chiesa di Roma. Essa si fonda inoltre sullo spirito di tutta l'antica Chiesa cristiana, come risulta dal lungo citato della pseudo-Clementina a Giacomo. Da ciò il lettore deduca quanta ragione abbia il Labanca quando, senza arrecare prove, sentenzia che la frase significa « una presidenza, si noti bene, non di giurisdizione, ma di fraternità, o dicasi di carità »!

posi la sua Chiesa di Antiochia, la quale, con il martirio di lui, sta per perdere il suo pastore.

Ma ancor più importante è la testimonianza di S. Ireneo († 202). Nella sua celebre opera *adversus haereses* (III, 2), egli appella la Chiesa di Roma *maxima, antiquissima, omnibus cognita, a gloriosissimis apostolis Petro et Paolo fundata et constituta*. A parte le questioni d'indole filologica che si fanno su questo celebre capo, è chiaro il sentimento dell'autore. Egli non solo preferisce la chiesa di Roma a tutte le altre chiese, anche se fondate dagli apostoli, ma si mostra sicuro a priori che *la fede di essa rappresenta la fede di tutte le altre*. E però conclude: « *Ad hanc (Romanam) Ecclesiam necesse est omnem convenire Ecclesiam propter potiorum (al. potentiorum) principalem* ». Di questa frase abbiamo una spiegazione non sospetta, perchè di un razionalista di alto valore scientifico, quale è A. Harnack. « *Principalis*, così il Semeria esprime il pensiero dell'Harnack, è la qualità che compete nella terminologia di S. Ireneo, a tutte le chiese riscenti, per via di legittimi pastori, ad un apostolo. A Roma questa qualità compete, secondo S. Ireneo, in un modo affatto speciale: essa ha una *principality potior o potentior*, certo per il carattere speciale dell'apostolo, degli apostoli, a cui essa mette capo. La Chiesa universale nel concetto di S. Ireneo è un ampliamento del collegio apostolico; le chiese singole rappresentano gli apostoli, Roma il loro Principe, Pietro. Le chiese apostoliche sono tutte, per lui, depositarie della dottrina ortodossa. Roma ne è il compendio, e ne riesce l'infallibile indizio o segno. Ireneo non con-

cepisce un disaccordo dottrinale tra una chiesa apostolica e Roma - per questo lato la sua dottrina si può dire incompleta ancora, fatta ragione dei tempi. Ma nel caso di un conflitto tra una Chiesa anche apostolica e Roma - caso che rimane fuori della visuale di S. Ireneo, e bisogna ritenerlo per non far dire al passo presente né più né meno di quello che significa - S. Ireneo, ne possiamo star sicuri, non avrebbe esitato a dare la preferenza a Roma. L'accordo infatti egli al suo tempo lo concepisce non per un andare di Roma alle altre chiese, bensì per un venire di queste a Roma ».

Contemporaneo di S. Ireneo è S. Abercio, vescovo di Geropoli il cui cippo mortuario, scoperto nel 1882 dall'inglese W. Ransay e donato dal Sultano di Costantinopoli al Sommo Pontefice Leone XIII nel 1887, contiene una celebre epigrafe, dettata da Abercio stesso, di somma importanza. Di questa iscrizione così parla l'archeologo Marucchi: « *Tutte le obiezioni accumulate con incredibili sforzi (che mal celano il dispetto contro un momento sì prezioso per la Teologia cattolica) non sono riuscite ad altro che a vani sofismi e a congetture fantastiche; mentre la interpretazione cristiana di quel carne epigrafico è la sola che spieghi il simbolismo arcano delle sue frasi. Ecco dunque Abercio, questo vescovo contemporaneo di Marco Aurelio, che attesta nella sua epigrafe di essere discepolo del Pastore immacolato e di essere stato da lui inviato a Roma per contemplare il regno ed una regina vestita d'oro e calzata d'oro; e poi prosegue: ed un popolo io vi contraddistinto da uno splen-*

dido segno. Nelle quali frasi deve intendersi un senso simbolico, e nell'espressione dell'aurea veste ed auri calzari può riconoscersi una biblica reminiscenza. Se nella parola *regno* possiamo vedere un'allusione alla maestà dell'Impero romano, nella parola *regina* si riconosca a buon diritto la Chiesa di Roma; e nel *popolo contraddistinto in tal modo* i cristiani della metropoli improntati dal *signum Christi*, di quella fede, la quale, al dir di S. Paolo, *annuntiabitur in universo mundo*. E questo linguaggio arcaico è in perfetto accordo con tutto il rimanente del carne, dove, pure simbolicamente, si accenna al banchetto eucaristico ed alla Vergine Madre del Verbo, e con la chiesa dell'iscrizione, dove Abercio si raccomanda alle preghiere di coloro che comprendevano il segreto delle sue frasi ed avevano la stessa fede. L'opinione del De Rossi e di altri che nella *Basilissa* dell'epigrafe Aberciana debba riconoscersi la Chiesa di Roma è anche avvalorata da ulteriori considerazioni. Quella *regina* è certamente una personificazione e ad essa deve ragionevolmente attribuirsi un significato sacro, giacchè il Pastore immacolato, cioè Cristo, mandò Abercio a Roma per contemplarla. Ora due altre persone, come allegorie, troviamo indicate nel testo medesimo ed ambedue sacre, la *Pistis* (fede) e Paolo apostolo come guida ideale nel viaggio del Vescovo di Ieropoli. Per ragione quindi di analogia potremo dare un sacro significato anche alla mistica *regina*, che in tal caso non può essere se non la Chiesa di Roma. Intesa dunque in tal senso la frase, è di un'importanza grandissima, e mostra la venerazione di un vescovo orientale verso questa chiesa fin dal

secolo II. Del resto il solo nome di Roma, ricordato come prima meta del viaggio che Abercio fece per consolidarsi nella fede, si accorda con ciò che fecero tanti altri insigni personaggi nei primi secoli e ci conferma che alla grande Chiesa romana tutti accorrevano *propter potentiam principalem*.

Concludendo, chi tenga nel debito conto queste due cose storicamente indiscutibili: 1.^o la venuta, l'apostolato e la morte di S. Pietro in Roma; 2.^o il fatto che, malgrado l'episcopato collettivo, quando un apostolo fissava la sua dimora in un luogo determinato, impersonava ed assommava tutta l'autorità della Chiesa, occlissando l'autorità collettiva degli episcopi, vedrà subito quanto sia lontano dal vero il Labanca, quando afferma che S. Pietro non ha « episcopato » in Roma.

V.

Tendenze o realtà?

Il Labanca, seguendo servilmente l'Harnack ed altri razionalisti, non vede in tutte queste testimonianze dei primi due secoli, che « germi e tendenze » ma non ancora l'esercizio del Primato romano. Risponderemo subito col Walter: « Non bisogna immaginarsi che la posizione attuale della Sede romana sia il prodotto di un disegno preconcetto, quasi che i Papi avessero in precedenza completamente designato quanto doveva costituire la loro attribuzione, non aspettando poi che l'opportunità per usarne. Il loro compito venne piuttosto designato dalle circostanze e dal ricorso che

la Chiesa ed essi faceva». La Chiesa ed il potere pontificio d'allora è, infatti, la proiezione infinitesima della Chiesa e del potere pontificio d'oggi. Sarebbe assurdo il pretendere che la concezione teologica di uno scrittore del I e del II secolo sia identica a quella di uno scrittore del secolo XX. All'apologia del Cattolicesimo, giova ripeterlo, occorre o basta che ciò che apparisce sviluppato in seguito, sia stato implicitamente, e quasi embrionalmente, accennato in principio.

Infatti, appena la necessità richiese l'intervento del Papa, questi intervenne subito senza incontrare opposizione di sorta da parte della Chiesa universale. Oltre l'esempio già ricordato di San Clemente romano, si può citare, e basta per tutti, l'esempio di Papa Vittore I († 201), contemporaneo di S. Ireneo, di cui abbiamo sopra riportato le parole. Non si tratta più di germe o di tendenze, ma di esercizio palese del primato romano in tutta la cristianità. - Già quasi cinquant'anni prima, a causa delle diverse pratiche circa il giorno per celebrare la pasqua, S. Policarpo era venuto personalmente a Roma per interpellare Papa Aniceto, ma non ne era seguita alcuna conciliazione, forse perchè non era allora intaccato il dogma, ma soltanto la disciplina. È notevole però questo ricorrere di un vescovo asiatico, discepolo degli apostoli, al vescovo di Roma, e si può dedurre a buon diritto che vi ricorresse a causa appunto del luogo supremo che Papa Aniceto indiscutibilmente occupava nella Chiesa universale. Quando però a cagione degli *Ebioniti quatordecimani*, venne direttamente attaccato il dogma cristiano, Papa Vittore si trovò costretto a co-

mandare un'unica pratica in tutta la Chiesa, ordinando all'uso Sinodi in Roma, nelle Gallie, nel Ponto, nella Palestina, e altrove, e imponendo sotto pena di scomunica ai vescovi dell'Asia Minore, riluttanti, di conformarsi alla pratica comune della Chiesa. Sa è incerto che questa minaccia sia stata mandata ad effetto, o piuttosto sia stata ritrattata, dietro le rimostranze di S. Ireneo¹, (ed anche ritrattarla è segno di potestà), è certissimo che tutte le Chiese, fuori che le asiatiche, riuscirono favorevoli all'uso romano. « Si veda, scrive il Duchesne, come fosse difficile anche per le Chiese fondate dall'apostolo S. Giovanni, quali erano le chiese dell'Asia, far concorrenza alla Chiesa romana ». E lo stesso autore ha ragione di riflettere che il fatto più eloquente a favore del primato è la convocazione stessa di queste assemblee o Concili. « Tutti, dice egli, si tengono dietro invito di Papa Vittore, persino quelli della Provincia romana di Asia. Policarpo, vescovo d'Efeso, che scrive a nome di questo Concilio, e ne sostiene con la maggiore vivacità l'opinione, riconosce espressamente che se ha riunito i suoi colleghi è dietro richiesta di Romano. Accade di vedere qualche cosa di simile da parte di un'altra Chiesa? Dov'è il vescovo d'Antiochia,

¹ Queste rimostranze di S. Ireneo a Papa Vittore porgono ad alcuni l'occasione di dire che il S. Vescovo di Lione abbia trappagato il primato. Egli, invece, nella sua lettera non dice altro se non che la questione intorno al giorno della celebrazione della Pasqua, non era sì importante da doversi scomunicare quelli dell'Asia Minore, che tenevano un costume diverso da quelli di Roma, ma in nessun modo esclude il diritto al Papa di farlo.

d'Efeso, di Alessandria, che abbia avuto la stessa idea di convocare così l'episcopato tutto intero dalla Gallia sino al Ponto, all'Oreone, alla Palestina? Questa sola iniziativa di Papa Vittore, iniziativa efficace, basterebbe a mostrare quanto fosse evidente in quei tempi antichi, la situazione eccezionale, l'autorità ecumenica della Chiesa romana »¹.

VI.

Esegesi infelice del Labanca.

Ed è ormai tempo di passare all'esame degli argomenti secondari, con cui il Labanca vorrebbe confermare la sua tesi. Egli si fa dunque ad esaminare il celebre luogo di Matteo (xvi, 18, 19) sul quale i cattolici appoggiano, non diciamo esclusivamente ma certo principalmente, la prova del Primato di S. Pietro - e ci promette « di dirne qualche cosa *ex novo* », mentre poi non dice che cosa vecchie e ormai tramontate per sempre. Più rigoroso del Langes, secondo il quale il fondatore del Papato, nel senso che oggi diamo a questa parola, sarebbe stato Leone I (440-461), egli ne sposta la data ancora di qualche secolo, perchè, come egli pensa e sentenzia « ancora con Leone dominava la primazia papale di onore non di giurisdizione. Vi si arrivò, fino a un certo punto, con Gregorio I il grande (590-604); ma pervenne a maggiore grado con Gregorio VII. La primazia

¹ *Autonomie ecclésiastiques - Églises séparées* pagina 142-3.

spirituale... giunse al massimo grado con Innocenzo III ».

Dopo queste solenni affermazioni il lettore si aspetterà di leggere le cose « *ex novo* » promesse dal critico, ma con sua grande meraviglia non legge che una serie di nomi di alcuni Padri, compreso Leone I, i quali darebbero al passo di Matteo una interpretazione non diversa da quella che gli ha dato la Riforma; la pietra fondamentale della Chiesa non è Pietro, ma Cristo. Ora, non è difficile osservare al Labanca che quegli stessi Padri, i quali in più luoghi delle loro opere spiegano quella parola *pietra* o per la confessione di Pietro o per Cristo, non cessano però di chiamare Pietro stesso, fondamento della Chiesa e base della sua fede. Così fecero, per citarne pochi, proprio quel S. Ambrogio e quel S. Cirillo d'Alessandria che sono citati da lui. Il primo nel suo Trattato sulla fede scrive, « Poichè Cristo, per sua propria autorità, diede il *regno* a Pietro, non poteva egli confermare la fede di questo uomo, mentre chiamandolo *pietra* lo indica qual fondamento della Chiesa? »¹. Il secondo poi nei suoi Commentari insegna, che Cristo « non permette già più che sia chiamato Simone, ... ma con nome appropriato alla cosa, dalla pietra lo denomina Pietro; perchè sopra di lui era per fondare la sua Chiesa »².

Nè questa interpretazione, l'unica che emerge dal contesto, si oppone all'altra, alla quale sembra che il Labanca tenga assai. Infatti, Pietro è

¹ *De fide*, lib. iv. n. 56.

² *Comm. in Ev. Joan.*, lib. II.

fondamento della Chiesa in virtù della sua confessione, e la sua confessione della divinità di Cristo sostiene la Chiesa in quanto è confessione di Pietro. Se dunque per quella voce, *super hanc petram, s'intenda anche la confessione di Pietro, ciò non solamente non nuoce, ma giova a dimostrare sempre più il Primato di lui e de' suoi successori. « E in vero, siffatta confessione dovrà essere intesa in quanto è confessione autorevole, perchè in questo senso soltanto può valere ad assodare la Chiesa, ed essere, cioè, principio della sua unità e stabilità. In altri termini, dovrà essere intesa in quanto la professione della fede e l'insegnamento di Pietro dev'essere infallibile norma da regolare la credenza di tutti i cristiani. E poichè la Chiesa da Cristo fondata non deve finire con Pietro, ma durare sino alla fine de' secoli; però conviene che questa confessione si perpetui nei successori di lui, ne quali egli, insegnando alle genti, continua ad essere fondamento di essa Chiesa »¹.*

E giacchè il critico indipendente, fra i Padri da lui citati, sembra dare la preferenza a Leone I, e se ne serve come del miglior argomento per provare ai critici predecessori che s'ingannano, quando opinano « aver avuto cominciamento il primato dei papi », con quel gran pontefice; così alla sua citazione opponiamo una nostra, con la quale noi proveremo alla nostra volta che il professore romano ha dimenticato una delle più note regole di ermeneutica, quella di interpretare l'autore con l'autore stesso. S. Leone, nel suo com-

¹ *Cic. Catt.* I, c.

mento alle parole di Matteo, dice: « Ed io, disse Cristo a Simone Bar-Iona, a te dico: cioè, come il Padre mio ti manifestò la mia divinità, così io ti fo nota la tua eccellenza; che tu sei Pietro; cioè, essendo io pietra inconcussa, pietra angolare, io il fondamento, oltre del quale non può alcuno gottarne altro; ciò non per tanto, tu altresì sei pietra, perchè dalla mia virtù ricevi salvezza, e quelle cose che sono a me proprie per ingonita potestà, toglie che a te sieno meco comuni per partecipazione ».

Ed ecco ancora un esempio per mostrare come il Labanca citi i Padri in modo vago, nè l'interpreti come si conviene. Egli, infatti, non può assolutamente invocare, come pure ha fatto, il grande Origene, che, anzi, gli è decisamente contrario. Commentando, infatti, le stesse parole di S. Matteo, il celebre scrittore ecclesiastico si domanda: « A chi mai quelle parole si riferiscono? Alla pietra, sulla quale Cristo doveva fondare la sua Chiesa, o alla Chiesa stessa? » E risponde: « L'espressione pare ambigua, ma vale lo stesso, sia che si riferisca all'una, sia che all'altra. E pare che questo sia il vero e genuino significato, perchè non sarà mai che le porte dell'inferno prevalgano, nè contro la pietra sulla quale la Chiesa è costruita, nè contro la Chiesa stessa »¹.

¹ *Cic. Catt.* I, c. — Il Prof. Labanca, del resto, il quale « se fosse in grado, come egli dice, di fare uno studio storico comparativo del versetto di Matteo, potrebbe dimostrare che come si venne consolidato il primato dei papi, così la voce *pietra* si riferì a Pietro, anzichè a Gesù dagli stessi Padri della Chiesa, non ha avvertito e fatto avvertire una cosa, che pur doveva far conoscere, e cioè

VII.

Ancora dell'esegesi infelice del Labanca.

L'esegesi del Prof. Labanca non potrebbe essere più infelice, quando, insistendo sopra l'indirizzo esegetico-donnatico, prevalse dopo la Riforma, egli accenna all'interpretazione dell'altro luogo di S. Matteo (xvi, 19) riferentesi al potere di legare e sciogliere concesso a S. Pietro, potere che per i cattolici sarebbe *giuridico*, per i protestanti, tra i quali si schiera il Labanca, *didattico*; e quando aggiunge, quasi per prova decisiva contro il primato, che « tale facoltà si è data da Gesù non solo a Pietro, ma in comune a tutti gli apostoli ». L'asserzione è addirittura sbalorditiva. E però non è il caso di fermarsi troppo

che un tale riferimento non era possibile, perchè vi si oppongono le leggi della grammatica. Chi non sa, infatti, che nel dialetto aramaico, nel quale parlò Gesù e S. Matteo scrisse il suo primo Vangelo, la voce *Kepha*, usata da Cristo per designare S. Pietro, significa appunto *pietra*, ed è la stessa identica voce che è usata due volte nello stesso versetto: « tu sei *Kepha* e sopra questa *Kepha* edificarò la mia Chiesa? ». Un esempio di questo duplice significato di voce ce lo offre il francese, nel quale la voce *Pierre* sta a significar tanto *Petro* che *pietra*, onde la traduzione letterale di quella parola in francese suona appunto così: « tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise »; quindi, nell'antichissima versione fatta da S. Cirillo in caratteri giacobitici, si legge: « Tu es Petrus et super hanc Petrum etc. (Ty es Petrus et super Petrus) ». — Se poi si domanda perchè il greco interprete non ha serbata la stessa parola nei due incisi, si risponde che in greco tanto $\pi\acute{\epsilon}\tau\rho\varsigma$; quanto $\pi\acute{\epsilon}\tau\rho\alpha$ significando egualmente *pietra*, stimò meglio di attribuire all'uomo il nome

quì a provargli che il *potere delle chiavi* è sicuramente giuridico: egli che è così versato nell'antica letteratura cristiana dovrebbe pur sapere che tale fu riconosciuto nella Chiesa fin da principio, e la vetusta *disciplina penitenziaria* ne è una prova luminosa. Quanto poi all'asserzione del Labanca che « Matteo ha usato le due parole *legare e sciogliere* nello stesso significato (*dichiarativo, non legislativo*) che avevano appreso alle scuole rabbiniche, cioè di preta dilucidazione di ciò che era lecito o illecito, secondo la Legge », rispondiamo subito, che se è vero che le parole *legare e sciogliere*, si prendono nel Talmud in quel senso, non ne segue che esso sia affatto esclusivo. Anzi le parole greche usate dall'interprete di S. Matteo, secondo in testimonianza di Diodoro siculo, e le stesse parole ebraiche e caldeiche, secondo quella di Giuseppe ebreo, hanno

mascolino che il femminile, specialmente quando il pronome dimostrativo *caetera* da lui usato, indica con sufficiente chiarezza l'identità di $\pi\acute{\epsilon}\tau\rho\alpha$; e $\pi\acute{\epsilon}\tau\rho\alpha$. Anche Terenzio Teodoro Beza l'intese così: « Dominus, dicit agli, syriace loquens, nulla tuus est agnominatio, sed utrobique dixit Cephas; quomodo mos et veraculum nomen Pierre tam de proprio, quam de appellativo dicitur. In greco quoque sermone $\pi\acute{\epsilon}\tau\rho\varsigma$; et $\pi\acute{\epsilon}\tau\rho\alpha$ non res sed terminatio tan tum differunt ». Onde S. Girolamo, la cui perizia nelle lingue orientali e piena intelligenza nei Sacri Libri sono da tutti riconosciute, nel suo Trattato sopra Geremia, nel cap. 16, scrisse: « Non solum Christus petra, sed Petro apostolo donavit ut vocaretur petra ». E nel cap. II, del libro I sopra l'Epistola ai Galati, dice: « Modo Cephas et modo Petrus scribitur, non quod aliud significet Petrus, aliud Cephas, sed quod, quam nos latine et graeco petram vocamus, hanc hebraei et syri propter linguam inter se viciniam, cepham nuncupent ». in: *Civiltà Catt.*, I. c.

un significato più largo. Certamente poi, quando la potestà di legare e di sciogliere si dà allo stesso soggetto, cui immediatamente prima fu data la potestà delle chiavi, quella potestà non deve restringersi soltanto a dichiarare ciò che è lecito od illecito; e però l'incompleta interpretazione protestante fu ignota a tutta l'antichità. Nemmeno è il caso di osservare col dottissimo Gaetano, che la potestà di sciogliere e legare non è uguale alla potestà delle chiavi¹. Meglio sarà dichiarare ai lettori profani che l'asserzione del critico, il quale ha poco prima promesso di dire qualche cosa « ex novo », non è che una vecchia obbiezione, già diluita, cui non contribuì a dar novello peso nemmeno l'autorità di un Mariano. Questi, infatti, aveva già detto a proposito del Primato pontificio, cui si riferisce il luogo di S. Matteo, che « per via di un confronto, sia pure superficiale e fugghevole del cap. xvi (18 e 19) con i capi x (1, 5), xviii (1-4 e 18), xx (25-27), xxiii (8-10) è agevole accertarsi, che lui stesso, Matteo, il quale, pure con i ricordi tradizionali che registra, sembra dare l'abbrivo ad interpretazione siffatta, in realtà la contraddice ». Al Mariano fin dal 1895, così risponde *la Civiltà Cattolica*. « Con uno studio un poco più profondo ed attento, egli (il Mariano) avrebbe chiaramente veduto la grande diversità che corre tra ciò che nel nostro testo di Matteo si promette al solo Pietro, e ciò che si promette in altri luoghi dello stesso Evangelo a tutti gli apostoli, incluso Pietro. Perché poi

¹ V. le ragioni del Gaetano in ogni trattato di Teologia.

questa diversità meglio apparisca, trascriveremo di riscontro, come già fece l'Allié, i due principali testi..., su cui il Mariano e lo scrittore di Larino (*altro autore confutato dal Periodico*) fondano la loro obbiezione, la quale, sia detto tra parentesi, è un *fossile*, il cui dissotterramento è caratteristico dei *moderni* nostri ipercritici.

MATTEO XVI, 18, 19.

MATTEO XVIII, 18.

1. Ed io dico a te che tu sei Pietro, e sopra questa pietra edificherò la mia Chiesa.

2. E le porte dell'inferno non avranno forza contro di lei.

3. Ed a te darò le chiavi del regno de' cieli.

4. E qualunque cosa tu legherai sulla terra sarà legata anche nei cieli; e qualunque cosa tu scioglierai sulla terra sarà sciolta anche nei cieli.

In verità vi dico: Tutto quello che voi legherete sulla terra, sarà legato anche nel cielo; e tutto quello che scioglierete sulla terra, sarà sciolto anche nel cielo.

« Di qui si scorge, come coi teologi cattolici avverte il citato autore, che *quattro cose* sono dapprima promesse all'apostolo Pietro, e di queste quattro *sua* solamente è di poi promessa a tutti insieme gli Apostoli, compresi Pietro. In altri termini, nell'interpretazione cattolica non si nega che la promessa di « legare e sciogliere », fatta personalmente a Pietro nel capo xvi, sia

stata ripetuta, in altro tempo e luogo, a lui ed ai suoi colleghi nell'apostolato; ma si nega che le altre promesse, su cui poggia segnatamente la prova del Primato, sieno, in quello o in qualsiasi altro luogo del Vangelo, estese altresì agli altri apostoli. Donde segue che, Pietro *solo*, ad esclusione degli altri apostoli, ricevè molte cose; questi nulla riceveranno senza di lui.

« La quale osservazione fu già fatta da S. Leone Magno (*l'autore prediletto dal Labanca*). Comemorando egli nell'anno 444 il giorno anniversario della sua esaltazione al Pontificato, così parlò delle prerogative di Pietro: « Dal fonte d'ogni dono celeste è Pietro di tanti copiosi rivi inondato che avendo egli *solo* molte cose ricevute, niente senza di lui in verun altro si è derivato ». Ora tra le cose ricevute dal solo Pietro è precisamente quella contenuta nella prima citata promessa: *Tu sei Pietro e su questa pietra io edificherò la mia Chiesa*. In queste parole Cristo, quale sapiente architetto, promette al suo fedele discepolo di innalzare su lui, come sopra solido fondamento, lo stupendo edificio della Gerusalemme terrena, immagine della superna; e però, con bella e semplice metafora, ci rivela Pietro dover essere ne' suoi divini disegni, rispetto alla sua Chiesa, società vera e perfetta, cioè che è il fondamento nell'edificio, il principio, cioè, della sua unità e fermezza. Ma tale principio in qualsivoglia società, non è, nè può essere altro che la *suprema autorità*, la sola che valga a coordinare efficacemente i membri della società nell'uso dei mezzi, e la sola che, come l'anima nel vivente, possa dare al corpo sociale unità, moto, conservazione.

Chi poi nella società rappresentata ed esercita la *suprema autorità*, bisogna che abbia in essa un primato, non solo di onore, ma altresì di vera e propria giurisdizione ».

VIII.

Gerusalemme o Roma?

Dopo le cose esposte, è agevole la confutazione del professore romano, la ove inferisce che i cattolici « ostinanti a vedere nel passo di Matteo il primato divino della Chiesa di Roma, incorrono in un altro presupposto antistorico », e cioè che il primato, in ogni caso, spetterebbe piuttosto alla Chiesa di Gerusalemme che a quella di Roma. È la teoria fantastica del vecchio cattolico J. Friederich, ormai morta e sepolta per sempre. La confutazione, diciamo, è agevole e si contiene in questa semplice risposta. Se Gesù, come il Labanca ammette, e come è conforme al versetto di Matteo, « allude alla Chiesa generale e non a questa o a quella », la Chiesa generale è quella fondata su Pietro, non su Giacomo od altro apostolo. Egli, il Salvatore, allude anche alla Chiesa generale, che non doveva finire con Pietro, ma durare fino alla fine de' secoli. Ora Pietro col suo episcopato romano, e più ancora col suo glorioso martirio in Roma, legò a quella Sede le sue personali prerogative. E questo un *fatto costitutivo della Chiesa*¹, che, come tanti altri,

¹ Diceasi, teologicamente, *fatto costitutivo dottrinale* quello che determinato o in genere o implicemente da

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'ingegnamiento 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.

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, ad agente come principio santificante, e come obbietto delle umane adorazioni e consolazioni ».

Ma, nè il dispeppellimento 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 impugnar l'autenticità dei celebri versetti di S. Matteo, che i vecchi sono ormai dibattiti. Invece il professore romano si contenta di rinfrescare le vecchie obiezioni, 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

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'ingegnamiento 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, ad agente come principio santificante, e come obbietto delle umane adorazioni e consolazioni ».

Ma, nè il dispeppellimento 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 impugnar l'autenticità dei celebri versetti di S. Matteo, che i vecchi sono ormai dibattiti. Invece il professore romano si contenta di rinfrescare le vecchie obiezioni, 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.° 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 perché, 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, può ritenere il nome di Pietro di per sé solo abbastanza eloquente.

2.° Esaminando il racconto di Matteo, si vede che egli aggiunge una cosa sola a ciò che il nome di Pietro esprime già di per sé 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 potrebbero con una certa libertà. E però Marco può 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.^a Passando al Vangelo di S. Luca, troviamo un luogo parallelo, ma cronologicamente diverso da quello di S. Matteo. Non più nei pressi di Cesareea, 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 expetit vos ut erubret 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 del ec. 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.^a 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 vademmo 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: « *Va 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? è 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 nei 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 narare altrove qualche cosa di equivalente.

5. Questa qualche cosa equivalente, se non identica, l'abbiamo appunto al capo 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 ¹; qui aggiungeremo soltanto che,

¹ « L'Evangelo di S. Giovanni pare 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 gradite che Gesù è veramente il Cristo, il Figlio di Dio, e perchè, credendo, 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 figliolanza divina di Gesù e spiegarvi 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: *ἐπιπέσει ἰακώβ* cfr. vii, 4 e xi, 33; *il mare di Tiberiade*, che leggasi appena in Giov. vi, 1; *σίζαν* usato qui due volte e soltanto dal 1^{vo} evangelo; *ἐσπάρτα* cfr. Giov. v, xviii, 18; il doppio *ἐπί*; *Natanaele* invece di *Bartolomeo*, il discepolo che Gesù amava ecc.; ma ancora il suo modo facile e la sua schietta vivacità. Quanto a certa difficoltà, insignificanti, di stile, che una critica minuscola pretesa di morderci, possono spiegarci, avvertendo alla data posteriore, in cui quel supplemento, dovute esser scritte ed aggiunte. Pur riconoscendo a questo frammento i caratteri di un'appendice fatta più tardi, farebbe certo che venne unito al testo sine 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 espresso 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 riuniva 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: σίζαν

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

αὐτὸν ἐκείθεν, ὅπου ἡ παρρησία αὐτοῦ. Il venticinquesimo, che non trovassi nel sinaitico e la cui autenticità sembra troppo sospetta, non può ad ogni modo essere che una aggiunta personale di chi, in nome de' suoi fratelli, ha scritto il versetto 24. Non parla più al plurale οἱσὺν ma al singolare αὐτῶν, e la formula iperbolica di cui si serve differisce assolutamente nel tono, da ciò che precede.

Certuni crederebbero di riconoscere nella 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 rinvengono delle iperboli analoghe. (Le Claux, *Vie de G. Cristo*; Vol. II, edit. Ital. 2., Lib. II, cap. v, pag. 659).

¹ Diciamo *ad hominem* contro i critici razionalisti, perchè poi cattolici l'argomento è più ingegnoso che conciliante. Così lo ha dichiarato recentemente anche il Cellini nella sua opera «Gli ultimi Capì del Tetravangelo», dove pure ripete 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 Ross e il Le Camus.

detto», le troviamo in S. Matteo, il quale non registra che visioni galilaiche. Si può quindi inferire che la finale scomparsa di Marco abbia lasciata traccia di sé 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 all'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 Achmîs (alto Egitto), e pubblicato dal Boussier, archeologo francese, nel 1892. Fa parte di un codicetto greco dell'ottavo e 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 opera di Ad. Lods (*L'Évangile et l'Apocalypse de Pierre*, Paris, 1885) 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 proibì 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 relatato 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, potera girare una qualche copia del Vangelo di Marco diverso da quello (l'attuale) che la Chiesa avea ormai ufficialmente per suo conto accettato. - E il 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 », Minocchi, *Il Nuovo Testamento*, pag. 385. Devasi 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 o da Gesù ai discepoli, mediante le donne (xxviii, 7-10) di recarsi in Galilea, non fa succedere alcuna apparizioni in Gerusalemme, ma dice (xx, 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 menzione 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 mutolo 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 riacostano 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 pei 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 praevalent 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 oscitatrice 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 pare 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 LOIST.

zione. Il fatto che il testo ricorre soltanto nel primo Vangelo, non prova nulla; giacchè come osserva lo stesso Loisy, e anche noi già vedammo, 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 Battifol 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 volerli obbligare a girare in *orba 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 salutaria, 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 chiesastica), 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 deve considerarsi in vario senso. « Il Regno de' cieli, nella predicazione di Gesù, talora vien considerato come in astratto, talora nella forma concreta che doveva prenderlo 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 *parusia*. Quella è la Chiesa, destinata a crescere, a svilupparsi, ad invadere il mondo, la Chiesa, società visibile, che contiene, come la rota, 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 »⁴.

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 scorsemo 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 », allorché « il Figlio dell'uomo invierà gli angeli suoi, che raccoglieranno dal suo regno tutti gli scandali e gli operatori d'iniquità, e li

⁴ Bonaccorsi, op. cit.

getteranno nella fornace del fuoco, dove sarà il gemito e lo stridore dei denti», mentre « i giusti risplanderanno 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 spuntò e nasce e si sviluppa e fruttifica nel silenzio e quasi insensibilmente » ecc. 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.

¹ BONAACCORSI, op. cit.

XI.

Giacomo, Pietro, Paolo.

Per riuscire ad ogni costo nel suo intento, il critico razionalista ci presenta finalmente, copiandola 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. Christiano 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'eresia dei 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 errone 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'università della salute messianica e la fondazione della chiesa dei gentili. E' anche

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

² Anche in ciò il Labanca manca di originalità, perché 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 alla 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 ³. 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

³ 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 della cattolica, citano egualmente il verso fi, cap. xv del Genesi: « *Credidit Abraham et reputation 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 atque 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 rinvengono 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 tut-

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 potestà 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, ma 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 auctoribus*, 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 celestis dignatione ordinavit et originem authentici 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 perché cacci da Arli il vescovo Marziano favorevole ai noverziani, Basilde, 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 *Editto 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 lettore ¹.

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 sé 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

assisti 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 goderon 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 manteute 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 Bulg. l. 13, q. 14. Cf. anche Epist. S. Leonis ad Anatol. S. Gelas.: Labbe t. 4, col. 1292 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 ricave maggior luce dal tresimesosettimo¹ col quale stabilendosi « non dovervi essere in tutto l'universo che quattro patriarchi, come eranvi 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, esse 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 anatolici 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 nei 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, etiopici, 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 contraddice 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. Ciriaco e del suo celebre Trattato - *De Catholicæ Ecclesiæ 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 esserè 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 né caldo né freddo, noi rispondiamo subito che S. Ciriaco, 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 celebrissimo trattato, dopo di aver detto che Satana ha inventato la eresia 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 die' a pascerle 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'evangelio 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 dev'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 accusa appunto al primato, per correggere Stefano, il quale, a suo parere, non seguiva l'esempio di Pietro, che, lungi dall'imbaldanzire pel primato, aveva accettato ammonizioni da Paolo, e perchè, col riconoscere la validità del battesimo degli eretici, distruggova, 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 riassume: « 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 esser il rappresentante simbolico, e niun'altro, dell'unità della Chiesa. In tutto

¹ Ep. 71, n. 3: « Nam nec Petrus, quam primum Dominus elegit, et super quem aedificavit ecclesiam suam, cum secum Paulus de circumcissione postmodum disputaret, vindicavit sibi aliquid insolenter, aut arroganter assumpti, ut diceret se primum 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 »⁴.

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. Costeta avvertenza, pur tanto innegabile storicamente, non si è messa a calcolo dai sostenitori accaniti del Primato; in modo che si bramava 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 sì è che Roma non ambisce, nè è destinata ad imporre l'opinione sua, il suo sentimento al mondo cristiano, alla Chiesa universale, - 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

⁴ 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 confessava 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 caeteris praeponebatur in schismatis remedium factus 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 Egitabio (?), 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 proferens 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

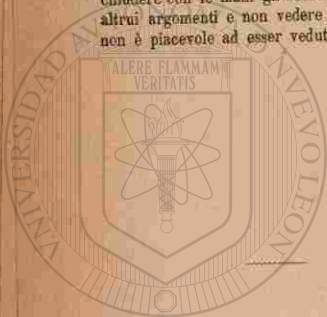
molti dogmi cattolici, massime in quello che ne formò il centro, voglio dire del concetto del Logos - identificato col Cristo nell'evangelo di Giovanni - e nelle posteriori definizioni dogmatiche della Chiesa. Ancora l'eco della due mitologie religiose greca e romana si ripercosse sul culto, non meno greco, che latino, con la venerazione di molte immagini, e con la trasformazione di vari tempi pagani ». In tutto questo il Labanca non fu 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 Samiti 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'influsso ellenico è innegabile, data la grande addattabilità della dottrina cattolica all'ambiente, tale influsso, però non pregiudicò la sostanza di quella dottrina, vale a dire non fu l'ambiente che si assimilò il dogma, fu il dogma 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 la 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 disappellire 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, a 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 adire gli altrui argomenti e non vedere ciò che per lui non è piacevole ad esser veduto!



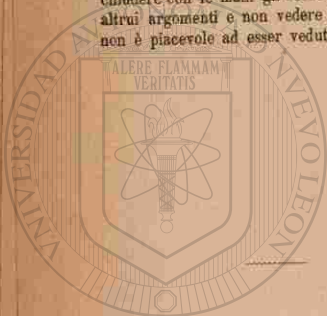
INDICE

<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
b) Le testimonianze scritte	19
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 dall'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. Obiezioni ridicole	67
Conclusioni	75

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

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 adire 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
b) Le testimonianze scritte	19
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 dall'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 silda accettata	60
XIII. Ignoranza o mala fede?	62
XIV. Obiezioni ridicole	67
Conclusioni	75

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

Biblioteca Fede e Scienza.

La biblioteca **FEDE E SCIENZA**, incoraggiata dal piano 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'era 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: la 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.

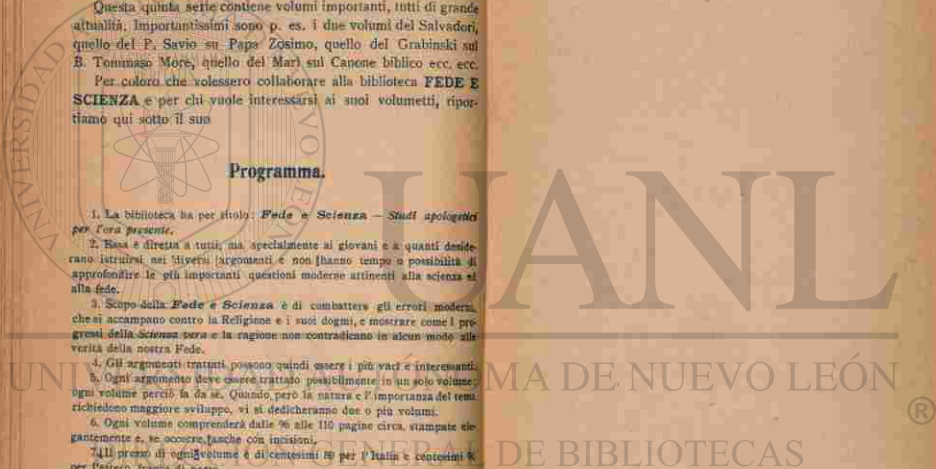
6. Ogni volume comprenderà dalle 96 alle 110 pagine circa, stampate elegantemente e, se occorre, anche con incisioni.

7. Il prezzo di ogni volume è di centesimi 50 per l'Italia e centosessanta % per l'estero, franco di porto.

8. Ogni 10 volumi formano una serie e l'abbonamento ad ogni serie costa L. 6,50 per l'Italia e L. 8,50 per l'estero, franco 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

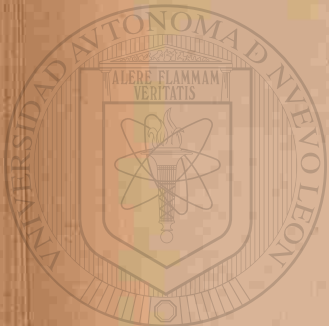
(SERIE QUARTA)

IL CANONE BIBLICO

E GLI APOCRIFI

DELL'ANTICO E DEL NUOVO TESTAMENTO

Sec. Prof. FRANCESCO MARI



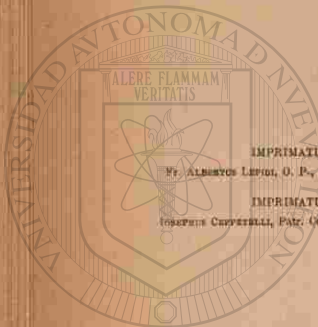
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

ROMA

FEDERICO PUSTET

1906



IMPRIMATUR:

Mr. ALBERTO LEZUI, O. P., S. P. Ap. Magister.

IMPRIMATUR:

JOSEPHUS CAVERELLI, Patr. Constant., Vicesgerens.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE VENEZUELA

DIRECCIÓN GENERAL DE INVESTIGACIONES



LA BIBBIA

La Bibbia è il primo libro del cristiano, sia esso cattolico o protestante. Essa è il libro dei libri, quello che ci narra l'azione provvidenziale di Dio nel mondo, e ci rappresenta il dramma religioso di una parte eletta del genere umano, intessuto di palpiti verso il meraviglioso, l'ignoto, l'infinito. Non v'è, per questa ragione, libro che sia tanto umano e nel medesimo tempo tanto divino, quanto la Bibbia. In essa sono rappresentate tutte le gradazioni degli umani sentimenti che vanno dall'odio all'amore, e i più svariati generi letterari che abbia creato l'antichità.

La *Bibbia*, - dal plurale greco neutro τὰ βιβλία, considerato nel Medio-Evo come un femminile singolare latino, - è per il cattolico la collezione di tutti i libri conosciuti dalla Chiesa come dotati di divina ispirazione. La più antica e la più importante classificazione di questi libri è quella che li divide in libri dell'Antico e in libri del Nuovo Testamento. Questa nomenclatura è basata sulla concezione che ebbero della storia religiosa d'Israele gli Ebrei e gli Apostoli, che essa cioè sia stata un'alleanza continua e una convenzione perpetua tra Dio e Israele, in forza della quale

Dio avrebbe favorito e benedetto il suo popolo, e questo dal suo canto avrebbe osservato la sua legge e rinunciato al culto di dèi stranieri. L'autore della lettera agli Ebrei adopera la parola ברית, nel significato di alleanza e di testamento. Di modo che l'espressione *Antico Testamento* venne a significare i libri che contenevano l'antica alleanza stretta da Dio col popolo eletto, e *Nuovo Testamento* significò la raccolta dei libri contenenti la nuova alleanza universale di Dio con l'umanità suggellata col sangue di Cristo (Mat. xxv. 28; Marc. xiv. 24; Luc. xxii. 20; I-Cor. xi. 25).



CAPITOLO I.

Il Canone dell'Antico Testamento.

BIBLIOGRAFIA

Oltre le Introduzioni bibliche del Cornely, Ubaldi, Vigouroux ecc., si devono consultare: H. Strack, *Kanon des Alten Testaments*, nella Real-Encyclopädie dell'Herzog, vol. vii, 1880. - Robertson Smith, *The Old Testament in the Jewish Church*, 1881. - Fr. Buhl, *Kanon und Text des Alten Testaments*, Leipzig, 1890. - Wildeboer, *Die Einleitung des Alttestamentlichen Kanon*, Gotha, 1891. - E. Ryle, *The Canon of the Old Testament*, London, 1892. - W. Sanday, *Inspiration*, London, 1893. - E. Ryle, *Philo and Holy Scripture*, 1895. - Driver, *Introduction to the Literature of the Old Testament*, Edinbourg, 1898. - Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes*, 1899, vol. 2, p. 305-312. - K. Budde, *Canon of the Old Testament*, nel « Encyclopaedia Biblica » del Cheyne, 1899 sgg. - A. Loisy, *Histoire du Canon de l'Ancien Testament*, Paris, 1896. - F. H. Woods, *Old Testament Canon* nel *Dictionary of the B. del Hastings*, vol. iii, p. 604-616. - U. Fracassini, *Le origini del Canone del Vecchio Testamento*, nella *Rivista delle Scienze Teologiche*, 1906, fasc. 2° e 4°.

§ I.

Significato della parola *Canone*.

La parola *canone*, *κανών*, canna, bacchetta dritta che serve per misurare, quindi la stessa misura, e nel senso morale, regola di vita, di condotta ecc., fu applicata dagli scrittori ecclesiastici già prima del IV secolo a quella collezione di libri sacri tanto dell'A. come del N. Testamento, ai quali veniva riconosciuta un'ispirazione divina e dovevano perciò formare la regola di condotta dei fedeli. Tale riconoscimento graduale che si fece prima nella chiesa giudaica per i libri dell'A. T. e poi nella chiesa cristiana per i libri dell'A. e del Nuovo Testamento si disse canonizzazione. Non è facile dire quale significato preciso abbia avuto la parola *canone* sotto la penna degli antichi scrittori ecclesiastici, poichè ora pare sia stata presa nel senso attivo, cioè in quanto i libri della Bibbia sono regola e norma di fede o di vita, ora nel senso passivo, in quanto significa la fede o le norme morali accettate dagli apostoli o dalla chiesa primitiva, ora invece sia ad indicare il semplice elenco o catalogo ormai fissato delle opere in cui queste norme di fede o di costumi sono contenute. Nel senso di regola di fede o principio dogmatico la ritroviamo già in San Paolo nella lettera ai Galati (v. 18). Qualche volta la parola *canone* è anche suscettibile di tutti e tre questi significati. Infatti il magistero della chiesa cristiana ha riconosciuto fin da principio l'esistenza d'una collezione di libri che per la loro autorità divina erano stati già

per molto tempo la regola di fede e di morale del popolo ebreo. A quelli ne aggiunse altri che non godevano di minore autorità e che più da vicino riguardavano i cristiani. Degli uni e degli altri redasse il catalogo esatto, affinché, dovendo servire di norma, non vi venissero fatte nè aggiunte, nè mutilazioni. In quest'opera della chiesa rientrano, come si vede, tutti e tre i concetti della parola *canone* qui sopra esposti.

Presso i Padri, incominciando da Origene, la parola *canone* è usata in un senso alquanto indeterminato, ma anche quando sembra che prendano di mira un solo senso, come quello di regola di dottrina e di condotta, questo suppone già che vi sia una collezione di libri facenti autorità e dai quali i fedeli possano attingere le massime di vita cristiana. Perciò, secondo che la parola *canone* viene adoperata nel senso di elenco o catalogo oppure nel senso di regola di fede o di costumi, abbiamo una doppia specie di canonicità, che possiamo chiamare *estrinseca* ed *intrinseca*, le quali però presentano un valore assai diverso. La canonicità *estrinseca*, che consiste nel semplice elenco o catalogo dei libri ispirati, non ammette alcuna graduazione o differenziazione, poichè in questo senso la canonicità del Vangelo di S. Giovanni non è diversa dalla canonicità dei libri dei Paralipomeni; invece la canonicità *intrinseca*, che considera i libri in quanto sono fonti di ogni norma di vita religiosa, deve avere evidentemente una graduazione, poichè altro valore hanno per la mia vita religiosa le parole del *Discorso della Montagna* ed altro le genealogie di S. Matteo e S. Luca. Le une e le altre

però godendo di autorità divina, essendo, in altre parole, ispirate, debbono avere l'onore della canonicità. Il riconoscimento d'una divina ispirazione è in fondo il criterio che determina la canonizzazione d'un libro, quantunque da ciò non ne consegua che *tutti* i libri ispirati debbano necessariamente far parte del canone.

Però accanto ai canonici, han germogliato di quando in quando a guisa di piante parassitarie, altri libri, ai quali la Chiesa non ha mai riconosciuto il carisma dell'ispirazione, e questi son detti apocriifi. Essi hanno ordinariamente un'origine incerta, sono pseudonimi, e se qualcuno ha goduto per qualche tempo, presso qualche padre o scrittore ecclesiastico, di un'autorità divina, la Chiesa cattolica ha poi finito per condannarli.

La distinzione di libri canonici e deuterocanonici - denominazione invalsa nel secolo XVI per opera di Sisto da Siena - non ha per noi alcun valore dogmatico, poichè gli uni e gli altri godono della medesima autorità dal punto di vista teologico. La distinzione ci ricorda tuttavia le titubanze della Chiesa antica nell'accettarli e perciò conserva per noi un valore storico.

Possiamo dividere la questione del canone biblico in due parti: Il Canone dell'Antico Testamento e Il Canone del Nuovo Testamento.

§ 2.

Il Canone ebraico.

Quando la chiesa cristiana costituì il proprio canone per i libri dell'A. T., il canone ebraico s'era già venuto fissando da un pezzo. Tale fissazione non avvenne certamente tutta d'un fiato, in un momento dato dalla storia ebraica, per opera di qualche insigne personaggio o di qualche collegio sacerdotale, ma si venne elaborando grado grado, passando per diversi stadii, dai quali in ultimo, dietro un atto dell'autorità ufficiale, scorse l'intero canone ebraico. Esaminiamo i diversi documenti:

A) Alcuni Padri della Chiesa ingannati da una certa autorità che da principio fu riconosciuta al libro IV di Esdra, attribuirono a questo scriba famoso la formazione dell'intero canone ebraico. Secondo la narrazione contenuta nel cap. 14 di questo apocrifo tutta la letteratura sacra degli Ebrei sarebbe andata perduta durante la cattività babilonese, ma Esdra in una lunga e strana visione durata 40 giorni e 40 notti avrebbe dettato alla lettera 94 libri di cui 24, 7 canonici, avrebbe dato a leggere al pubblico, gli altri 70 solo agli iniziati. Ma il IV libro di Esdra, della cui autenticità si cominciò a dubitare solo nel sec. XVI, è opera d'un falsario del primo secolo dell'era cristiana. Ciò ch'egli dice, oltre che dalle interne inverosimiglianze, è contraddetto: a) Dai libri canonici di Esdra e Neemia, i quali parlano bensì d'una promulgazione solenne della legge da parte di Esdra, ma non accennano punto alla pubblicazione ufficiale d'un canone dei libri santi. b) Dal libro II dei Maccabei (II, 13) che pare voglia attribuire la collezione degli scritti profetici e davidici a Neemia, e face sui fatti meravigliosi narrati dal falso Esdra. c) Da Giuseppe Flavio che non conosce la vera origine del canone ebraico. La deficienza del senso critico nell'età patristica fece sì che alcuni scrittori ecclesiastici di quel

tempo, come Ireneo, Tertulliano, Clemente Alessandrino, S. Basilio, S. Giovanni Crisostomo, Origene, Eusebio, S. Gerolamo ed altri, accettassero senza molte riserve il racconto del celebre apocrifo. È probabile tuttavia che Esdra abbia avuto una parte non piccola nella collezione dei libri Santi, e che un cominciamento almeno del canone ebraico, come vedremo più avanti, si debba a lui.

B) Un'altra tradizione intorno alla formazione del canone ebraico in sé più logica, inquanto che è basata sopra un processo graduale, ma per altra ragione, destituita di ogni verosimiglianza, fa capo ad una nota del Talmud nel trattato *Baba Batra* (200 a. d. C.) in cui si legge: « I nostri dottori ci hanno tramandato quanto segue; Classe dei profeti: Giosué e i Giudici, Samuele e i Re, Geremia ed Ezechiele, Isaia e i Dodici. Classe degli Agiografi: Ruth e il libro dei Salmi, Giobbe e i Proverbi, l'Ecclesiaste, il Cantico dei Cantici e le Lamentazioni, Daniele e il libro di Ester. Esdra e le Cronache... Chi l'ha scritto? - Mosè ha scritto il suo libro e la sezione di Balaam, e Giobbe. Giosué ha scritto il suo libro e otto versetti nella Legge. Samuele ha scritto il suo libro, il libro dei Giudici e Ruth. David ha scritto il suo libro ed il concorso di dieci anziani: Adamo, il primo padre, Melchisedech, Abramo, Mosè, Heman, Idu-thun, Asaph e i tre figli di Cori. Geremia ha scritto il suo libro, il libro dei Re e le Lamentazioni. Ezechia e il suo collega hanno scritto; Isaia, i Proverbi, il Cantico dei Cantici e l'Ecclesiaste. I signori della Grande Sinagoga hanno scritto Ezechiele e i dodici, Daniele e il libretto di Ester. Esdra ha scritto il suo libro e continuato gli al-

beri genealogici delle Cronache fino a Jui ». Questo documento rappresenta il tentativo dei rabbini del secondo e terzo secolo dell'era cristiana nell'indagare l'origine storica dei loro libri; ma se per noi può testimoniare le opinioni correnti fra gli Ebrei del II secolo intorno al canone e alla sua origine, nulla di sicuro e di certo ci dice circa la reale formazione del medesimo. Le incoerenze e le inverosimiglianze sono parecchie.

C) Giuseppe Flavio nel primo secolo dell'era cristiana così scriveva intorno al canone ebraico (c. Ap. I, 8): « *Apud nos nequaquam est innumerabilis librorum multitudo inter se pugnantium, sed cingenti duo duntaxat totius temporis praeteriti historiam complectentes, qui merito creditur divini. Ecce his quinque quidem sunt Moysis, qui et leges continet et seriem rerum gestarum a condito genere humano usque ad eius mortem (circa 3000 anni). A Moysis autem morte ad imperium usque Artaxerxis, qui post Serzen regnavit apud Persas (a. C. 465-425). prophetae, qui Moysi successerunt, res sua aetate gestas tredecim libris compleri sunt; quatuor vero reliqui hymnos in Dei laudem et praeccepta vitae exhibent utilissima. Ceterum ab imperio Artaxerxis ad nostram usque memoriam singula quidem litteris mandata sunt, sed non eiusdem auctoritatis ac priores habentur, quia non adfuit indubitata prophetarum successio. Quanta parvo conatione libros nostros prosequamur, re ipsa apparet. Post tantum enim temporis spatium nemo adhuc nec quidquam illis addere, nec ab illis quidquam auferre, nec in illis quidquam mutare ausus est: sed omni-*

bis iudicis statim ab ipsa nativitate hoc insitum est, ut credant haec esse Dei praecepta, ut iis continuo inhaereant atque, si id necessarium est, pro iis libenter moriantur.

Secondo questa testimonianza di Flavio il canone era già fissato: al tempo di Artaserse Longimano, cioè, a dire al tempo di Esdra e Neemia secondo l'opinione corrente. Del resto egli dei libri posteriori al tempo di Artaserse ci dice soltanto che non godevano della medesima autorità dei precedenti. Una concessione che egli fa volentieri ai Greci contro i quali vuol difendere la dignità della storia e delle tradizioni storiche del suo popolo. La debolezza della testimonianza di Giuseppe consiste in questo che egli non la basa su alcun documento all'infuori dell'opinione tradizionale che correva al suo tempo e quindi non ci apporta maggior luce del Talmud, salvo il peso della sua autorità personale.

D) Il secondo libro dei Maccabei in una lettera che si dice mandata dagli Ebrei di Palestina ai loro fratelli d'Egitto, così si esprime: « Le medesime cose furono anche rapportate nei pubblici archivi e nelle memorie di Neemia; e come avendo fondato una biblioteca vi ha raccolto tutte le cose riguardanti i re e i profeti e gli scritti di David e le lettere dei re intorno ai voti sacri. Nella stessa maniera anche Giuda ha raccolto per voi tutti gli scritti andati dispersi a causa della guerra che abbiamo avuto; essi sono con noi; se però ne aveste bisogno mandate qualcuno a prenderli (II Maccab. II, 13-15) ». Secondo l'autore a noi sconosciuto del 2° libro dei Maccabei i libri che presso i Giudei andavano

sotto il nome di Profeti - primi e posteriori - e altri scritti attribuiti a David furono raccolti insieme sotto Neemia e similmente Giuda Maccabeo aveva raccolto gli scritti dispersi durante la guerra. Dal contesto apparisce chiaramente che il canone non fu fissato al tempo di Neemia, la cui opera è parallela a quella di Giuda Maccabeo di raccogliere cioè i libri della nazione dispersi. Ivi non si fa parola degli agiografi, eccettuati gli scritti di David, sotto la quale espressione non vengono necessariamente compresi tutti i salmi.

E) Nel Prologo dell'*Ecclesiastico*, scritto verso l'anno 130 a. C. si ritrova la divisione netta dei libri santi in tre classi: *Legge, Profeti e gli altri libri, quelli che fan seguito ai Profeti*, che formarono poi la classe degli Agiografi, sebbene quest'ultima classe apparisca ancora in via di formazione.

Ben Sira, autore dell'*Ecclesiastico*, ed avo dell'autore del Prologo, scriveva verso l'anno 190 a. C. Nel panegirico che egli tesse degli antichi illustri personaggi d'Israele si riferisce più volte al Pentateuco, al libro di Giosué, ai Giudici, ai due primi libri dei Re (I e II di Samuele), ricorda i Salmi di David, il III e IV dei Re, i Proverbi e il Cantico dei Cantici, la seconda parte del libro di Isaia, Geremia e le Lamentazioni, Ezechiele, i 12 Profeti e Neemia. - La recente scoperta dell'originale ebraico di circa due terzi dell'*Ecclesiastico* ha confermato che al tempo di Ben Sira la seconda parte d'Isaia, detto dai critici Deutero-Isaia, faceva già parte integrante del libro omonimo, e che gli ultimi due

versetti di Malachia, contestati dai critici avanzati, già esistevano al principio del secondo secolo a. C. e che il numero 12 era già consacrato per i Profeti minori, segno evidente che la collezione dei Profeti, la quale rappresenta il secondo stadio nella formazione del canone ebraico, era già al completo. Della terza classe pochi libri sono menzionati, ma alcuni di essi al tempo di Ben Sira non erano ancora venuti alla luce. Ricorda tuttavia i Salmi di David e ne loda l'uso che se ne fa nel tempio, fa menzione dei quattro libri dei Re e dei due libri delle Cronache o Paralipomeni, ricorda Giobbe, i Proverbi, il Cantico dei Cantici. Sono omissi i libri di Daniele, Ester, Ruth e Esdra. Però il libro di Esdra era conosciuto forse all'autore sotto il nome di Neemia. Il libro di Ester dovette godere poco buon nome presso gli Alessandrini, come fu poi presso i Padri della Chiesa. Ad ogni modo esso è d'epoca tarda e il primo che ne faccia menzione è Giuseppe Flavio. Il libro di Daniele o fu sconosciuto a Ben-Sira, o almeno non ricevuto ancora nella classe che doveva formare il terzo canone o canone degli Agiografi. I libri che noi siamo abituati a chiamare Deuterocanonici non tutti erano scritti al principio del secondo secolo, anzi sappiamo con certezza che alcuni di essi sono posteriori all'*Ecclesiastico* stesso.

F) Il *Nuovo Testamento*, per la sua importanza storica e religiosa, sarebbe una testimonianza eccellente per la fissazione del Canone ebraico qualora da esso potesse scaturire molta luce. Però è difficile trovarvi qualche cosa di più di quello che noi già sappiamo. Gli Apostoli e i

primi cristiani usciti dal Giudaismo, quali eredi legittimi dell'antica fede possedevano una collezione di libri sacri colla lettura assidua dei quali mantenevano accesa nel loro cuore la fiaccola della fede e ravvivavano nei giorni turbolenti le loro speranze messianiche. Questi libri erano riguardati senza dubbio come sacri e divini. Infatti essi vengono chiamati qualche volta *lettere sacre*, *Scritture sante*, *divinamente ispirate* (II Tim. III, 16), nulla però ci si dice intorno al numero dei libri e all'estensione del canone, né alcun dato nuovo circa la sua formazione, al di fuori della nota tripartizione in *Legge*, *Profeti* e *Agiografi* (Cfr. Matt. v, 17; VII, 12; Luc. XVI, 16; Rom. III, 2, ecc.). Una volta vengono citati espressamente i Salmi. Del resto tutti i libri dell'Antico Testamento, ad eccezione di Ester, dell'*Ecclesiaste*, del Cantico dei Cantici e di Esdra-Neemia, trovano un'eco nel Nuovo.

G) *Filone*, grande scrittore giudeo-alessandrino del I secolo dell'era cristiana non ci dà un canone della Bibbia propriamente detto. Benché visse in Alessandria, pare non conoscesse tutti i libri del terzo canone, o almeno non ne ammettesse la divina autorità, poichè egli cita nei suoi scritti parecchi libri dell'A. T. e specialmente la Legge, ma non vi sono citazioni per Ezechiele, Daniele, e per le cinque *Meghillot*, cioè l'*Ecclesiaste*, il Cantico, Ester, Ruth, le Lamentazioni.

Da documenti che abbiamo riferito fin qui risulta in massima questo, che la triplice divisione dei libri sacri in *Legge*, *Profeti* e *Agiografi*, che

troviamo dapprima nell'Ecclesiastico come imperfetta e poi completa in Giuseppe Flavio, deve corrispondere a un triplice stadio per cui è passato il canone ebraico. Quindi al primo stadio, che storicamente parlando potremmo chiamare primo canone, appartiene la *Legge*, la *Tôrâ* o i cinque libri di Mosè detti Pentateuco. Al secondo canone, o classe dei *Profeti, Neb'im*, appartengono oltre i profeti propriamente detti: il libro di Giosuè, i Giudici, i due libri di Samuele, corrispondenti nella Volgata e nei LXX, ai due primi dei Re e i due libri dei Re (3° e 4° nella Volgata e LXX). I profeti poi si dividono in *profeti maggiori*, e *profeti minori*. I profeti maggiori, forse così detti per l'estensione dei loro scritti, sono Isaia, Geremia, ed Ezechiela. I profeti minori sono dodici: Osea, Giosel, Amos, Abdia, Giona, Michea, Naum, Abacuc, Sofonia, Aggeo, Zaccaria e Malachia. Questi dodici profeti nella computazione dei libri ne formano uno solo. Al terzo canone, o classe degli *agiografi, Ketubim*, appartengono il libro dei Salmi, i Proverbi, Giobbe, il Cantico dei Cantici, Rut, l'Ecclesiaste, Ester, le Lamentazioni, Daniele, Esdra e Neemia (un solo libro), e le Cronache ossia i due libri dei Paralipomeni. Così che il numero dei libri della Bibbia ebraica per gli Ebrei di Palestina e anche d'Egitto è di ventiquattro.

§ 3.

Formazione graduale del Canone ebraico.

Pure scartando come priva di fondamento storico la leggenda dell'apocrifo di Esdra, è certo che gli inizi della formazione d'un canone ebraico

si debbano ricercare in qualche modo nell'opera sua. La *Legge*, il cui ricordo ai suoi tempi era vivo in mezzo al popolo, divenne il centro di attrazione di tutta la letteratura ebraica. Gli altri libri, o la suppongono, o la dichiarano, o almeno si sforzano di farne rivivere lo spirito. Prescindendo dalle testimonianze che rende di se medesimo il Pentateuco, - esame che attraverso molte spinose difficoltà ci condurrebbe lungi dal nostro assunto, - la prima volta che si faccia menzione di un codice di leggi già formato e pronto per la promulgazione, si è al tempo del pio re Giosia (IV Reg. xxii), quando durante i restauri del tempio, fu scoperto dal sacerdote Eleia il libro del Deuteronomio. Dalla narrazione della scoperta apparisce chiaramente che il popolo conservava il ricordo d'una legge lontana promulgata da Mosè, ma di cui forse non si conosceva più nè il contenuto preciso, nè l'estensione. Dopo il fatto impressionante di questo ritrovamento si seguì a rispettare la legge per lungo tempo, salvo di quando in quando qualche parziale defezione.

Pare che Esdra, riprendendo più tardi con più saldi propositi, la riforma religiosa e culturale tentata da Giosia e in parte abortita, abbia pensato a promulgare ufficialmente una nuova redazione della legge, specialmente della legge sacerdotale, e l'abbia poi presentata al popolo come il codice autentico della vita religiosa e morale che doveva ormai vivere Israele nella nuova Chiesa (II Esdr. viii, xiii). La chiesa giudaica fondata da Esdra era basata sull'osservanza esatta della Legge e sulle speranze messianiche a cui arreb-

bero con giustizia partecipati i veri osservanti della Legge. Per questa chiesa nuovamente organizzata era necessario soprattutto un Canone dei libri santi che servisse di norma e questo canone che conteneva i primi cinque libri di Mosè con l'aggiunta di Giosuè si può sotto un certo aspetto chiamare esdrino.

Nemmeno gli abitanti della Samaria avevano ancora organizzato una chiesa, ma erano vissuti fino allora sia idolatricamente, sia come seguaci del culto degli alti luoghi, sia come clienti del tempio di Gerusalemme. Durante l'organizzazione della comunità di Gerusalemme per parte di Esdra avvennero delle nuove scissioni, sia perchè i samaritani ritenuti macchiati di troppe colpe non vennero ammessi a prestare la loro opera nella ricostruzione del tempio, sia per dissidi sorti in materia matrimoniale. Ma un secolo dopo questi avvenimenti la rottura fu completa e i samaritani onde gareggiare con quei di Gerusalemme vollero avere la loro chiesa, il loro tempio e quindi il loro canone. Giuseppe Flavio infatti ci racconta, che un fratello del sommo sacerdote Jaddo, di nome Manasse, aveva tolto in moglie una certa Nicaso figlia di Saneballat, prefetto di Samaria, e che essendosi rifiutato di rimandarla fu cacciato dalla comunità religiosa di Gerusalemme. Allora egli rifugiatosi presso il suocero si mise d'accordo con lui per fondare un tempio, che fosse rivale di quello di Gerusalemme, sul monte Garizim, organizzare anche là una comunità religiosa e stabilire un sacerdozio ereditario di cui

il capo-stipite sarebbe stato lo stesso Manasse. Queste cose avvennero al tempo di Alessandro Magno, circa l'anno 392 a. C.¹. Non v'è alcun dubbio che il così detto canone Samaritano passò in questo tempo dalla comunità di Gerusalemme a quella di Samaria. Dal fatto poi che la comunità samaritana non possiede che il Pentateuco e solo in parte il libro di Giosuè, che i critici ora considerano come parte integrante dell'opera mosaica, risulta che i Samaritani presero dalla comunità di Gerusalemme quella parte del canone la cui redazione era stata compiuta da un pezzo, e lasciarono quei libri che o erano in via di formazione o sulla cui autorità canonica non si era peranco d'accordo. È certo adunque che il primo canone esisteva già formato nel terzo e quarto secolo a. C.

Intorno a questo primo canone, che in fondo non era che un corpo di leggi, tenacemente attraversato dalle fila dell'antica storia d'Israele, si vennero man mano raggruppando, certo per opera di persone autorevoli, i profeti anteriori e posteriori, nonché più tardi gli altri scritti. L'opinione che lo stesso Esdra e i membri della Grande Sinagoga, - la cui esistenza per non essersi attestata né da Giuseppe Flavio, né dagli altri scrittori giudaici del periodo precristiano, viene recisamente negata dai moderni, - abbiano fatto la triplice divisione in *Legge, Profeti e Agiografi*, fu molto in voga nel secolo XVI per opera del dottore Giudeo Elia Levita, ma essa è destituita di

¹ GIUSEPPE FLAVIO, *Ant. Jud.* XI, 7, 2; 8, 2, 6, 7; XIII, 9, 1.

qualsiasi fondamento storico. Le introduzioni critiche speciali a ciascun libro potranno solo dirci con qualche approssimazione l'età in cui fu composto ciascun libro dell'A. T. e l'epoca in cui fu ricevuto nel canone. Una riprova che il canone ebraico non era fissato nè al tempo di Esdra e nemmeno al tempo di Gesù Cristo sono le dispute che si fecero fra gli Ebrei nel primo secolo dell'era nostra intorno all'accettazione di alcuni libri nel canone. La formazione del canone fu dunque graduale. La storia della comunità giudaica di Alessandria, che si cominciò a stabilire in questa città fin dai tempi di Alessandro Magno e che si consolidò per i favori loro concessi dai Tolomei, conferma questa medesima opinione, poichè da principio, quando l'ebraico e l'aramaico cominciavano a non esser più intesi e si manifestò il bisogno d'una traduzione dei libri santi in greco, fu in primo luogo tradotta e pubblicata come canonica la sola *Legge*.

Nel secondo secolo a. C. non esistevano più profeti in Israele, però il loro passaggio aveva lasciato in mezzo al popolo una traccia indelebile, e accanto all'opera letteraria, fredda dei continuatori di Esdra, si sentì vivo il bisogno di riscaldarsi al fuoco dei loro oracoli, rileggendo con avidità i loro scritti e raccogliendoli insieme affinché non perissero. Le profezie erano infatti un eccitamento all'osservanza della *Legge*, perchè l'una e le altre miravano in fondo a preparare la coscienza d'Israele all'avvento del Regno messianico.

Quando si cominciarono a formare le collezioni dei profeti? Parlando dell'Ecclesiastico abbiamo già visto che verso il 200 a. C. la sezione dei profeti era al completo. V'erano già i così detti profeti anteriori, cioè il libro di Giosuè, il libro dei Giudici, i primi due libri dei Re, o libro di Samuele, e i secondi due libri dei Re, che rappresentano in sostanza un sunto della storia ebraica che va dalla conquista della Palestina, alla distruzione di Gerusalemme. V'era già la seconda parte del profeta Isaia, e i profeti minori andavano già sotto il numero tradizionale dei dodici. Tanto ci afferma l'autore dell'Ecclesiastico circa il 200 a. C. D'altra parte, se come abbiamo notato, la comunità dei samaritani, che possiede il solo Pentateuco, si separò da quella di Gerusalemme sulla fine del IV secolo, è evidente che bisogna ricercare l'origine del secondo canone nel principio o durante il terzo secolo. È certo che in questo periodo i continuatori di Esdra ritoccarono qua e là la *Legge*, facendovi delle aggiunte e introducendovi delle modificazioni non sempre leggere come apparisce da un confronto accurato tra il testo massoretico e la versione dei LXX. Perfezionata, secondo la loro ispirazione individuale la *Legge*, si diedero attorno per accrescere il canone delle divine scritture, e prima vi aggiunsero gli scritti di carattere storico, specialmente quelli dove si parlava dei profeti, o che venivano attribuiti ai profeti, e poi i profeti propriamente detti. A questo tempo si era naturalmente illanguidito il ricordo degli autori delle singole profezie, però riguardo ad alcuni vi sarà stata una tradizione unanime, e gli altri saranno

stati raccomandati ai nomi dei profeti più celebri, come Isaia, Geremia, Ezechiele, Amos, Osea, ecc., secondo il discernimento letterario e storico di cui allora si era capaci. E così i profeti raccolti secondo la più autorevole tradizione orale si vennero ad aggiungere alla Legge, la quale tuttavia non perdettero mai il suo posto, rimanendo sempre alla base del grande edificio biblico che si veniva innalzando.

Nel secondo secolo il soffio della cultura greca apportò una certa rivoluzione nel concetto che si erano formato fino allora gli Ebrei intorno alla vita e alla sapienza. La mentalità ebraica, che si era esercitata per l'innanzi intorno alle sue patrie tradizioni, alla Legge e ai Profeti, capi che si potevano indagare alquanto più a fondo le ragioni delle cose per mezzo della sapienza. Chi voleva ora far valere la propria autorità si doveva dar l'aria di dotto e sapiente, almeno nella forma. Quindi è che per quanto lo permisero le idee fondamentali della religione ebraica sorsero anche fra di loro i dotti e i sapienti che vennero a sostituire i profeti, e i libri sapienziali (Proverbi, Ecclesiaste, Ecclesiastico, Sapienza) che tennero dietro agli scritti profetici. La sapienza però d'Israele, fatta spesso di brevi e succose massime morali e di scherzi spiritosi ed arguti, non deve uscire dalla cerchia della Legge, poichè fuori di essa non si ha sapienza. Gli autori dei libri sapienziali fanno una certa violenza al concetto tradizionale, insegnando che la sapienza consiste nel comprendere il modo con cui Dio

esercita la sua azione sulla terra, i propri destini e la finalità del mondo. Però, attraverso queste indagini si ritorna al vecchio principio che la sapienza consiste nel timore di Dio e che il timore di Dio sta nell'osservanza scrupolosa della Legge. Quindi è necessario darsi allo studio della Legge mosaica e ricercarne i significati reconditi, onde l'osservanza ne sia più piena e cosciente. A tale scopo, accanto ai sacerdoti, sorge pian piano, fin dai tempi di Geremia, sebbene ancora isolatamente, una classe di dotti e interpreti della Legge detti *soferim*, scribi, dalla parola ebraica *sefer*, che significa libro. Questi avevano il compito di studiare la Legge, ordinarla, interpretarla, e farla imparare al popolo. Uno degli scribi più famosi, quasi lo *Scriba* per eccellenza, fu Esdra, che nel paragrafo precedente abbiamo visto essere stato veramente degno di questo nome. Gli scribi furono i teologi e i giuristi del loro tempo, e per questo loro ufficio crebbero in grande stima e venerazione presso il popolo e spesso la loro autorità superò quella degli stessi sacerdoti. La custodia dei libri santi spettava a loro: essi decidevano intorno all'ispirazione di questo o quel libro, quali erano conformi alla legge e quali no, quali potevano ritenersi come regola di condotta per il popolo, e quali dovevano rigettarsi. In una parola ad essi furono affidate le sorti della formazione del canone ¹. Dopo la canoniz-

¹ Al tempo di Cristo gli scribi già formavano certamente una classe dirigente bene organizzata e rispettata. Essi sono chiamati *γραμματεῖς*, traduzione della parola *soferim*, uomini di lettere, *סופרים*, poichè l'opera loro si esercitava specialmente sulla legge, e anche *סופרים*.

zazione della Legge, - che doveva ritenersi come dettata da Dio medesimo, anzi, secondo qualche scuola, consegnata da Dio stesso a Mosè già bella e scritta, ragione per cui godeva del massimo grado di canonicità, - l'autorità degli scribi si esercitò intorno ai profeti, che quantunque rappresentassero una tradizione orale, pure anch'essi erano stati strumenti d'una rivelazione divina degna di essere raccolta, custodita, interpretata, e collocata accanto alla Legge.

Uno dei primi profeti - dei profeti posteriori - ad essere ricevuto nel canone fu per ragione della sua grande importanza religiosa, il profeta Isaia. Nel 200 Geremia apparteneva già al canone ebraico, però se confrontiamo il testo masoretico con la versione dei LXX ci dobbiamo persuadere che la sistemazione del testo era stata eseguita poco prima, poichè i LXX per ciò che riguarda la disposizione della parti differisce notevolmente dall'ebraico. Ad ogni modo per l'attestazione dell'Ecclesiastico possiamo star sicuri che nel secondo secolo a. C. il canone dei profeti era già completo e accettato sia dalla chiesa Palestinese, come dalla chiesa Alessandrina.

Non così possiamo dire della terza classe, ossia della classe dei *Ketubim*, o *Agiofati*. Di questi se ne conoscevano bensì alcuni, i quali godevano già di una certa autorità e venerazione, però il *razzi*, perchè erano maestri della legge al popolo. Era anche in uso la parola *rabbi*, *רַבִּי* = maestro mio, titolo che davasi in segno di venerazione e di stima anche a coloro che non facevano parte della classe degli scribi.

canone di detta sezione si venne elaborando grado grado nei due secoli che precedettero la venuta di Cristo. Che tale collezione fosse già stata iniziata al tempo di Ben Sirà apparisce chiaramente da ciò, che egli mostra di conoscere i libri del Re e dei Paralipomeni, i libri di Esdra e di Neemia, qualche raccolta di Salmi per l'uso liturgico, e il libro di Giobbe.

È certo che qualche antica collezione dei Salmi entrò a far parte del terzo canone prima degli altri agiofati, come si può facilmente dedurre dall'uso che se ne fece nel secondo tempo, essendo alcuni salmi di carattere schiettamente liturgico, sin dalla breve notizia che ci dà il secondo Libro dei Maccabei (II, Macc. II, 13-15), - scritto nel primo secolo a. C. - il quale dice che Neemia raccolse gli scritti davidici, ... *כי רב כל אשור*, per la quale espressione debbono intendersi senza dubbio i salmi.

Di più il I Libro dei Maccabei, della fine del secondo secolo, cita il salmo 78 con la formula già consacrata per citare le divine scritture: *secundum verbum quod scriptum est* (VII, 16-17), e ci dice come già fosse in uso di cantare il salmo 105, di cui riporta il primo versetto (I Macc. IV, 24).

Parimenti il primo dei Maccabei ci attesta la canonicità dei Libri del Re che cita spesso, e anche del libro di Daniele comprese le parti deutero-canoniche, poichè in esso si dice che Anania, Azaria e Misacle vennero liberati per la loro fede dalla fiamma, e che Daniele per la sua innocenza era stato liberato dalle fauci dei leoni (I Macc. II, 59-60). Dal silenzio quindi dell'Ecclesiastico, e

dalla venerazione con cui è tenuto il libro di Daniele nel secondo secolo si deve concludere che questo cominciò a far parte del canone nel corso di questo periodo. Con ogni probabilità esso fu noto al nepote di Ben Sira che nel Prologo all'opera dell'avo parla degli *altri libri patri* come di una terza raccolta già pervenuta a buon termine.

Questa terza classe però fu più sfortunata delle due precedenti poiché ebbe la sventura di elaborarsi accanto ad un'altra produzione parassitaria - la letteratura apocrifia e apocalittica - che spesso cercò contrastare il campo alla letteratura veramente sana e religiosa. Qui vi dovette maggiormente esercitarsi la scienza e l'accortezza degli scribi. Due erano i criteri fondamentali per procedere a questa selezione: il primo criterio era la conformità degli scritti che si venivano pubblicando con la Legge di Mosè, la cui divina ispirazione da nessuno poteva essere contestata. Quindi ogni scritto che contraddicesse in qualche modo alla Legge, o sostanzialmente si allontanasse dai suoi dettami, veniva irremissibilmente rilegato fuori del canone. A mitigare però l'applicazione rigorosa di questo primo criterio se ne presentò un altro, per il quale un libro poteva entrare a far parte del canone qualora lo raccomandasse il nome di qualche famoso e venerato antenato, che risultasse almeno ai tempi anteriori al ritorno della schiavitù, poiché con Esdra e Neemia era cessata l'ispirazione in Israele. Si ponga mente perciò a questo criterio che certamente presedette alla formazione

del canone ebraico, e allora si capirà perché quasi tutto il salterio venisse attribuito in blocco a David, al personaggio cioè che tutta l'antichità aveva venerato e che era passato fra il popolo non solo come l'ideale del re e dei guerrieri, ma anche come la personificazione delle due arti più delicate e divine, la poesia e la musica. Intenderemo perché i Proverbi, il Cantico dei cantici e l'Ecclesiaste venissero pregiati del nome di Salomone, che era stato il re più sapiente e nessun piacere aveva negato ai suoi occhi. Anche i libri di Giobbe e Daniele, con l'etichetta di questi due nomi antichi e rispettati, ottennero il loro ingresso nel canone, mentre altri, perché di data recente o perché scritti in greco od aramaico, o perché si riferivano ad avvenimenti da poco accaduti, vennero esclusi. In tal modo fu rigettato l'Ecclesiastico, il primo dei Maccabei, il secondo dei Maccabei e la Sapienza perché scritti in greco, Giuditto e Tobia perché scritti in aramaico. Vennero al contrario accolti il libretto di Ruth, e quello di Ester perché considerati come *Midrash*, ossia episodi illustrativi di qualche parte dell'antica storia d'Israele. Più tardi vennero accettati anche i due libri delle Cronache o Paralipomeni perché si attribuirono ad Esdra e Neemia. Quindi nel corso del secondo secolo, o meglio verso la fine, abbiamo già il terzo canone ebraico che comprende undici libri, cioè: I salmi, i Proverbi, Giobbe, il Cantico dei Cantici, Ruth, le Lamentazioni, l'Ecclesiaste, Ester, Daniele (ebraico), Esdra e Neemia e le Cronache. A questo canone corrisponde quello di Giuseppe Flavio da noi sopra ricordato, e che rappresenta l'opinione cor-

rente fra gli Ebrei di Palestina nel 100 circa dopo Cristo, colla differenza che Giuseppe conta soltanto ventidue libri, seguendo il numero delle lettere dell'alfabeto ebraico, considerando come un libro solo i Giudici e Ruth, e unendo le Lamentazioni al libro di Geremia, come del resto fecero alcuni padri e vien suggerito dall'ordine che detti libri hanno nella versione dei LXX.

Celebri sono le dispute che avvennero fra gli Ebrei nel primo secolo dell'era cristiana. Chi non riceveva Ezechiele, chi ripudiava il Cantico e il libro di Ester, chi l'Ecclesiaste e chi metteva in dubbio alcuni passi dei Proverbi. Solo nel 90 di C. nel sinodo che i rabbini tennero a Jamnia, pare che per consiglio della scuola d'Illel si prendesse il partito di ammettere definitivamente il Cantico dei Cantici e l'Ecclesiaste a far parte della terza classe dei libri santi, cioè degli agiografi. Altri libri, come l'Ecclesiastico, Barnab, correvano già per le mani degli Ebrei e si leggevano nelle Sinagoghe, ma quest'uso non era per essi un criterio assoluto di canonicità. L'ecclesiastico infatti qualunque si seguitasse a leggere nelle Sinagoghe anche nel terzo secolo di C., pure non entrò mai a far parte del canone ebraico. Anche queste considerazioni ci persuadono a porre la fissazione definitiva del canone ebraico sulla fine del primo secolo dell'era volgare.

§ 4.

Origine dei libri deuterocanonici.

Alcuni libri scritti in greco, ed altri ancora sebbene scritti in ebraico e d'origine ebraica, non

trovarono dunque posto nel canone giudaico, però essi crebbero in tanta stima e considerazione presso la comunità giudaica di Alessandria da essere ritenuti come ispirati, sebbene non facenti attualmente parte del Canone. Onde spiegare l'esistenza di alcuni libri in più nella versione dei LXX, si suol parlare di un doppio canone: l'uno palestinese e l'altro alessandrino, ma l'esistenza di questo duplice canone non sembra dimostrata. Infatti: a) La comunità di Alessandria dipendeva dalla comunità di Gerusalemme e nessuno parla mai di una scissione religiosa avvenuta tra le due comunità. Se gli Alessandrini avessero posseduto un canone più ampio e alquanto diverso dal canone palestinese, questo sarebbe stato il segno evidente di qualche discordia e dissenso avvenuto in seno alle due comunità. b) Giuseppe Flavio, come abbiamo visto, sebbene scrivesse in greco, parlasse a greci, e adoperasse la Bibbia nella sua greca versione, pure non ci parla che dei 22 libri del canone ebraico. c) Filone, scrittore ebraico alessandrino della metà del primo secolo, nelle sue opere piuttosto abbondanti non ci parla mai dei Deuterocanonici. A questi argomenti si aggiunga la grande incertezza che regna sia nella redazione, come nella disposizione che hanno questi libri nei codici della versione dei LXX. Ciò non ostante i cristiani hanno ricevuto dalla comunità alessandrina i libri deuterocanonici e grado grado l'hanno equiparati ai proto-canonici. Tutti conoscevano il numero ormai fissato dei libri canonici e la loro importanza, ma anche gli altri, che gli Alessandrini avevano già inserito nella loro versione godevano e avevano goduto per il

passato di una discreta autorità, quindi non era ragionevole ripudiarli assolutamente. E poi gli Ebrei di Alessandria, lontani ormai da' loro fratelli di Palestina, non solo di luogo, ma, stante il contatto dei greci e della greca cultura, anche di lingua e di tendenze filosofiche, si erano venuti formando un concetto meno gretto della divina ispirazione e per conto loro non vedevano alcuna ragione per cui tale carisma si dovesse negare a libri che erano venuti alla luce fra loro, che si raccomandavano per la bontà della dottrina ivi contenuta e spesso anche per il nome di qualche dotto e santo personaggio. Così avvenne che accanto ai canonici, spesso, come rilevasi dai manoscritti, senza alcuna distinzione vengono posti i deutero canonici. In tal modo si venne formando presso di loro una collezione di libri sacri differente in molti punti da quella del canone palestinese, la quale però non venne mai sancita così autorevolmente da doverla considerare come un nuovo canone, sebbene la leggenda della lettera di Aristeo intorno alla versione dei LXX abbia avvalorato, nei primi secoli cristiani, la sua alta stima ed autorità.

I libri, o parti di libri, deutero canonici contenuti nella versione Alessandrina sono i seguenti: Tobia, Giuditta, la Sapienza, l'Ecclesiastico, Baruch e la lettera di Geremia, i due libri dei Maccabei, gli ultimi sette capitoli di Ester (x, 4-xvii), la preghiera di Azaria, il cantico dei tre fanciulli nella fornace, la storia di Susanna, quella di Belo e del Dragone (Dan. xiii-xiv). L'intera collezione si chiude con un terzo libro dei Maccabei, che però manca nella Volgata

latina¹. Il posto che detti libri occupavano accanto ai libri canonici e l'autorità sempre crescente che anche per questo motivo venivano acquistando, ci spiegano come essi vengano citati nel Nuovo Testamento alla maniera delle altre scritture, come si trovino nel canone degli ebrei di Abissinia che certo li ricevettero dagli Alessandrini, e come pervennero a far parte del canone della Chiesa cristiana.²

Il libro di Tobia, pubblicato nel 1878 secondo un testo caldaico dal Neubauer, fu originariamente scritto in aramaico e dedicato agli Ebrei. Però al tempo di Origene, i Giudei lo rifiutavano recisamente e, come attesta pure S. Gerolamo, lo consideravano come apocrifo. La Chiesa cristiana al contrario l'accettò di buon ora e lo troviamo citato frequentemente da Policarpo, dalla lettera del pseudo-Clemente, da Origene, da Clemente Alessandrino e da S. Cipriano. S. Gerolamo lo tradusse da un testo caldaico ossia aramaico, dietro ripetute istanze dei vescovi Cromazio

¹ Il greco ha ancora un primo libro di Esdra, versione libera di alcune parti del libro delle Cronache e di Esdra-Noemia. In alcune edizioni della Volgata è considerato come terzo di Esdra, e chiamansi 1° e 2° di Esdra il libro canonico Esdra-Noemia.

² Intorno ai libri deutero canonici, cfr.: FRITZSCHE: *Libri Apocryphi Veteris Testamenti Graece*. - SWETE, nella sua edizione dei LXX, Cambridge, 1887-1894. - KALITZSCH: *Die Apocryphen*. SCHÜTZER, *Geschichte des Jüdischen Volkes*, vol. III. - B. SWETE, *Introduction to the Old Testament in greek*. Cambridge, 1890, p. 265-288, con bibliografia speciale per i singoli libri.

ed Eliodoro. Della sua traduzione così parla: « *Erigitis enim ut librum Chaldaeo sermone conscriptum, ad latinum stilum traham: librum utique Tobiae quem Hebraei de catalogo divinarum Scripturarum secantes, his quae apocrypha memorant manciparunt. Feci satis desiderio vestro non tamen meo studio. . . . Et quia vicina est Chaldaeorum lingua sermoni hebraico, utriusque linguae pertissimum loquacem reperiens, unius diei laborem arripui: et quidquid ille mihi hebraicis verbis expressit, hoc ego accito notario, sermonibus latinis exposui* ». (Praef. in Tob.). Del testo greco possediamo due recensioni, una secondo il cod. Vaticano B. e l'altra secondo il sinaitico 8. I critici in genere preferiscono quella del sinaitico come più conforme all'originale. Lo Swete nella sua recente edizione del LXX ha pubblicato entrambe le recensioni.

Il libro di Giuditta risale probabilmente al primo secolo a. C. Esso era sconosciuto agli Ebrei del tempo di Origene, sebbene venga già citato nella prima Clementis (1 Cor. IV). S. Gerolamo ci dà tuttavia altre notizie. Egli dice che gli Ebrei lo consideravano come un apocryfo, ma che a suo tempo esisteva in lingua aramaica: « *Apud Hebraeos liber Iudith inter apocrypha legitur: cuius auctoritas ad roboranda illa quae in contentionem veniunt, nimis idonea iudicatur. Chaldaeo tamen sermone conscriptus, inter historias computatur. Sed quia hunc librum synodus Nicæna in numero sanctorum Scripturarum le-*

gitur computasse, ac quædam postulationi vestrae, immo exactioni: et sepositis occupationibus. . . . hunc unam lucubratiunculam dedi, magis sensum e sensu, quam ex verbo verbum transfrens. Multorum codicum varietatem citiosissimam amputari: sola ea quae intelligentia integra in verbis chaldaicis invenire potui, latinis expressi ». La medesima incertezza doveva esistere nel testo greco di cui possediamo tre differenti recensioni.

La *Sapienza di Salomone*, Σοφία Σαλωμωνος, fu da alcuni attribuita agli amici di Salomone (Canone muratoriano), da altri, secondo una testimonianza di S. Gerolamo al giudeo Filone¹. La sapienza infatti venne fuori dalla comunità giudaica d'Alessandria ed ha molti punti di contatto con le dottrine di Filone. L'autore mostra di conoscere anche le dottrine stoiche e la filosofia platonica. Suo scopo fu di conciliare la cultura greca con lo spirito giudaico, in modo che nè l'una riuscisse discara agli Ebrei di Alessandria, nè l'altro agli Elleni. Può risalire alla fine del secondo secolo a. C. Tardi fu ricevuto nel canone cristiano, poichè S. Gerolamo non lo pone fra gli scritti canonici. « *Fertur et Panaerolos Iesu filii Sirach liber, et alius pseudepigraphus, qui Sapientia Salomonis inscribitur. . . . Apud Hebraeos nusquam est, quin et ipse stylus Graecam eloquentiam reddet: et nonnulli scriptorum ce-*

¹ Alcuni suppongono che le due opinioni siano state originate dall'iscrizione ἑπι Φίλων, ἄν. ἀμικια, creduta una corruzione di ἑπι Φωδωε, o *Philone*.

terum hunc esse Iudaei Philonis affirmant. Sicut ergo Iudith, et Tobiae et Machabaeorum libros legit quidem Ecclesia, sed eos inter canonicas Scripturas non recipit, sic et haec duo volumina legat ad aedificationem plebis; non ad auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam » (Praef. in Libros Salom.).

L'*Ecclesiastico* porta nel greco il titolo di *Σοφία Σοφίας*, o anche *Σοφία Ἰεροσολιμῶν Σοφίας*. Fu scritto originariamente in ebraico, come hanno pure confermato i numerosi frammenti ebraici di recente scoperti, da un certo Gesù, figlio di Sira gerosolimitano. L'ebraico porta anche un titolo più ampio: Simeone figlio di Gesù, figlio di Eleazaro, figlio di Sira. L'opera fu scritta forse in Palestina circa il 190 o 200 a. C. ma fu tradotta in greco in Alessandria dal nepote di Ben Sira circa l'anno 132 a. C. Pare che il libro sia stato dapprima molto popolare fra gli Ebrei e di uso quotidiano nelle sinagoghe, però divenne ancor più popolare fra i cristiani, dai quali per l'uso grande che ne facevano nelle chiese, ebbe precisamente il titolo di Ecclesiastico, che per la prima volta incontriamo in S. Cipriano. Qui sopra abbiamo visto l'opinione di S. Gerolamo circa la sua canonicità. Rufino parlando di questo libro scrive: « *Alii libri sunt qui non canonici, sed ecclesiastici a maioribus appellati sunt, id est, Sapientia quae dicitur Salomonis, et alia Sapientia quae dicitur filii Sirach, qui liber apud Latinos hoc ipso generali vocabulo Ecclesiasticus appellatur, quo vocabulo non auctor libelli, sed scripturae qualitas cognominata est* » (Comment.

in Symb. 38). La ragione del titolo addotta da Rufino non è precisamente la vera, ma ad ogni modo la sua attestazione è per noi importante dal punto di vista della formazione del canone. Egli ci dice che i *maiores* accanto ai libri canonici possedevano altri libri di edificazione che chiamavano ecclesiastici. Il passaggio di questi libri ecclesiastici dalla chiesa ebraica alla cristiana non dovette essere violento, ma spontaneo e naturale, cioè a dire, essi passarono nella chiesa cristiana con gli stessi caratteri che avevano nella chiesa giudaica. In questa essi erano libri sinagogali, che si potevano leggere a piacere per attingervi la pietà e la religione, purché non si desse loro la stessa importanza e la medesima considerazione dovute alla Legge e ai Profeti. È certo che l'*Ecclesiastico* non fece mai parte del Canone ebraico, come ci attesta pure S. Epifanio (Contra haeres. I), eppure lo troviamo citato come fosse un libro sacro dal Talmud di Babilonia e ricordato con molta deferenza dai Rabbini fino al secolo VIII e IX dell'era cristiana. Al tempo di S. Agostino ancora non faceva parte integrale del canone, però egli ci dice che fin dai tempi antichi la chiesa specialmente occidentale l'ebbe in grande onore⁴.

Il libro di *Baruch* e la *Lettera di Geremia* portano nel LXX questo titolo: Βαρουχ, Ἐπιστολὴ
⁴ Alii vero duo, quorum unus Sapientia, alter Ecclesiasticus dicitur, propter eloqui nonnullum similitudinem ut Salomonis dicuntur obviis conuictudo
 Eos tamen in auctoritatem maxime occidentalis antiquissimus recepit Ecclesia (De Civ. Dei, XVII, 25).

l'esempio. Baruch fu scritto originariamente parte in ebraico, parte in aramaico e parte in greco: la lettera in greco. Essi vengono citati spesso dagli scrittori cristiani dei primi secoli, come Cipriano, Tertulliano, Clemente Alessandrino, Origene, Ireneo, Atanasio, e in genere sono attribuiti a Geremia. Origene esclude dal canone ebraico Baruch, mentre vi include l'epistola. Secondo le Costituzioni Apostoliche V, 20, gli Ebrei leggevano Baruch nel giorno dell'Espiazione, però ciò vien contraddetto dal testo siriano delle medesime Costituzioni, da Epifanio nel *De mensuris et ponderibus* 5, e direttamente da S. Gerolamo che scrive: « *Librum autem Baruch notarii eius (Ieremiae), qui apud Hebraeos nec legitur nec habetur, praetermissimus* (Praef. in Ierem.). Del resto il libro di Baruch sebbene non venga citato nè dagli scrittori sacri del Nuovo Testamento, nè dai Padri Apostolici, pure dopo la metà del secondo secolo viene riconosciuto come scrittura sacra da quasi tutti gli scrittori ecclesiastici.

Il primo e il secondo libro dei Maccabei non furono mai ricevuti nel canone ebraico qualunque non sia difficile provare che non di rado gli Ebrei li hanno letti e ricordati. Il primo fu scritto originariamente in ebraico da un giudeo di Palestina, ma poi portato in Alessandria fu qui subito tradotto in greco. Di esso si è servito anche Giuseppe Flavio (Ant. XII, 6.1 sgg.). Noi l'abbiamo ricevuto attraverso le versioni, ma Origene presso Eusebio H. E. vi, 25 ricorda il testo ebraico, e S. Gerolamo scrive: « *Maccabeo-*

rum primum librum hebraicum repperi. Secundus graecus est, quod ex ipsa quoque opinione probari potest. (Prolog. Gal. ad libros Reg.). I primi scrittori cristiani che l'hanno citato sono: Tertulliano nell'*Advers. Iudaeos* c. 4; S. Cipriano nei suoi *Testimonia*, III, 4, 5, 53; Ippolito che lo cita a parola nel suo commentario a Daniele (c. 31-32); Clemente di Alessandria nei *Stromata* (I, 123, 98); Origene presso Eusebio, H. E. vi, 25, e nella traduzione latina del *Commentario ad Rom.* t. VIII, dove cita il I Mac. II, 24.

Il II dei Maccabei stando all'attestazione di S. Gerolamo qui sopra riferita fu scritto in greco. Il libro fu conosciuto e tenuto in considerazione fin dai primi tempi dell'era cristiana. Filone se ne serve nel *Quod omnis probus liber*, § 13, l'autore della lettera agli Ebrei, pare vi alluda nel cap. XI, 35 sgg. colle parole *Ἰλλο δὲ ἐπιμαρτυροῦσθαι, κτλ.* (Of. II Mac. VI, 19, 28). Fu poi noto ad Ippolito, a Origene, che lo suppone nel *Commentario ad Rom.* sopra citato e lo ricorda altrove. Chi lo cita direttamente per la prima volta è Clemente di Alessandria nei *Strom.* v, 14, 97.

Gli ultimi sette capitoli di Ester nel testo greco costituiscono come una larga interpolazione dell'ebraico, mentre nel latino sono stati per opera di S. Gerolamo relegati in ultimo, dopo le parti canoniche. Dal che si scorge bene come da principio le parti greche dovettero essere delle aggiunte aggadiche illustrative del testo ebraico, alle quali accenna San Gerolamo nella prefazione ad

Esther, e che poi passarono a formare una medesima cosa col testo. Per il suo carattere alquanto laico - non v'è mai ricordato il nome di Dio - e forse per queste interpolazioni a cui il testo era andato soggetto, il libretto di Esther fu oggetto di controversia fino alla fine del primo secolo dell'era cristiana. Non viene mai citato nel Nuovo Testamento nè in Filone. Manca nel canone di Melitone di Sardi e di Teodoro di Mopsuestia. Fu riconosciuto come canonico insieme alle parti greche da Origene, Cirillo di Gerusalemme, San Gerolamo e S. Agostino. Ecco quanto osserva S. Gerolamo a proposito del testo: « *Librum Esther carius translatoribus constat esse vitiatum, quem ego de archivis Hebraeorum relevari, verbum e verbo pressius transtuli. Quem librum editio vulgata, lacinosus hinc inde verbarum sive trahit, addens ea quae ex tempore dici poterant, et audiri, sicut solitum est scholaribus disciplinis, sumpto themate, excogitare quibus verbis uti poterat qui iniuriam passus est, vel qui iniuriam fecit* » (Praef. in Esther). La Chiesa sanzionò ufficialmente gli *additamenta* di Esther nel Concilio Cartaginese del 377.

Anche nel libro di Daniele vi sono alcune parti le quali, o perchè mancanti quando Daniele entrò a far parte del canone ebraico, o perchè scritte alquanto più tardi in aramaico, sono dette deutero-canoniche. Esse sono la storia di Susanna (Dan. c. 13), la storia di Belo e del Dragone (Dan. c. 14), la preghiera di Azaria e il cantico dei tre fanciulli nella fornace (Dan. III, 24-90), S. Ge-

rolamo tradusse queste parti dal greco di Teodoziona, non perchè attribuisse loro un'autorità canonica, ma perchè erano diffuse ovunque: *in toto orbe terrarum dispersae sunt*. Ireneo, Tertulliano e Ippolito ne ammisero l'autenticità. Il greco del libro di Daniele secondo la versione dei LXX a tempo di S. Gerolamo era molto manchevole: « *... Hoc minus affirmare possum quod nullum a veritate discordet, et recto iudicio repudialis sit* ». Dopo che fu sostituita quella di Teodoziona l'antica andò pian piano perdendo d'importanza, tanto che nel secolo scorso si supponeva perduta quando fu scoperta dal De Magistris e da lui pubblicata secondo un codice chisiano: *Codex Chisianus, Daniel secundum septuaginta*. Roma 1778.

§ 5.

Accettazione dei libri deutero-canonic
nel Canone ecclesiastico.

Chechè sia dei rapporti che passarono da principio tra i Giudei di Palestina e quelli di Alessandria intorno all'accettazione dei libri e delle parti deutero-canoniche di cui qui sopra abbiamo discorso, è certo che la così detta versione dei LXX con le aggiunte deutero-canoniche passò nella chiesa cristiana: direttamente nella chiesa greca, nel cui dialetto comune era stata eseguita la versione, e indirettamente nella chiesa latina per mezzo della Volgata, eseguita da ignoti nel LXX. Ma non essendo dimostrata, come abbiamo visto, l'esistenza di due canoni, palestinese l'uno, alexandrino l'altro, e sapendo d'altra parte che la chiesa cristiana accettò il canone ebraico, come il canone

ufficiale e proprio, ciò che vien provato dal modo di agire di Origene, di Epifanio e di S. Gerolamo, come dobbiamo spiegare l'esistenza di libri deutero-canoniche nel canone cristiano? La chiesa sorta in mezzo all'ellenismo dovette senza dubbio seguire in ciò l'esempio della comunità Alessandrina, la quale pur ritenendo coi suoi fratelli di Palestina un medesimo canone ufficiale, come il canone della chiesa madre, pure non disdegnava d'inserire in esso altri libri di lettura utilissima, scritti da personaggi autorevoli e non contrari alla Legge mosaica, sebbene la primitiva intenzione non sia stata quella di renderli uguali in autorità a quelli del canone ufficiale. Questa ragionevole tolleranza dei Giudei ellenisti di fronte ai libri deutero-canoniche, passò, senza che alcuno ne facesse gran caso, agli scrittori del Nuovo Testamento, che per lo più si servono della Bibbia greca citando così anche i deutero-canoniche, e poi ai primi Padri, sull'autorità degli Apostoli e degli Evangelisti, e sull'autorità dei padri nonchè di molte chiese dove questi libri venivano largamente usati, si andò fissando il canone cristiano coi libri dell'Antico Testamento. Così vediamo che Clemente Romano cita come scrittura Sacra Giuditta

I Giudei cominciarono ad abbandonare del tutto l'uso dei libri deutero-canoniche nel secondo secolo, quando dietro certe polemiche esegetiche ricordate da Giustino (Dial. 69), si presero a fare dei raffronti del testo col testo ebraico ufficiale e non sempre fu trovato corrispondere. Allora il testo che aveva avuto l'approvazione dei Sinodi del primo secolo e dei rabbini fu preferito al greco, sebbene questo rappresentasse spesso un testo più antico. I cristiani naturalmente rimasero sul terreno tradizionale confortati dall'esempio degli scrittori del N. T.

e la Sapienza, S. Policarpo Tobia, S. Ireneo Baruch, citato più volte come scrittura divina anche da Clemente Alessandrino e Tertulliano. I Padri della Chiesa siriana citano indistintamente i proto-canoniche e i deutero-canoniche.

Melitone di Sardi rimane fedele nel terzo secolo al canone palestinese. Nel quarto secolo i dubbi aumentano: S. Gerolamo tenace delle tradizioni più strettamente giudaiche chiama apocrifi i libri non compresi nel canone ebraico: « *Quidquid extra hos, inter apocryphos esse ponendum* » (Prologus Galeatus). Questi libri eran chiamati ecclesiastici e buoni per coltivare la pietà del popolo, non tali però da poter reggere al confronto coi libri canonici. Dell'opinione di S. Gerolamo furono: S. Cirillo di Gerusalemme, S. Gregorio Nazianzeno, S. Atanasio, Rufino, S. Gregorio Magno; Alcino (723-804), Ugo di S. Vittore († 1141). S. Tommaso d'Aquino ed altri dottori medievali posero in dubbio la canonicità dei deutero-canoniche, specialmente del libro della Sapienza e dell'Ecclesiastico, però fin dal tempo di S. Agostino la questione dei deutero-canoniche si veniva risolvendo in senso favorevole, dicendo questo dottore espressamente così: « *Machabearum libri quos non Iudaei, sed Ecclesia pro canonicis habet* ». In questo modo vennero piano piano riconosciuti canonici e ispirati dalla chiesa cattolica, libri che presso i Giudei erano stati ritenuti solo come più ed edificanti.

Verso il 374 in un Sinodo romano tenutosi sotto il papa Damaso si redasse un canone della

divine scritture che conteneva tanto i libri canonici, quanto i deutero-canonici dell' A. T. Pochi anni dopo si fece un catalogo simile in un Concilio tenutosi a Ippona (393) e in un altro di Cartagine (397). S. Agostino aveva il medesimo canone, tuttavia egli desidera che nelle controversie non si alleghino con troppa confidenza i libri che possono essere contestati.

Il Concilio di Trento nel secolo XVI troncò tutte le questioni che s'erano perpetuate nelle scuole e contro i Protestanti dichiarò che tutti i libri contenuti nell'antica volgata latina godevano della medesima autorità, quantunque alcuni Padri in seno al Concilio fossero di parere contrario. Dopo averli tutti enumerati così si esprime: « *Si quis autem libros ipsos cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia catholica legi consueverunt, et in veteri Vulgata Latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit, et traditiones prædictas, sciens et prudens, contempserit, anathema sit* » (De can. Ser. Ses. IV). Il Concilio Vaticano non fece che riprodurre e rinnovare il decreto del Concilio di Trento.

CAPITOLO II.

Canone del Nuovo Testamento.

BIBLIOGRAFIA.

C. A. Credner, *Beitrag zur Geschichte des Kanons*, 1847. - Il medesimo, *Geschichte des N. T. Kanons*, pubblicato nel 1860 dopo la morte del Kredner. - Hilgenfeld, *Historische-Kritische Einleitung in das Neue Testament*, 1875. -

S. Davidson, *Introduction to the Study of the New-Testament*, 1868-1894. - J. B. Lightfoot, *Ignatius of Antioch*, 1885, e *Clement of Rome*, 1890. - Westcott, *General Survey of the History of the Canon of the New Testament*, ed. 7.^a 1896. - Th. Zahn, *Geschichte des Neutestaments Kanons*, 1888. - A. Loisy, *Histoire du Canon du Nouveau Testament*, 1892. - A. Harnack, ha criticato in parte l'opera dello Zahn nell'opuscolo, *Das NT. um das Jahr 200*, 1889. Molte notizie per la storia del Canone del Nuovo Testamento si possono attingere all'opera del medesimo Harnack, *Die Chronologie der Altchristlichen Literatur*, vol. I, 1897. - R. Cornely, *Introductio*, t. I, p. 145-195. - Vigoureux, *Manuale Biblico*, vol. I, p. 95-112. - V. H. Stanton, *New Testament Canon*, nel *Dictionary of the Bible* dell'Hastings, vol. III, p. 529-542.

§ 1.

Il Canone del N. T. nel primo secolo.

Se il Vecchio Testamento fu l'ombra e la preparazione remota del Nuovo, ognun vede quanto questo sia superiore al primo in dignità. Dal Nuovo Testamento proviene direttamente la regola della nostra fede cristiana e gli Evangelii sono in modo speciale per Ireneo la norma della verità. Lo studio quindi del Canone del N. T. sebbene meno irto di difficoltà riguardo alla sua formazione, presenta per il cristiano un interesse del tutto straordinario. La fede di Cristo si propagò da principio col ministero della parola, ma ben presto gli apostoli, i discepoli di Gesù, i primi cristiani si

divine scritture che conteneva tanto i libri canonici, quanto i deutero-canoniche dell' A. T. Pochi anni dopo si fece un catalogo simile in un Concilio tenutosi a Ippona (393) e in un altro di Cartagine (397). S. Agostino aveva il medesimo canone, tuttavia egli desidera che nelle controversie non si alleghino con troppa confidenza i libri che possono essere contestati.

Il Concilio di Trento nel secolo XVI troncò tutte le questioni che s'erano perpetuate nelle scuole e contro i Protestanti dichiarò che tutti i libri contenuti nell'antica volgata latina godevano della medesima autorità, quantunque alcuni Padri in seno al Concilio fossero di parere contrario. Dopo averli tutti enumerati così si esprime: « *Si quis autem libros ipsos cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia catholica legi consueverunt, et in veteri Vulgata Latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit, et traditiones prædictas, sciens et prudens, contempserit, anathema sit* » (De can. Ser. Ses. IV). Il Concilio Vaticano non fece che riprodurre e rinnovare il decreto del Concilio di Trento.

CAPITOLO II. Canone del Nuovo Testamento.

BIBLIOGRAFIA.

C. A. Credner, *Beitrag zur Geschichte des Kanons*, 1847. - Il medesimo, *Geschichte des N. T. Kanons*, pubblicato nel 1860 dopo la morte del Kredner. - Hilgenfeld, *Historische-Kritische Einleitung in das Neue Testament*, 1875. -

S. Davidson, *Introduction to the Study of the New-Testament*, 1868-1894. - J. B. Lightfoot, *Ignatius of Antioch*, 1885, e *Clement of Rome*, 1890. - Westcott, *General Survey of the History of the Canon of the New Testament*, ed. 7.^a 1896. - Th. Zahn, *Geschichte des Neutestaments Kanons*, 1888. - A. Loisy, *Histoire du Canon du Nouveau Testament*, 1892. - A. Harnack, ha criticato in parte l'opera dello Zahn nell'opuscolo, *Das NT. um das Jahr 200*, 1889. Molte notizie per la storia del Canone del Nuovo Testamento si possono attingere all'opera del medesimo Harnack, *Die Chronologie der Altchristlichen Literatur*, vol. I, 1897. - R. Cornely, *Introductio*, t. I, p. 145-195. - Vigoureux, *Manuale Biblico*, vol. I, p. 95-112. - V. H. Stanton, *New Testament Canon*, nel *Dictionary of the Bible* dell'Hastings, vol. III, p. 529-542.

§ 1.

Il Canone del N. T. nel primo secolo.

Se il Vecchio Testamento fu l'ombra e la preparazione remota del Nuovo, ognun vede quanto questo sia superiore al primo in dignità. Dal Nuovo Testamento proviene direttamente la regola della nostra fede cristiana e gli Evangelii sono in modo speciale per Ireneo la norma della verità. Lo studio quindi del Canone del N. T. sebbene meno irto di difficoltà riguardo alla sua formazione, presenta per il cristiano un interesse del tutto straordinario. La fede di Cristo si propagò da principio col ministero della parola, ma ben presto gli apostoli, i discepoli di Gesù, i primi cristiani si

adoperarono affinché la parola viva di Gesù e le sue opere venissero fissate in iscritto, sia perché fossero tramandate ai posteri, sia per conforto delle comunità cristiane lontane e garmogliati di recente alla fede, sia per conservare nella propria famiglia a scopo di edificazione i racconti della vita del Salvatore. Di buon'ora adunque si cominciarono a scrivere questi ricordi, che girando dapprima isolati, furono ben presto raccolti insieme e ordinati da coloro che poi furono detti gli Evangelisti. Le lettere, scritte *data occasione*, quasi sempre tutte d'un tratto conservarono meglio degli Evangelii la loro unità letteraria.

Il canone o catalogo di questi scritti si venne formando, come tutte le cose che hanno un contenuto ideale e dogmatico, gradatamente. Dapprima si riconosceva l'autorità divina di uno scritto apostolico, o di un Vangelo di S. Matteo o di alcune lettere di S. Paolo, e poi via via di questi scritti riconosciuti per divini si veniva formando una collezione sacra. Così pare, per esempio, che la seconda di Pietro (III, 16) alluda già all'esistenza d'una raccolta delle lettere Paoline. Clemente Romano, vescovo di Roma negli ultimi anni del primo secolo, conosce con certezza la lettera ai Romani, la prima ai Corinti e forse anche la seconda, la lettera agli Ebrei e si riferisce spesso alla tradizione sinottica. S. Ignazio d'Antiochia martire (†107) cita similmente la prima ai Corinti, ed è tutto pieno di ricordi evangelici e di allusioni alle quattordici lettere paoline e ad al-

cune cattoliche; la *Didaché*, documento cristiano della prima metà del secondo secolo, conosce, e possiamo dire che cita per la formula del *Pater noster*, S. Matteo, S. Luca, la prima ai Corinti e la I Petri; S. Policarpo conosce undici lettere di S. Paolo; il Pastore di Erma i quattro Vangeli, gli Atti degli Apostoli, cinque lettere Paoline, la lettera di S. Giacomo e la I Petri. Dalla letteratura scarsa dei Padri Apostolici non si può certo concludere alla esistenza d'una collezione ufficiale di scritti del N. T., ma è consolante constatare che verso la metà del secondo secolo l'attuale raccolta degli scritti del Nuovo Testamento era generalmente di già conosciuta, se si eccettuano la seconda e la terza lettera di S. Giovanni, sfuggite forse per la loro esiguità.

§ 2.

I deuteroapostolici del N. T.

Come si venivano formando le collezioni di questi scritti? È certo, come abbiamo sopra accennato, e rispondente del resto alla natura stessa delle cose, che la parola dei banditori della buona novella precorse i loro scritti. Prima le comunità giudaiche e gentili ricevettero la fede in Cristo e poi accolsero o andarono in cerca degli strumenti di questa fede. E innanzi tutto quelli furono ritenuti come ufficiali e degni di rispetto che si sapeva per tradizione essere stati scritti o dai primi banditori del Vangelo o dai loro immediati discepoli. Essi per la loro familiarità col Maestro e per la loro personale santità dovevano riscuotere maggiore autorità e venerazione.

Questa era l'opinione che si aveva intorno alla formazione del Canone del Nuovo Testamento anche al tempo di Tertulliano.

Vario circostanze, che si possono facilmente immaginare, impedirono che si formasse nei primi secoli un canone identico per tutte le chiese, tra le quali non ultima fu la confusione che ben presto si verificò dei libri autentici con i libri apocriifi, che cominciarono a pullulare ovunque.

Questa incertezza che osserviamo nella prima formazione del canone della nuova fede, diede origine alla distinzione anche per il Nuovo Testamento di libri canonici e di libri deuterocanonici. Furono ritenuti deuterocanonici: la lettera agli Ebrei, di cui non s'è mai saputo con seria probabilità l'autore, la lettera di S. Giacomo, la seconda di S. Pietro, ritenuta anch'oggi dai critici liberali per non genuina, la seconda e la terza lettera di S. Giovanni, quella di S. Giuda e l'Apocalisse. Tra i frammenti: la chiusa del Vangelo di S. Marco (xvi, 9-20), il sudore di sangue in S. Luca (xxii, 43-44), la storia dell'adultera in S. Giovanni (vii, 53; viii, 11), i tre testimoni di I Ioan. v, 7, e qualche altro breve frammento di S. Matteo (xvi, 2-3).

§ 3.

Il Canone del N. T. nel terzo secolo.

Nel secondo secolo comincia ad apparire qua e là, sebbene incompleta, qualche collezione di scritti del Nuovo Testamento. Aristide e Giustino nelle loro Apologie si riferiscono già a documenti scritti, nè si contentano più di citazioni vaghe e

di allusioni indeterminate come i Padri Apostolici. Marcione, che nel 142 trovavasi a Roma, aveva diviso il N. T. in due parti: *Vangelo e Apostolicon*, τὸ Ἀποστολικόν. La prima parte comprendeva il solo Vangelo di S. Luca, interpolato e decurtato, la seconda, dieci lettere di S. Paolo. Il resto veniva tutto respinto perchè troppo impregnato di spirito giudaico, che nel sistema gnostico di Marcione, era in opposizione collo spirito buono della nuova Legge.

Le polemiche cui diedero occasione queste mutilazioni di Marcione furono providenziali per la fissazione del Canone e per la difesa dei libri allora riconosciuti come ispirati, specialmente da parte di Tertulliano. Il *Diatessaron* di Taziano, prescindendo dallo stato in cui è a noi pervenuto, ci attesta l'esistenza nel secondo secolo d'una collezione dei quattro Vangeli. Le numerose citazioni dei *Philosophemena*, di Dionigi di Corinto, di S. Ireneo, di Teofilo d'Antiochia, di Tertulliano, c'inducono a credere che già nel secondo secolo esisteva, se non completo, un canone del Nuovo Testamento diviso in due parti detta il Vangelo e l'Apostolo: τὸ εὐαγγέλιον, ἢ ἀποστόλος. I quattro vangeli erano certo contenuti nella prima classe, la seconda mancava ancora di alcune lettere come la 3^a di S. Pietro, la 2^a e la 3^a di S. Giovanni, e quella agli Ebrei, perchè intorno alla loro canonicità esistevano ancora molti dubbi.

Nel 1740 nella Biblioteca Ambrosiana di Milano il Muratori scopriva un canone delle scritture molto importante. Il manoscritto era dell'800

in latino volgare, eseguito probabilmente su un originale greco. Il canone fu compilato in Roma, alcuni pensano da Ippolito verso l'anno 170. Nel secondo secolo adunque la Chiesa romana già possedeva una lista di libri in via di formazione. Il canone muratoriano contiene: I quattro Vangeli, gli Atti degli Apostoli, tredici lettere di S. Paolo. Si parla pure con un *fehlor* di una lettera di S. Paolo ai Laodicesi e di un'altra agli Alessandrini; della lettera di S. Giacomo e di due lettere di S. Giovanni, quantunque il compilatore sembri dire che non sono di loro, ma che in loro onore furono scritte. Ammette due Apocalissi, una di S. Giovanni e l'altra di Pietro, però aggiunge che alcuni non vogliono leggere quest'ultima nelle chiese. Dal canone muratoriano possiamo con sicurezza che la chiesa romana nel secondo secolo aveva già consacrato il numero quattro per gli Evangelii, quantunque sul resto regnassero dubbi e incertezze. Questo era, con pochissime differenze, anche il canone delle chiese dell'Asia minore, dell'Africa, e di Alessandria (*Cornely. Compend. pag. 41*).

§ 4.

Il Canone del N. T. nel terzo secolo.

Nel 3° secolo abbiamo una fioritura di canoni. Il canone del *Codez Claromontanus* di (Clermont ora alla Bibl. nazionale di Parigi) comprende i libri del Vecchio e Nuovo Testamento che si leggevano nel III secolo nelle chiese dell'Africa. Pare siano state dimenticate le lettere di S. Paolo ai Filippesi e ai Tessalonicesi e che

la lettera agli Ebrei sia designata sotto il nome di *Barnabae Epistola*¹. Contiene pure il Pastore di Erma, che godeva di una grande reputazione, gli Atti di S. Paolo e l'Apocalissi di S. Pietro. Clemente Alessandrino riconosce come canonici i quattro Vangeli, le lettere paoline e le cattoliche ad eccezione della 2° di S. Pietro, e della 2° e 3° di S. Giovanni. Cita pure come autorevole la Apocalissi di Pietro, la *Praedictio Petri*, la lettera del Pseudo-Barnaba e di Clemente Romano, come pure il Pastore di Erma. È dubbio se abbia conosciuto la lettera di Giacomo. Questa, accompagnata dal nome stesso dell'Apostolo, vien ricordata dal grande maestro Origene, il padre della Chiesa che più di tutti con l'influenza del suo insegnamento cooperò alla fissazione del canone dei libri santi nelle singole chiese.

*.

Origene (186-253) raccoglie ed accetta il risultato dell'ultima fase della tradizione ecclesiastica elaboratasi lungo il secondo secolo, e per opera sua l'Apocalissi di S. Giovanni viene inserita definitivamente nel canone. Riguardo alla lettera agli Ebrei egli dice che l'idea sono dell'Apostolo, ma che la fazione appartiene a qualcuno che volle riprodurre a memoria l'insegnamento dell'Apostolo. Presso a poco l'opinione di Clemente Alessandrino. Riceve la lettera di Giuda,

¹ Il Benedettino D. Domitian de Bruyne ha pubblicato un prologo sennociato dalle lettere cattoliche il quale conterrebbe una nuova testimonianza per l'attribuzione della Lettera agli Ebrei a S. Barnaba. Il prologo è del III o IV secolo (*Revue Bénédictine*, 1906, n. 1).

ma ricorda i dubbi esistenti intorno ad essa. Conosce parimenti la seconda di S. Pietro e la 2^a e la 3^a di S. Giovanni, ma pare non le abbia considerate come genuine. Crede all'ispirazione del Pastore di Erma e pone fra le lettere cattoliche quella del Pseudo-Barnaba.

§ 5.

Il Canone di Eusebio.

Eusebio, storico insigne e vescovo di Cesarea, (267-338) ci ha lasciato nella sua Storia Ecclesiastica (III, 25), riassumendo le idee del tempo, il canone più importante del terzo e del principio del quarto secolo. È bene riferirlo nella sua integrità essendo stato esso il punto di partenza di alcune distinzioni dei libri santi che sono in uso anche ai nostri giorni: « Al momento in cui siamo giunti, egli dice, torna opportuno ricapitolare gli scritti del N. T. di cui abbiamo già parlato. Bisogna mettere in primo luogo i santi quattro Vangeli che fan seguito agli Atti degli Apostoli. A questi bisogna aggiungere le lettere di Paolo, poi la prima attribuita a Giovanni, e parimenti si aggiunga la lettera (prima) di Pietro; se si vuole, si unisca a questi scritti anche l'Apocalissi di Giovanni intorno alla quale diremo a suo luogo le differenti opinioni. Ecco i libri ricevuti da tutti (*ὁμολογούμενοι*). I libri contestati (*ἀντιλεγόμενοι*), sebbene dai più vengano ammessi, sono: la lettera che va sotto il nome di Giacomo e quella di Giuda, come pure la seconda lettera di Pietro e le così dette seconda e terza di Giovanni, siano esse scritte dall'Evangelista o da un altro del medesimo nome.

Tra gli apocrifi (*ψευδα*) si debbono porre: gli *Atti di Paolo*, il libro detto il *Pastore*, l'*Apocalissi di Pietro*, la lettera attribuita a Barnaba, gl'*Insegnamenti degli Apostoli* (*τῶν ἀποστόλων διδάχαι*), e se si vuole, come ho detto, l'Apocalissi di Giovanni, che alcuni, come è stato accennato, scartano, ed altri registrano fra i libri ricevuti. Altri mettono in questa classe il *Vangelo secondo gli Ebrei*, di cui fanno grandissimo uso i Giudei ch'hanno ricevuto il Cristo. Forse tutti questi si potrebbero classificare fra i libri contestati (*ἀντιλεγόμενοι*). Ho creduto necessario tessere anche la lista di questi, separando gli scritti che la tradizione ecclesiastica ha giudicato veri, autentici e riconosciuti, da quegli altri che non sono nel canone (*ὄχι ἑνδοξήτους*), ma sono contestati, quantunque conosciuti da quasi tutte le persone ecclesiastiche, e ciò affinché possiamo distinguere questi scritti da quegli altri che gli eretici mettono avanti col nome degli Apostoli, come gli *Evangelii* di Pietro, di Tommaso e di Mattia e di altri, come pure gli *Atti* di Andrea, di Giovanni e degli altri Apostoli, la cui testimonianza non è stata mai invocata da alcuno scrittore ecclesiastico. Lo stile infatti si allontana dal modo di fare degli Apostoli e la dottrina è in pieno disaccordo con la vera ortodossia: essi sono composizioni di eretici certamente, perciò non sono da computarsi nemmeno fra gli apocrifi (*ψευδα*), ma assolutamente da rigettarsi come assurdi ed empî (*ἄρατοι καὶ ἄσχετοι*). È chiara la quadrupliche divisione dei libri d'indole religiosa stabilita da Eusebio: essi sono o *ricevuti* da tutti, o *contestati*, o *spuri*, o addirittura empî

ed assurdi e quindi da rigettarsi senza ambagi. Digne di note le incertezze per la classificazione dell'Apocalissi. Della lettera di Giacomo posta fra gli *antileggimenti* in altro luogo (II, 23, 25) così scrive: « Bisogna però sapere ch'essa (la lettera prima cattolica attribuita a Giacomo) non è autentica, pochi fra gli antichi la ricordano, come pure dee dirsi della lettera di Giuda, una della sette dette cattoliche, sappiamo però che l'una e l'altra sono enoniate in moltissime chiese ». Intorno agli scritti di S. Pietro così si esprime: « Una sola lettera di Pietro, quella detta la prima, è incontestata, di essa si sono serviti gli antichi presbiteri nei loro scritti, come di un documento incontestato. Quanto a quella che ora passa come la seconda, abbiamo appreso che non è autentica (*evdizzenno*), ma siccome a molti è sembrata utile è stata rispettata come le altre scritture » (III, 3). La questione delle quattordici lettere di Paolo per Eusebio è chiara ed evidente: essa sono sue. Tuttavia riconosce che alcuni in parte le rigettano. « Inquanto agli scritti di Giovanni (III, 24, 17, 18), al difuori del Vangelo, la prima delle sue lettere è riconosciuta come incontestabile dai nostri contemporanei e dagli antichi; le due altre sono contestate. L'autorità dell'Apocalissi anche oggi è messa in dubbio da molti » (Cfr. H. E. VII, 25). Tale è il canone delle SS. Scritture nel principio del secolo IV.

§ 0.

*Il Canone del N. T. nel quarto secolo
fino al Concilio di Trento.*

Nel 4° secolo c'incontriamo parimenti in parecchi canoni o liste di libri del N. T. redatti da privati, ma che testimoniano della fede delle chiese alle quali essi appartengono.

L'editto di Milano del 313 dando ai cattolici maggiore libertà di movimento cooperò grandemente a far conoscere non solo i seguaci della fede, ma anche i libri sui quali questa fede era fondata e che molti non osavano ancora manifestare pubblicamente. Lo stesso Costantino, secondo Eusebio, fece pubblicare a spese dell'erario parecchie copie della S. Scrittura, e i manoscritti biblici più importanti che ci rimangono sono di quell'epoca.

Il primo concilio che abbia redatto una lista ufficiale dei libri santi è il concilio di Laodicea del 363 nel suo 60° canone. Fra i libri del N. T. viene omissa la sola Apocalisse. Si deve tuttavia notare che non tutti i manoscritti degli Atti di questo concilio riportano questa lista e alcuni perciò pensano che vi sia stata aggiunta posteriormente. Anche Cirillo di Alessandria (340) omette l'Apocalisse, però i canoni di Atanasio (347) e di Epifanio già sono identici al nostro. Il concilio d'Ipbona del 393 e il 3° cartaginese del 397 hanno ancora la lettera agli Ebrei e l'Apocalisse, e così possiamo dire che con gli ultimi anni del secolo IV il canone della Chiesa aveva raggiunto l'ultimo stadio della sua formazione.

Il canone africano divenne il canone della Chiesa romana (Damasso, Innocenzo I, Gelasio I, Ormisda), della chiesa milanese (S. Ambrogio) e della chiesa aquileiese (Rufino). Tuttavia nell'Asia Minore, nella chiesa greca e nella chiesa d'Antiochia continuarono a rigettarsi l'Apocalissi, la seconda lettera di S. Pietro, quella di Giuda e la seconda e la terza di S. Giovanni. Pian piano però la chiesa orientale (la sira con S. Efrem, 380), l'africana e l'occidentale adottarono il medesimo canone pubblicato nel Concilio Trullano del 691, il quale per questa parte, confermò quello del 3^o Concilio cartaginese. Questo canone rimase in pacifico possesso della Chiesa fino al concilio di Firenze del 1441, nel quale fu rinnovato in occasione del decreto di unione coi Giacobiti. Questo stesso canone fu confermato in tutte le sue parti nel concilio di Trento del 1546.

I protestanti stampano nelle loro Bibbie tanto i libri protocanonici quanto i deuteroanonici del N. T. compresa la lettera di S. Giacomo così malmenata da Entero.

CAPITOLO III.

Libri apocrifi dell'Antico Testamento.

BIBLIOGRAFIA.

Fabricius, *Codez pseudepigraphus* V. T. Ambrurgo 1782. - Deane, *Pseudepigrapha*, Edimburgo 1891. - Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes*, vol. III. - I relativi articoli nei Dizionari Biblici dello Smith, dell'Hastings, dell'Encyclopedia Biblica del Cheyne. - Kantzsch, *Apocryphen und Pseudepigraphen*, vol. II. 1 Pseu-

depigraphen con la collaborazione di Beer, Blass, Clewien, Gunkel, Ryssel, ecc. - Charles, *Eschatology, Hebrew, Jewish and Christian*. London, 1899. - Fritzsche, *Libri apocr. V. T. graece*. - Kyle e James, *Psalms of the Pharisees*, Cambridge, 1891. - V. Gebhardt, *Die Psalmen Salomos*, Lipsia, 1895. - Dillmann, *Liber Henoch aethiopicus*, Lipsia, 1851. - Lods, *Le livre d'Enoch*, Parigi, 1892. - Bouriant, *Fragments du texte grec du livre d'Enoch*.

Come appendice al canone dei libri ispirati diamo qui un semplice elenco dei libri apocrifi del Vecchio e del Nuovo Testamento, la cui conoscenza è necessaria specialmente ai nostri giorni in cui la critica va smantellando e scrutando tutti i più repositi nascondigli del pensiero religioso attraverso i secoli. Di molti libri apocrifi fecero anche un discreto uso i Padri della chiesa e molte pie leggende, perpetuatesi fino a noi trassero di là la loro origine. Uno studio adunque intorno agli apocrifi non è per un ecclesiastico o per uno studioso qualunque delle religioni uno studio fuor di luogo.

Libro apocrifo (βιβλος ἀπόκρυφος) significò per i pagani libro nascosto, racchiuso, misterioso, contenente dottrine esoteriche. Nella storia degli apocrifi del V. e N. T. indicò quei libri che o non appartengono a coloro di cui portano il nome, o sono anonimi libri eretici, libri non ispirati e qualche volta designò i deuteroanonici, che però i padri preferivano chiamare ecclesiastici. I protestanti chiamano apocrifi i deuteroanonici dell'Antico Testamento.

Libri apocrifi del V. Testamento. La preghiera di Manasse, stampata ordinariamente in fine delle nostre edizioni della Volgata, ricorda il passo del II dei Paralip., xxxiii, 11-13, dove si dice che il re Manasse pregò, schiavo in Babilonia, il Signore onde potesse fine alle sue sventure. L'originale di questa preghiera è greco e la composizione sembra anteriore all'era volgare.

Il III libro d'Esdra fu composto in greco nel secondo secolo a. C. Vieni dopo la preghiera di Manasse. È in uno stato frammentario. Alcuni padri, come S. Cipriano, l'hanno creduto ispirato. Le notizie in esso contenute sono tolte dagli ultimi capitoli dei Paralipomeni, dal primo libro di Esdra, canonico, dal secondo e da altre leggende.

Il IV libro di Esdra è il più importante fra gli apocrifi dell'A. T. Fu scritto in greco, ma l'originale ci rimase solo nelle versioni latina, siriana, etiopica, araba ed armena. La versione latina contenuta nella Volgata manca di un foglio, perché il manoscritto di S. Germano di Près su cui fu basata l'edizione aveva un foglio lacerato. Questa lacuna fu pubblicata nel 1875 dal Bensley secondo un manoscritto completo della Biblioteca di Amiens, e si trova riprodotta anche nel Manuale Biblico del Vigouroux, ed. it. vol. I, pagina 120 sgg. Il IV di Esdra contiene una serie di visioni molto meravigliose che sarebbero state fatte ad Esdra, nell'ultima delle quali si parla della rescrizione dei libri santi eseguita da Esdra medesimo a memoria. Il libro pare composto di

diversi strati e quindi in epoche differenti. È molto malagevole determinare la data dei diversi strati: pare ad ogni modo che sia tutto dell'era cristiana e che alcuni capitoli rimontino fino al terzo e quarto secolo. La chiesa trasse dal cap. II alcuni brani e l'inserì nella sua liturgia. Molti Padri l'hanno citato. Clemente d' Alessandria, S. Basilio, S. Giov. Grisostomo e soprattutto S. Ambrogio, che lo riteneva per canonico.

Il III Libro dei Maccabei, si trova in alcuni manoscritti del LXX. Fu molto in uso nella Chiesa greca. Narra gli avvenimenti anteriori all'epoca dei Maccabei, in modo speciale la persecuzione che mosse ai Giudei Tolomeo IV Filopatore verso il 220 a. Cristo. Fu scritto in greco verso il 50 avanti l'è. c. e se ne ha una versione in siriano. Vieni citato dallo storico Teodoretò e forse dai Canonici apostolici.

Anche il IV Libro dei Maccabei, si trova in alcuni manoscritti del LXX col titolo: *Ἡεὶ οὐροκράτορος λεγιμῶν*. Racconta con maggiori particolari la storia di Eleazaro e dei sette fratelli Maccabei del secondo libro omonimo. Pare composto nel periodo di tempo che va da Pompeo a Vespasiano. Alcuni lo fanno originario di Alessandria.

Il libro di Enoch è uno dei libri apocrifi di carattere apocalittico più importante. Ne fu ritrovata la traduzione in etiopico nel 1773 dal Bruce. Il punto di partenza delle rivelazioni contenute in questo libro è il Gen. v, 24 in cui si dice che il patriarca antiluviano Enoch fu tolto

da Dio. Per tale privilegio straordinario egli ricevè rivelazioni speciali intorno all'origine del male, alla caduta degli angeli, agli antichi rapporti fra gli uomini e gli angeli, al loro futuro destino, e specialmente intorno alla vittoria definitiva dei giusti. Nella quarta parte si descrive anche il movimento degli astri e il corso dei venti. Fu in qualche stima presso gli scrittori del N. T. ed è citato nella lettera di Giuda (v. 14 s.). Il Pseudo-Barnaba lo cita al modo degli altri libri scritturali, ed è pure allagato come scrittura sacra in alcuni libri giudaici. Gli ebrei però verso il secondo secolo lo rigettarono. Anche i padri, come S. Agostino, S. Gerolamo lo disapprovano, e le *Costit. Apost.* vi, 18, lo condannano definitivamente. Fu scritto originariamente in ebraico o aramaico. Poi venne tradotto in greco e dal greco in etiopico e in latino. Della versione latina ci rimangono solo due frammenti dei quali uno conservatoci nel trattato del Pseudo-Cipriano *Ad Novationum*. La sola versione etiopica ci dà il testo completo. Il libro di Enoch viene ora considerato come una specie di Antologia della letteratura che si aggirava attorno al nome di Enoch. Perciò ai diversi frammenti vengono assegnate diverse date, le quali vanno dal 144 al 64 avanti Cristo. L'influenza esercitata da questo libro sulla letteratura giudaica posteriore e anche sulla cristiana fu grande. Le migliori edizioni sono quella del Billmann, e quella pubblicata nella collezione dei Padri dell'Accademia di Berlino dal Flemming e dal Radermacher.

Il libro dei segreti di Enoch conservatoci in alcuni manoscritti slavi è basato sul libro di Enoch,

fu scritto in greco fra il 30 prima di Cristo e il 70 dopo Cristo. È menzionato da Origene.

I libri *Sibillini*, citati da molti Padri e di uso frequente nel Medio-Evo - teste *David cum Sybilla* - sono in numero di quattordici. È una collezione di elementi pagani, ebrei e cristiani. I primi tre libri sono del terzo secolo e di autore cristiano, la maggior parte però del terzo libro (97-294 e 489 alla fine) appartiene a un ebreo di Alessandria che scriveva verso il 166 a. C. Il quarto libro fu scritto in Asia da un giudeo-cristiano del primo secolo (80 c.). Il quinto libro è parte di un cristiano, parte di un ebreo; il sesto è di un cristiano imbevuto d'idee gnostiche; il settimo una collezione d'oracoli di soggetto cristiano, ma di origine eretica; l'ottavo contiene la profezia della nascita di Gesù da una Vergine, ma è dell'anno 211 dell'era cristiana. Anche gli altri libri sono d'origine cristiana e di epoca tarda, del 267 c. d. C. La collezione intera rappresenta un tentativo giudeo-cristiano di risuscitare l'antica letteratura pagana del genere.

..

Il libro dei *Giubilei*, presenta una rivelazione fatta da Dio a Mosè durante la sua dimora sul monte Sinai. Narrando la storia delle origini del mondo vuol confermare i Giudei nella fede. Fu scritto in ebraico o in aramaico verso il 50 d. C. È ricordato da S. Gerolamo e S. Epifanio.

L'*Assunzione o Ascensione di Mosè* è una profezia sull'avvenire d'Israele messa in bocca a Mosè. Può considerarsi come una continuazione del *Libro dei Giubilei*. L'Abate Ceriani dell'Am-

brosiana di Milano ne pubblicò una traduzione latina secondo un palinsesto. Esiste pure un'altra rivelazione fatta a Mosè dall'Arcangelo S. Michele che va sotto il nome di *Apocalissi di Mosè*. È della prima metà del primo secolo. Contiene una vita di Adamo e di Eva e per questo in alcuni manoscritti latini va sotto questo titolo.

L'*Ascensione d'Isaia* narra il martirio del profeta per ordine del re Manasse. È del secondo secolo cristiano e vien citata più volte da S. Epifanio. Il Dillmann nel 1877 ne pubblicò il testo in latino ed in etiopico.

Esistono pure due *Apocalissi di Baruch*, una in siriano e l'altra in greco, ma la siriana non è che una recensione della greca che alla sua volta par'derivata da un originale ebraico. La scoprì il Ceriani nell'Ambrosiana su un manoscritto del sec. vi. Il libro si compone di diversi elementi scritti in epoche diverse e combinati insieme verso il 100 e 130 d. C. È d'origine farisaica.

Il *testamento dei 12 patriarchi*, suppone che ogni figlio di Giacobbe abbia dato prima di morire dei consigli e delle istruzioni ai propri figliuoli conformi agli avvenimenti della loro vita, e ai destini del Messia. L'autore è un giudeo-cristiano. Origene e Tertulliano già lo citano, e perciò la sua composizione deve porsi nel secondo secolo. Pare tuttavia che l'opera sia stata da principio scritta da un giudeo e più tardi ripubblicata da un cristiano con modificazioni ed aggiunte secondo l'esigenza dell'idea cristiana. Altri tuttavia pensano che le interpolazioni siano state successive e di mano diversa, cominciando dalla metà del secondo secolo. L'originale però fu scritto in

ebraico fra il 135 e il 103 a. C. Esistono delle versioni in greco, aramaico, siriano, armeno, slavo e latino. — Il Prof. Guidi ha pubblicato (1900) il testo copto del *Testamento di Abramo* su un cod. vaticano (61) del secolo x. Di questo apocrifo esistono due recensioni greche e una arabo-etiopica.

Dal medesimo codice il Guidi trasse pure il *testamento di Isacco* e il *testamento di Giacobbe*, ch'egli pensa siano stati composti originariamente in copto ad imitazione del *Testamento di Abramo*. Epifanio ci parla pure di un'Apocalisse d'Abramo ch'era usata dalla setta degli Offiti.

I *salmi di Salomone*, in numero di 18, furono composti da qualche pio e fiducioso ebreo della setta dei Farisei poco tempo dopo la morte di Pompeo (c. 63). Ci rimangono in greco. Non furono mai citati dai Padri. Nel Medio-Evo furono dimenticati, ma nel 1626 vennero pubblicati per la prima volta dal P. La Cerda nei suoi *Adversaria Sacra*. Sono di lettura utilissima facendoci conoscere gli ultimi atteggiamenti dell'idea messianica presso gli Ebrei. — In alcuni manoscritti greci e anche in alcune edizioni dei salmi si trova aggiunto un salmo (151), che sebbene antico e accettato da S. Atanasio pure rimase sconosciuto all'antica versione latina. — La *lettera del Pseudo-Aristea* è il documento che riferisce la leggenda dei LXX o sottantadue traduttori della Bibbia ebraica in greco e alla quale si prestò fede in tutta l'epoca patristica. Il Thackeray ne ha recentemente pubblicato il testo con introduzione critica, in appendice alla *Introduzione all'A. T. in greco* dello Swete.

CAPITOLO IV.

Libri apocrifi del Nuovo Testamento.

BIBLIOGRAFIA.

A. Hilgenfeld: *Novum Testamentum extra canonera receptum*. Lipsia, 1876-1884. - J. Vatriot: *Les Évangiles apokryphes, histoire littéraire, forme primitive, transformations*. Parigi, 1878. - G. Brunet: *Les Évangiles apocryphes traduits et annotés d'après Thilo*. 1849. - G. Tischendorf: *Evangelia Apocrypha*. Lipsia, 1876. - A. Robinson e M. James: *The Gospel according to Petrus and the Revelation of P.* Londra, 1892. - A. Lods: *Evangelii secundum P. et Petri Apocalipteos quae supersunt*. Parigi, 1892. - Nestle: *Novi Testamenti supplementum*. - Harnack: *Bruchstücke des Ev. und des Apoc. des Petrus*. Berlino, 1893. - Resch: *Agrapha e Paralleltexa*.

— Fabricius: *Codex Apocryphus Novi Testamenti*. Amburgo, 1719. - Thilo: *Codex Apocryphus Novi Testamenti*. Lipsia, 1832.

— W. Wright: *Apocryphal Acts of the Apostles*. Londra, 1871. - A. Lipsius: *Die Apokryphen Apostelgeschichten und apostellegenden*. Brunswick, 1883-1890. - Lipsius: *Die Pilatus Acten*, Kiel, 1886. - F. Conybeare: *Acta Pilati*, negli *Studia Biblica* di Oxford, t. IV, 1896. - Zahn: *Acta Iohannis*, Erlangen, 1880. - R. James: *Apocrypha anecdota*. Cambridge, 1807. - Bonnet: *Acta Andreae cum laud. contexta*. Parigi, 1895. - Il medesimo: *Acta Thomae*. Leip-

zig, 1883. - I. Guidi: *Gli Atti apocrifi degli Apostoli nei testi copti, arabi ed etiopici*. - A. Rey: *Études sur les Acta Pauli et Theclae*. Parigi, 1890. - E. Le Biant: *Les Actes de Sainte Thècle*, nella collezione: *Persecutori e martiri*. Parigi, 1893. - G. Tischendorf: *Apocalypses apocryphae Moïsis, Esdrae, Pauli, Iohannis, item Mariae dormitio. additis Evangeliorum et Actuum apocryphorum supplementum*.

* *

I libri apocrifi del Nuovo Testamento si possono dividere in quattro classi: Vangeli, Atti degli Apostoli, Lettere e Apocalissi. Essi si aggirano attorno alla letteratura canonica trasfigurandola e gettando ovunque a piena mani il meraviglioso e non di rado il ridicolo. Tuttavia questa letteratura apocrifa è degna di studio perchè da essa attinse molto l'agiografia popolare nel tessere la vite della B. Vergine, di S. Giuseppe e degli Apostoli, e grande influenza esercitò sulla letteratura e sull'arte cristiana del Medio Evo.

La maggior parte di questi libri furono scritti per soddisfare la curiosità e la pietà dei fedeli, ma molti contengono anche dei veri errori e vi si scorge chiaramente la tesi di qualche eretico. Molti di essi trovansi già condannati nel decreto Pseudo-Gelasiano: *De libris recipiendis et non recipiendis*, inserito nel Decreto di Graziano.

§ 1.

Vangeli apocrifi.

Il più celebre è il *Protovangelo* di Giacomo che contiene la vita della B. Vergine dall'an-

nunzio della sua nascita fatto a S. Giocchino e S. Anna fino alla strage degli innocenti. Un'aggiunta racconta la storia dei Magi in Oriente. Nei manoscritti porta ordinariamente il titolo di: « Storia di Giacomo intorno alla nascita di Maria ». Fu conosciuto e citato dai padri del quarto secolo: Epifanio, Gregorio Niseno, Eustazio ecc. Pare un'opera di carattere composito nella quale siano stati riuniti parecchi libretti apocrifi di origine giudeo-cristiana e gnostica. Fu pubblicato in latino dal Portellus nel sec. XVI. Le recensioni latine vanno sotto il titolo di: *Vangelo del pseudo Matteo e Vangelo della Natività di Maria: Evangelium de Nativitate Mariae*. L'opera originale dello scrittore giudeo-cristiano sarebbe della metà del secondo secolo, il rimaneggiamento gnostico del terzo secolo, del quarto o quinto secolo il *pseudo-Matteo* e di epoca ancor più tarda la *Natività di Maria*.

Vangelo secondo S. Tommaso. Ci rimane solo in parte. È scritto in modo grossolano e sembraburo. Pare sia stato in uso presso i manichei. Un Vangelo $\alpha\alpha\tau\theta\omega\mu\alpha\varsigma$ vien citato da Ippolito (1). Origene, Eusebio e Cirillo di Gerusalemme. Nelle recensioni greche porta questo titolo: $\theta\omega\mu\alpha\varsigma\ \iota\sigma\chi\alpha\lambda\iota\sigma\tau\omicron\varsigma\ \epsilon\upsilon\alpha\gamma\epsilon\lambda\iota\omicron\mu\iota\omicron\varsigma\ \beta\eta\tau\alpha\ \epsilon\iota\varsigma\ \tau\alpha\ \pi\alpha\iota\delta\iota\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\tau\iota\omicron\upsilon$. L'originale rimonta al 160-170 d. C.

Vangelo dell'Infanzia: Evangelium Infantiae Salvatoris Arabicum (Tischendorf). Dipende dal Protovangelo di Giacomo, dal Vangelo del pseudo Matteo e dal Vangelo secondo Tommaso. Fu letto assai dai Nestoriani di Persia. Matteo ne inserisce alcuni racconti nel Corano.

perciò la data non potendosi altrimenti determinare va posta tra la compilazione del *pseudo-Matteo* e il Corano.

Storia araba di Giuseppe il carpentiere. Nella versione latina del Tischendorf porta il titolo: *Historia Iosephi Fabri Lignarii*. La recensione araba è eseguita sul copto. La storia dipende in parte dal Protovangelo di Giacomo e dal Vangelo di Tommaso. Il racconto è messo in bocca di Gesù. Giuseppe si fa vivere senza il minimo disturbo fisico fino all'età di 111 anni. Questo libretto cooperò molto alla diffusione del culto di S. Giuseppe, tanto più che secondo il Lipsius pare si leggesse nel giorno della sua festa. Il Tischendorf ne fa risalire la composizione al quarto secolo.

Transitus Mariae: questo è il titolo con cui è conosciuto quest'apocrifo nelle versioni latine. Il titolo completo del testo greco pubblicato dal Tischendorf sarebbe: *Racconto di S. Giovanni il teologo sulla dormizione della santa Madre di Dio*. Si trovano recensioni in siriano, pubblicate dal Wright, e versioni in arabo, in etiopico, in saidico. L'apocrifo racconta la meravigliosa assunzione della B. Vergine, con molti particolari affatto inverosimili. Anche questo è basato in parte sul Protovangelo di Giacomo e su scritti agnostici. L'ultima mano è tuttavia d'un cattolico. Lo scritto tende tutto ad esaltare il culto della Vergine, e possiamo aggiungere che troppo ha cooperato a diffonderle divozioni di poco legittima lega.

Vangelo dei 12 apostoli. Di esso fa menzione Origene che lo pone fra le produzioni letterarie

degli eretici (Hom. I in *Lucam*). S. Gerolamo lo confonde col *Vangelo secondo gli Ebrei*. S. Epifanio cita e riporta alcuni frammenti di un *Vangelo secondo Matteo*, usato dagli Ebioniti che però non sarebbe altro che una continua alterazione e mistificazione del vangelo canonico omonimo. Sembra uscito dal seno della setta degli Eleasiti che abborrivano dai sacrifici e dal mangiare la carne. Lo Zahn, che ha pubblicato il testo greco dei frammenti superstiti presso Epifanio, ne fissa la data di composizione al 170, altri tra la fine del secondo e il principio del terzo secolo. Non credo tuttavia si possano identificare col vangelo citato da Origene i frammenti copti d'un vangelo dei 12 Apostoli pubblicato recentemente dal Revillout, i quali presentano dei caratteri di gran lunga posteriori¹.

Il *Vangelo secondo gli Ebrei* vien citato e ricordato più volte dai padri del II-V secolo, Ignazio, Papia, Ireneo, Origene, Clemente Alessandrino, Eusebio, Epifanio, S. Gerolamo. Secondo un'espressione di quest'ultimo molti lo ritenevano pel *Vangelo originario aramaico di Matteo: quod vocatur a plerisque Mithaei authenticum* (In *Math.* XII, 13). Egli lo tenne in grande stima e ne fece una versione greca e una latina audate perfute. Parè che questo Vangelo non contenesse la genealogia di Gesù, bensì gli altri racconti dell'infanzia. Secondo i frammenti che ci sono rimasti, pubblicati dal Preuschen (*Antilegomena*, 1901), dal Nestle e da altri, questo Van-

¹ Riguardo ai frammenti pubblicati dal Revillout si veggia la critica di A. Baumstark in *Revue Biblique*, Aprile, 1906.

gelo conteneva il battesimo di Gesù, l'orazione domenicale, la storia dell'uomo dalla mano arida, la storia dell'adultera, la parabola dei talenti, la confessione di Pietro, le negazioni di Pietro, ecc. Era certamente più breve dell'attuale Matteo canonico. Papia ci dice che molti a suo tempo si eran provati d'interpretarlo. Fu molto in uso fra i cristiani d'origine giudaica. Come ci attesta Eusebio che lo pone fra gli *Antilegomena* (H. E. III, 25). Per la bontà del contenuto e la sua alta antichità esso segna una via di mezzo fra gli evangelii canonici e gli apocrifi; il fondo infatti è contemporaneo all'apparizione dei Vangeli canonici.

Vangelo secondo Nicodemo. Quest' apocrifo fu presentato per la prima volta col titolo di *Evangelium Nicodemi* nel sec. XIII da Vincenzo Bellovacense (*Specul. histor.* VIII), e da Giacomo de Voragine nella sua *Legenda aurea*, circa il 1275. Fu molto in uso prima della invenzione della stampa e se ne fecero versioni nelle lingue d'Europa. Nei manoscritti porta il titolo di: *Ἐπιφάνεια (o παραβλήσις) τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ: Gesta Salvatoris, quae inveniit Theodosius Magnus Imperator in Jerusalem in praetorio Pontii Pilati in codicibus publicis*. Un titolo più breve fu: *Acta Pilati*, che si riferiva alla sola prima parte, da non confondersi con gli *Acta Pilati* di cui si parlerà in appresso. Il traduttore che si dà nella prefazione il nome di *Ananias protector* dice che egli è vissuto al tempo di Teodosio e che avendo trovato questo vangelo di Nicodemo in ebraico l'ha tradotto in latino. L'apocrifo si compone di due parti. Nella prima si racconta minutamente lo svolgimento del pro-

cesso di Gesù, la sua crocifissione e risurrezione col fine di provarne l'innocenza. La seconda parte, ch'è come un'appendice della prima, e porta anche il titolo di *Descensus Christi ad inferos*, narra come Lucio e Carino, due uomini risuscitati alla morte di Gesù, siano stati testimoni oculari della discesa di Gesù al limbo.

Di questo libro esistono manoscritti in greco alla Biblioteca di Parigi. Fr. Rossi ne pubblicò una versione copta secondo un manoscritto papiraceo di Torino, e il Conybeare due versioni armene. La più antica e impartante versione è la latina del secolo v o vi. Il più antico manoscritto è del secolo vii edito dal Göldin. Il testo greco fu stampato per la prima volta dal Birch (1804), poi ne fu data una migliore edizione dal Thilo (1832) e ora n'ha preparata una nuova edizione critica il Prof. E. von Dobschütz di Jena. È difficile determinare la data di questo apocrifo poiché esso presenta un fondo più antico e una forma più recente: la parte antica potrebbe essere anteriore ad Epifanio e la revisione dei tempi di Teodosio II (425). Anche questo vangelo, scritto con sufficiente garbo, influì molto sulla letteratura religiosa e sull'arte.

Vangelo secondo Filippo. Epifanio (377) parla d'un vangelo che i gnostici attribuivano a Filippo, il quale racconta i misteri a lui svelati dal Signore dopo la sua risurrezione. La *Pistis Sophia*, opera gnostica, attesta l'esistenza di questo vangelo. Ce ne rimangono pochi frammenti conservati da Epifanio. Il carattere e le tendenze

gnostiche sono manifeste. Esso può essere della fine del secondo secolo.

Vangelo secondo Mattia. È ricordato da Origene (Hom. I in Luc.) e da Eusebio, che lo pone fra gli scritti ereticali (H. E. III, 25). Clemente Alessandrino (175-200) si riferisce più d'una volta alla tradizione di Mattia, ma non sappiamo se egli intenda alludere al nostro apocrifo: di questo noi non possiamo nulla. Il punto di partenza per determinarne la data è la menzione che ne fa Origene.

Vangelo secondo Basilide. Nella prima Omelia in S. Luca Origene ci dice che Basilide fondatore della setta gnostica di Egitto aveva avuto anche l'ardire di comporre un Vangelo. Sappiamo di certo che Basilide compose un'opera esegetica sugli Evangelii di 23 o 24 libri, ed è probabile che Origene o alluda a quest'opera o voglia parlare del testo evangelico commentato da Basilide, che certo non doveva armonizzare in tutto con i canonici.

Vangelo di Marcione sogliono alcuni chiamare il raffazzonamento ch'egli fece, tagliando e aggiungendo, del Vangelo canonico di S. Luca. Su questo vedi Zahn nella sua storia del canone (I, 674 e II, 409).

Altri Vangeli apocrifi di cui non c'è rimasto che il nome, sono: *Il Vangelo di Andrea*, ricordato da S. Agostino; *il Vangelo di Apelle*, un discepolo di Marcione; *il Vangelo di Barnaba*, ricordato nel decreto Gelasiano; *il Vangelo di Bartolomeo*, ricordato dal medesimo decreto e da S. Gerolamo; *il Vangelo di Cerinto*, menzionato da Epifanio (Haeres. II, 7); *il Vangelo di Eva*, ricordato da Epifanio (Haer. xxvi, 2) e d'origine

gnostica; il *Vangelo di Giuda Iscariota*, di cui fanno menzione Ireneo, Epifanio e Teodoro, che pure è di origine gnostica. Vien glorificato il tradimento di Giuda come un'azione meritoria. Il traditore è il perfetto gnostico che distrugge il dominio del Demiurgo cooperando alla crocifissione del Signore. Il *Vangelo di Taddeo*, ricordato in alcuni manoscritti del decreto gelasiano. Il *Vangelo di Valentina*, ricordato da Tertulliano, e che alcuni identificano coll' *Evangelium veritatis*, che secondo S. Ireneo era usato dai Valentiniani (Adv. haer. III, 11).

Dobbiamo ancora menzionare alcuni vangeli o frammenti di antichi evangeli, che secondo alcuni critici sono testimoni di una qualche antica e rispettabile tradizione, in quale ce li fa porre accanto ai canonici. Essi sono: *Il Vangelo secondo gli Egiziani*, così chiamato da Clemente Alessandrino - τὸ κατ' Αἰγυπτίους εὐαγγέλιον - forse perchè di uso popolare fra gli Egiziani, a differenza degli Alessandrini. Il medesimo padre, ch'è il primo a farne menzione esplicita, lo pone al di fuori della tradizione dei quattro canonici, sebene non lo consideri come eretico. Origine lo enumera fra i non ispirati, S. Gerolamo fra gli eretici: *Ecclesia quatuor habet Evangelia, haereses plurima, et quibus quoddam scribitur « secundum Aegyptios »*.

Lo ricordano inoltre Ippolito ed Epifanio, ed è citato dalla lettera del Pseudo-Clemente (sec. II^a). La scarsità dei frammenti da noi posseduti non fa risolvere la questione se il vangelo fu da prin-

cipio d'origine eretica, oppure, secondo pensa l'Harnack, una porzione dell' antica letteratura evangelica popolare di cui facevan parte anche i *logia*. Il fatto però che quest'apocrifo fu molto in uso fra le sette gnostiche ci fa supporre o che esso fu d'origine gnostica o che almeno sia stato molto rimaneggiato dai gnostici. Può darsi fra il 130 e il 140.

Vangelo di Pietro. - Nel 1892 il Bouriant, fra le memorie pubblicate dai membri della commissione archeologica francese al Cairo, pubblicava il manoscritto detto di Akhmim, l'antica Panopoli nell'alto Egitto, il quale tra le altre cose conteneva una parte del *Vangelo di Pietro*. Questo vangelo apocrifo era scomparso quasi totalmente. La prima menzione si ha in una lettera di Serapione, vescovo d'Antiochia del 190 circa.

Origene lo conosce e lo cita più d'una volta. Eusebio lo pone fra gli scritti che gli eretici sollevano citare sotto il nome di qualche apostolo. S. Gerolamo lo ricorda (De vir. ill. I) come opera eretica e il Decreto Gelasiano lo elenca fra gli apocrifi. Tra gli scrittori ecclesiastici si trovano altre allusioni o citazioni di questo vangelo contestate dai critici. La più celebre è quella di Giustino Martire nel *Dialogo con Trifone* (c. 106), in cui non si scorge bene se Giustino voglia alludere o alle memorie degli Apostoli, cioè ai quattro Vangeli, o al Vangelo di S. Marco, o al nostro apocrifo.

Ad ogni modo questo vangelo non fu sconosciuto a Giustino come si può dedurre dal confronto di Apol. I, 35 e Dial. 97, con i frammenti

dell'apocrifo superstiti. Lo Stölcken nella introduzione degli apocrifi del Nuovo Testamento, pubblicata sotto la direzione di E. Hennecke (*Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen*. Tubinga, 1904), pensa ad una dipendenza di Giustino e del Vangelo di Pietro da una fonte comune non giunta però fino a noi. Questo è l'apocrifo che si tiene più degli altri lontano dalle stravaganze e sarebbe di grande aiuto se ne possedessimo una più lunga porzione. Vi si scorgono tuttavia tracce di docetismo. Si vuol datare dalla prima metà del secondo secolo.

Frammento evangelico di Fayûm. Dalla provincia di Fayûm al sud del Cairo ci è venuto in questi ultimi anni un ricco tesoro di manoscritti papiracei.

Fra i papiri acquistati nel 1882 dall'arciduca Rainer fu trovato anche un piccolo frammento di Vangelo. Il Bickell, allora professore all'università di Innsbruck, poté subito decifrarlo, stabilirne il valore e fissarne la data al terzo secolo. La brevità del frammento ci permette di riprodurlo qui secondo la lezione data dallo Zahn nella sua storia del Canone del N. T. (II, 785).

... ἀποστόλων δὲ αὐτῶν
μετὰ τοῦ α] ἀγῆν ὡς ἐξ ἑθους, πάλιν εἶπε·
ταύτη] τῆ νυκτὶ σκανδαλίσα [τῆσθεσθι
κατὰ] τὸ γερῆν· πατάξω τὸν [ποιμένα, καὶ
τὰ] πρόβατα διασκορπισθήσεται. εἰπὼν·
τος δὲ τοῦ α περ', καὶ εἰ πάντες, οὐκ ἐγώ,
ἔση· πρὶν] ὁ ἀλεκτηρῶν δις κοινοῦσθαι σῆ-
μερον, σὺ τρίς με ἀπαρ[ήσῃ...

« ... Or avendo essi cantato l'Inno, dopo aver mangiato secondo il rito, Egli (Gesù) di nuovo disse: In questa stessa notte voi prenderete scandalo, secondo ciò che sta scritto: Percoterò il pastore e le pecore si disperderanno. E avendo detto Pietro: Ancorchè tutti, non io, soggiunse (Gesù): Oggi prima che il gallo canti due volte, tu mi avrai rinnegato tre volte ... ».

Il passo corrisponde alla tradizione sinottica di Marco XIV, 26-30 e di Matteo XXVI, 30-34, ma si avvicina alquanto di più al testo di Marco. Di notevole: l'omissione del v. 28 di S. Marco: Dopo ch'io sarò risuscitato vi precederò in Galilea. L'uso della parola ἀλεκτηρῶν, di sapore più classico di ἀλεκτωρ, e l'uso della voce κοινῶν, imitativa del canto del gallo in luogo del semplice κοινοῦ. Diverse sono le opinioni intorno all'origine di questo frammento. Alcuni lo considerano come un resto della tradizione evangelica genuina, ma extracanonica, come i logia, altri come una citazione libera di S. Marco, altri un estratto del vangelo secondo gli Egiziani o secondo gli Ebrei.

§ 2.

Atti apocrifi degli Apostoli.

Già al tempo del decreto gelasiano esistevano una quantità di libri apocrifi che si davano come atti genuini dei diversi apostoli, ma che il suddetto decreto condannava sotto il titolo di: *libri omnes quos fecit Leucius discipulus diaboli*. Questo Lucio o Leucio Carino, come lo chiama Fozio, pare sia stato un gran collettore di Atti degli Apostoli messi in circolazione fra i manichei, i

Priscillianisti, gli Ebioniti ed altre sette di eretici, sotto diversi titoli, come: Atti, Miracoli, Viaggi, Predicazione, Martiri.

A S. Pietro fu attribuita una *Praedicatione Petri* (κήρυγμα Πέτρου), citata da Clemente Alessandrino, da Eraclione presso Origene, da Apollonio dell'Asia Minore presso Eusebio (H. E. v, 14), dall'autore della lettera a Diognete, da Giustino e da altri. L'Harnack assegna l'Egitto come, luogo d'origine e la pone fra il 110-130; lo Zahn fra il 90-100. Alcuni la considerano come un tentativo di completare il Vangelo canonico di Marco. Di essa ci rimangono pochi frammenti, ma esercitò una grande influenza sulla letteratura pseudo-clementina, specialmente sulle *Recognitiones Clementinae*.

Una « *Praedicatione Pauli* » ricordata dal Pseudo-Cipriano (*De baptismo*, 17), viene da alcuni, come dall'Hilgenfeldt, identificata colla « *Praedicatione Petri* » la quale da principio avrebbe portato il titolo di Πέτρος καὶ Παύλου κήρυγμα, « *Praedicatione Petri et Pauli* ».

Gli *Atti di Pietro*, Ἡράσεις τοῦ Πέτρου, raccontano le opere e le fatiche dell'apostolo. Sono del secondo secolo e di fonte gnostica. Il Lipsius li raccolse e pubblicò nel 1891. Essi sono rappresentati: a) da un *μαρτύριον τοῦ ἁγίου Πέτρου κηρύξιον*, ritrovato di recente nel *Codex Patavinus* del s. ix e nel *Codex Balapeditanus* del sec. x-xi, e pubblicato dal Lipsius. b) da un *Actus Petri cum Simone* del codice Verolese del vii secolo. c) da un *Martyrium SS. Petri et Pauli*

app. a *Lino papa graeco conscriptum et orientibus ecclesiis destinatum*, che possediamo solo in latino, slavo, etiopico, arabo e copto-saïdico. d) da un *Marcelli quem discipulum Petri Apost. ferunt, de mirificis rebus et artibus bb. Petri et Pauli et de magicis artibus Simonis magi*, che si ha in latino e greco. L'originale greco di questi atti attestatoci da Niceforo, Commodiano, Eusebio è perduto.

Da quest'originale dipendeva il testo-greco del Pseudo-Lino, il testo greco del codice di Patmos, il testo latino del Pseudo-Lino (sec. v° o vi°), il frammento dell'*Actus Petri* del codice di Vercelli, e indirettamente l'apocrifo del pseudo-Marcello.

Atti di Paolo: Ἡράσεις Παύλου. - Vengono citati da Niceforo, nel catalogo sticometrico del codice Claromontano, da Eusebio (H. E. iii, 25), da Origene e da Ippolito. L'Harnack ne pone la data fra il 120 e 170.

Atti di Giovanni: Ἡράσεις Ἰωάννου. Niceforo li dice composti di 2500 stichi. Essi sono ricordati da Eusebio (H. E. iii, 25, 6) e da Epifanio (Haer. xlvii, 1). Ne possediamo alcuni frammenti che manifestano delle tendenze gnostiche e docete. Da questi derivarono gli atti greci di S. Giovanni di mano cattolica, che vanno sotto il nome di Procolo, uno dei sette diaconi. L'originale di tutti questi atti risale al secondo secolo.

Atti di Andrea: Ἡράσεις Ἀνδρέου. Vengono più volte ricordati da Epifanio come circolanti fra gli Eneerati e altri gnostici. Dagli atti primitivi citati da Epifanio derivarono il racconto

delle avventure di Andrea e Mattia nel paese degli antropofagi; il racconto in greco (completo nell'antico slavo) delle avventure di Andrea e di Pietro nelle città dei barbari, e finalmente gli *Acta Andreae cum laudatione contexta* del secolo ottavo o nono. Il primo di questi tre fu pubblicato dal Tischendorf col titolo: « *Acta Andreae et Matthaei* (o *Matthiae*) ». Abbiamo questa graziosa leggenda in etiopico, siriano e anglo-sassone.

Atti di Tommaso: *Ἡεζίδος; Θωμά.* sono citati da Niceforo (1600 stichi), da Eusebio e da Epifanio. Proviengono da qualche scuola gnostica, forse scritti originariamente in greco e più tardi in siriano con rimaneggiamenti ed aggiunte. Sono del secolo terzo.

Il Tischendorf ha ritrovato e pubblicato alcune porzioni di una collezione di *Atti di Filippo*, fra le quali il *Martyrium Philippi*. Anche questi Atti sono del secolo terzo e di origine gnostica.

Atti di S. Paolo e di Tecla. Interno a questi atti Tertulliano racconta che essi furono composti da un prete dell'Asia Minore, il quale avendoli posti sotto il nome di Paolo, fu per tale finzione deposto degli ordini sacri (*De Bapt.* 17). Ne possediamo il testo greco e parecchie versioni. I più ritengono che sia un romanzo di origine cattolica della metà del secondo secolo. Il testo è stato pubblicato dal Lipsius-Bonnet e dal Tischendorf.

Nel medio Evo. non prima del secolo nono, un falsario, che col nome di Abdia si spacciava come contemporaneo di Gesù e degli Apostoli

lavorò sul materiale precedente apocrifo e ne compose una *Storia degli Apostoli* in dieci libri. L'opera fu condannata da Paolo V.

Fra gli Atti, quantunque non riguardino gli Apostoli, occorre menzionare quelli di Pilato. Secondo un'antica tradizione Pilato si sarebbe convertito al cristianesimo e già durante il periodo del processo di Gesù sarebbe stato in suo cuore cristiano (Tertulliano). Questa tradizione si perpetuò e crebbe nella chiesa copta che lo celebra come santo insieme alla moglie il giorno 25 di Giugno. Data la credenza in questa tradizione venne naturale l'idea di affibbiare qualche apocrifo anche a Pilato. Tuttavia è facilmente supponibile ch'egli come Governatore della Giudea mandasse veramente dei rapporti a Tibirio, che però non sono giunti fino a noi. Giustino ci dice (*Ap.* 1, 35 e 48) che Pilato dovette mandare questi rapporti a Roma, ma non ci dice d'averli visti, come nemmeno Tertulliano (*Apol.* 21). Eusebio pare abbia creduto sulla fede di Tertulliano (*H. E.* II, 1, 2, 1) all'esistenza degli atti ufficiali di Pilato, ma in altro luogo (*H. E.* IX, 5, 1) ci dice che al tempo di Massimino si fabbricarono sotto il nome di Pilato molti atti ingiuriosi contro la persona del Cristo e si cercò di diffonderli specialmente nelle campagne e farli imparare a memoria ai fanciulli. Nulla ci rimase di questi atti, distrutti probabilmente nel periodo successivo di reazione. Della porzione del Vangelo di Nicodemo che va sotto il titolo di *Acta Pilati* è stato detto sopra. A questi atti deve riferirsi con ogni probabilità la citazione di Epifanio dal 376 circa, sulla questione della Pasqua (*Haeres.* L, 1). Chec-

chè sia dell'intrigata questione è certo che verso il principio del terzo secolo esisteva una relazione apocriфа di Pilato ritenuta abbastanza autorevole dagli scrittori del tempo. A questi antichi Atti si debbono ricollegare altri apocrifi posteriori e medioevali, come: una lettera latina di Pilato all'Imperatore Claudio, un'altra del medesimo all'Imperatore Tiberio, una relazione di Pilato a Tiberio intorno ai miracoli di Gesù ecc., una lettera latina di Tertulo al Senato Romano, graziosa esercitazione retorica del Medio Evo.

§ 3.

Lettere apocriфе degli Apostoli.

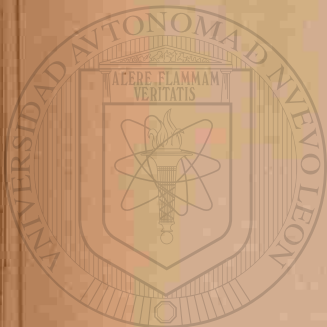
Il numero delle lettere attribuite agli apostoli o ad altri personaggi del Nuovo Testamento è molto ristretto in confronto degli Evangelii e degli Atti apocrifi. Il canone muratoriano ricorda una lettera di S. Paolo agli Alessandrini, che forse è andata perduta. S. Gerolamo parla (*De Vir.* III. 6, xxiii) di una lettera di S. Paolo agli abitanti di Laodicea, originata dall'interpretazione di un passo della lettera ai Colossesi (Col. iv, 16). Si ha in latino, ma non è che una compilazione mal riuscita fatta sull'altre lettere di S. Paolo. Parimenti una specie di corrispondenza epistolare tra S. Paolo e i fedeli di Corinto occasionata da I Cor. v, 9; vii, 1, si trova in qualche manoscritto armeno e godette anche molta stima nella chiesa siriana. Pare derivata dagli atti apocrifi di Paolo, ma è di tendenze antignostiche. La corrispondenza piuttosto insipida tra S. Paolo e Seneca in tredici brevi lettere ci vien ricordata la

prima volta da S. Girolamo e S. Agostino. Fra le altre si possono ancora menzionare la lettera di S. Pietro a S. Giacomo minore che trovasi fra le Clementine, quella di S. Ignazio alla B. Vergine e la risposta di lei, ricordate la prima volta da S. Bernardo. Nel Medio Evo vennero fuori altre pretese lettere della B. Vergine, cadute dal cielo, a quei di Messina, di Firenze e al domenicano di Villa Basilica.

§ 4.

Apocalissi apocriфе.

La letteratura apocalittica fu molto coltivata nel periodo che precedette e al periodo che seguì l'apparizione del cristianesimo. La più celebre è quella attribuita a S. Pietro della metà del secondo secolo di cui ci rimangono solo alcuni frammenti pubblicati dal Bouriant nel 1892. Si aggirava intorno al giudizio universale. L'Apocalissi che va sotto il nome di Paolo prende occasione da I Cor. xii, 1, in cui si dice che S. Paolo fu elevato fino al terzo cielo, per raccontare ciò che l'apostolo vi ha veduto. Fu composta verso la fine del iv secolo e è destituita di ogni valore. Altre apocalissi attribuite a vari apostoli sono ancora più recenti e non vale la pena di ricordarle. Il Tischendorf le ha pubblicate nel 1866 col titolo: *Apocalypses apocryphae Moysis, Esdrae, Pauli, Johannis, item Mariae dormitio, additis ecangeliorum et actuum apocryphorum supplementis.*



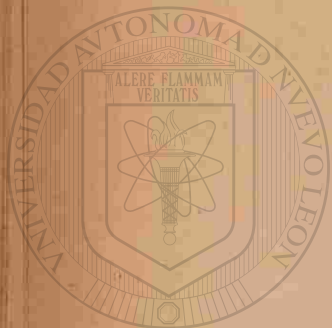
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

INDICE

	PAG.
La Biblia	5
Capítulo I. El Canon del Antiguo Testamento	7
§ 1. Significado de la palabra canon	8
§ 2. El Canon hebraico	10
§ 3. Formación gradual del Canon Hebraico	18
§ 4. Origen de los libros deuterocanónicos	30
§ 5. Aceptación de los libros deuterocanónicos en el Canon eclesiástico	41
Capítulo II. El Canon del Nuevo Testamento	44
§ 1. El Canon del N. T. en el primer siglo	45
§ 2. Los deuterocanónicos del N. T.	47
§ 3. El Canon del N. T. en el segundo siglo	48
§ 4. El Canon del N. T. en el tercer siglo	50
§ 5. El Canon de Eusebio	52
§ 6. El Canon del N. T. del cuarto siglo hasta el Concilio de Trento	55
Capítulo III. Libros apócrifos del Antiguo Testamento	56
Capítulo IV. Libros apócrifos del Nuevo Testamento	64
§ 1. Evangelios apócrifos	65
§ 2. Actos apócrifos de los Apóstoles	75
§ 3. Cartas apócrifas de los Apóstoles	80
§ 4. Apocalipsis apócrifos	81

®



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECA

N. 48
(serie quinta)

FIDEI ET SCIENTIAE

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. Sasio su Papa Zosimo, quello del Grabinski sul D. Tommaso More, quello del Mari sul Canone biblico ecc. ecc.

Per coloro che volessero collaborare alla biblioteca **FEDE E SCIENZA** si per chi vuole interessarsi ai suoi volumetti, ripetiamo 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 intrarsi 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 il combattere gli errori moderni che si accostano contro la Religione e i suoi dogmi, e mostrare come i precetti della **Scienza vera** e la ragione non contrariano in alcun modo alla verità della nostra Fede.

4. Gli argomenti trattati possono quindi essere i più vasti e interessanti.

5. Ogni argomento deve essere trattato possibilmente in un solo volume; ogni volume perciò in due parti. Quando però la natura e l'importanza del tema richiedano maggiore sviluppo, vi si dedicheranno uno o più volumi.

6. Ogni volume comprenderà dalle 36 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'incollamento ad ogni serie costa L. 6,50 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.

UNIVERSIDAD



UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

UNIVERSIDAD DE SALAMANCA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

®

FEDE E SCIENZA

(SERIE COSTA)

LE ORIGINI

DEL

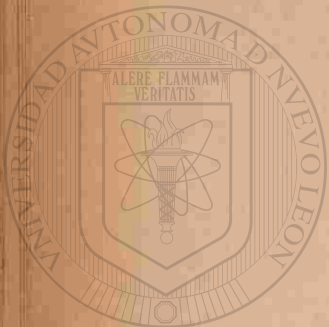
SISTEMA SACRAMENTARIO

E LA CRITICA RAZIONALISTA

(OSSERVAZIONI GENERALI)

PER IL

Sac. Dott. UBALDO MANNUCCI



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN



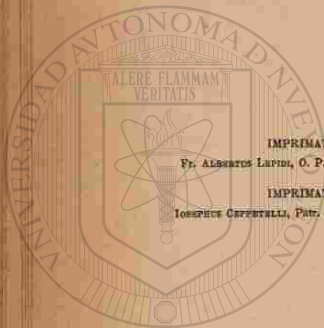
®

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

ROMA

FEDERICO PUSTET

1907



IMPRIMATUR:

Fr. Alseverus Lurid, O. P., S. P. Ap. Magister.

IMPRIMATUR:

Iosephus Cerealis, Patr. Constant., Vicisgerens.

A SUA ECCZA REVMA

MONS. DOMENICO MARINANGELI

PATRIARCA D'ALESSANDRIA

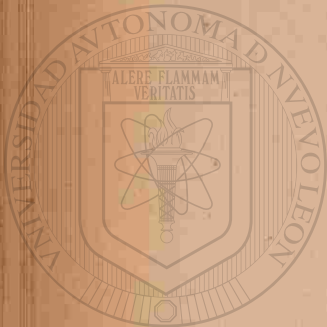
IN RIVERENTE OSSEQUIO

L'AUTORE

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

®



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTÉCAS



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 1906. 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 tradotte *ad litteram*. In tal modo credo, che il lavoro gioverà, se non altro, a dare con esattezza e con necessità lo stato della questione e a muovere altri a studiarla profondamente. - Nella critica non ho pensato ad estendermi in lunghi e minuziosi particolari, né sarebbe stato possibile data l'infelicità della pubblicazione: ho segnato però le norme e anche qualche esempio per farlo, limitandomi nel resto a OSSERVAZIONI GENERALI DI METODO giacché 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.

Hic te volebam.

Roma, Natale 1906.





L'ORIGINE DEL SISTEMA SACRAMENTARIO

E

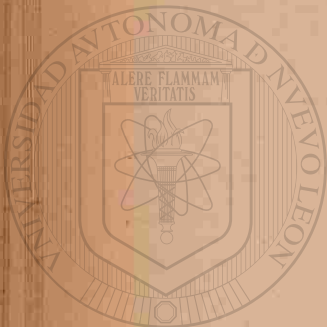
LA CRITICA RAZIONALISTICA.

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



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS

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 veggon 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 aver 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'impongono per quelle ragioni strettamente filosofiche che formano i *præambula fidei*². - Chi invece, procedendo oltre, fa di questa deficienza un argomento positivo, conclude: 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 o ai più importanti o controversi mirano a questo, se non erriamo: i benemeriti studi del Funk, Strackmann, Batiffol sull'Eucaristia; quelli del Dolger sulla Confermazione, del Batiffol e Vacandard sulla Penitenza, del Bruders e Sallet, sull'Ordinazione, come vedremo in seguito.

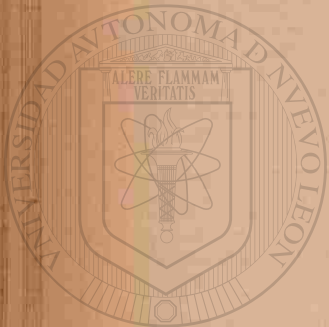
² Tale è il pensiero che emerge unico da una lunga polemica (1899 sq.) fra il Vacandard e l'Harnack il quale lo espone negli *Etudes* di Parigi; cfr. specialmente l'articolo *La méthode apoloétique à propos des sacrements* (1901).

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 stortamente 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 demmatico 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 o 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 *décainre* del sistema sacramentario, cioè se 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'Evang. et l'Egl.*, p. LXXI sq.; p. 232 sq.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS



CAPÍTULO I.

Exposición del sistema harnackiano.

1. anzitutto la CRITICA DELLE FONTI. Rispetto alla Scrittura sorge prima la questione dell'autenticità, ¹ 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 dottrinale 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-

¹ 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. 48-53; MARCO (eccetto la fin.) 70; MATTEO e LUCA 90; ps. PAOLO (Hebr. e Pastoral.) 80-110; I. PETR. (spuria) 95; GIOV. (il Presbitero, secondo GIOV. di Zabdiah) 110; ps. GIUDA 110-130; ps. GIAC. 120; II. PETR. (spur.) 175.

nine Patris et Filii et Spiritus Sancti » perché, spiega il Loisy¹, « una tale enumerazione « delle tre persone divine, non poteva essere anteriore al II secolo », ma semplicemente «... *docentes severare omnia quaecumque mandari vobis* ». Similmente il racconto dell'ultima cena liberato da tutte le sostituzioni posteriori, va ristabilito così: « E mentre essi mangiavano, prendendo del pane, 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 scernere 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 *Auteur 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 appariscano opinioni d'una chiesa particolare, africana o gallica, e non fede universale: tutte quelle in cui l'indole e la cultura dello scrittore esercitò una notevole efficacia si da farci dubitare se la sua parola sia il vero e intero *verbum Ecclesiae*; e infine quelle che non si riferiscano 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 autore¹.

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 fesso 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-

¹ Tali norme critiche sono raccolte da una buona selezione dei tratti in cui il H. esamina le testimonianze opposte, sebbene non si trovano mai da lui risolti 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 costruzioni 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 elemento spirituale s'intravede chiaramente anche nella *Διδχχ* 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 Loist, *Evangelie*, pag. 196.

³ *Dogmeng.* p. 64. Loist, *Aulour*, 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 modissime in cui ce le conservò la Δ. 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 dovevan 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 *σπαραξ*, *σπαραξ*, *σπαραξ*; che designarono il battesimo. *σπαραξ*; infatti indica l'assicurazione, quasi suggello di un qualche bene; *σπαραξ*; 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 *Διδχχ*.

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 σῶμα* interpretata secondo il suo valore greco di *θύσις*². Ma che il puro sacrificio spirituale consistente come diciamo, in *εὐχαριστία*, in *τροφή*, *παραποσι* 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 *Αδελφ.* 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 arcaica 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 la specie erano il veicolo. È questo il concetto preciso che si sviluppa

¹ *Doğmeng*, pag. 198 sq. Il conte BONART d'Alvimada negli studi sui misteri esoterici pubblicati nella *Revue de Théol. des religions* (1907 sqq.) ha accentuato assai più questi ultimi concetti dell'H. sicché le due ocare significazioni si sono adesso dichiarate più lucidamente. (Cfr. *app.*)

² *Doğmeng*, p. 200-201 nota 3.

³ *Doğmeng*, 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, sicché 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 senitica 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 demone, 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 *Doğmeng*, 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* presbiterale¹. 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 κερμαίνενα προσποιούμενο: εὐχαριστούν... ὡς δοκεῖν... το αἷμα τῆς ζωῆς* (sel. *Χάρις*) *σταῖ* *ἐν ἐκείνῳ τῷ ποτήριῳ διὰ τῆς ἐπιπέθεσεν; ἀνοῶ...*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 né l'origine né la portata³. Della *penitenza* null'altro sappiamo

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

² « Pingando (Marco, gnostico) di consacrare un calice misto con vino lo faceva prodigiosamente diventare 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 fugghevole 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 né concessioni né 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 prossimi⁴.

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 odierini di *battesimo*, *confermazione*, *eucaristia*, *penitenza*, *ordine*, *unzione*. Ma non c'illudiamo; i *concetti* corrispondenti sono lontanissimi da quello che, da Agostino in poi, s'intendea 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

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

⁴ *Dogmeng.* pag. 463.

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; o per quanto si ricorresse a dimostrare dal Vangelo il potere di rimettere i peccati, si rimase sempre così restii ad ammettere un vero *sacramentum absolutum* (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 o spirituale. Appunto per esprimere simbolicamente questi benefici effetti nacquerò gli altri sacramenti: quando Cipriano dichiara che « *neque enim spiritus sine aqua separatum operari potest, nec aqua sine spiritu* » per dedurne che « *nale 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 riconcedera 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 uzioni, 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 soprumana, 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 *θεογονία* ¹. E allora soltanto, quando si cominciò a riconoscere nell'acqua tale virtù santificatrice indipendente dall'opera preparatorie s'introdusse la pratica del battesimo dei fanciulli contro cui poco prima Tertulliano polemizzava acutamente: « *veniant, dum adolescent, dum quo veniant doceantur: fant Christiani dum Christum nosse poterint* » etc. ².

7. Riguardo all'Eucaristia è bene distinguere la dottrina teoretica 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 stabili: la pratica vi vedeva invece una partecipazione realistica, mate-

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

² *De bapt.* 18; *Doymeny.* 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 ondeggiano siffattamente tra la concezione spirituale e la realistica, tra l'etica e la fisica che non si possono più riconoscere neppure le scuola 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 colpa, etc., ma assai meno di remissione delle colpe. - Notevole la concezione dei padri antignostici, Giustino, Ireneo, Tertulliano stesso, i quali ritrovando nella Cena l'elemento terrestre (la 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 ricezione della carne nutrita dal 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 grasi, per quanto incompleta, di Dio e del mondo, e una forza spirituale di operare il bene: se v'erano delle *παράται ἀγαθά* erano pure avviate da una *μάθησις τῶν δογμάτων*¹.

Ma il popolo greco e orientale doveva ben presto, per la sua stessa natura trascurare e dimenticare la *μάθησις*; per fermarsi alla sola *πρωτοχρωσία*; 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 infuata, 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: *μάθησις τῶν δογμάτων καὶ πράξεων ἀγαθῶν*; — cfr. *Dogmeny.*, vol. II, pag. 413-414.

² *Dogmeny.*, 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 presente¹.

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 spenge ogni vitalità². 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 infilata, 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 incomprendibile 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 *Doctrina*, II, pag. 410-413 e *Wezen*, pag. 157 sq. (221 sq.).

³ *Ibid.* pag. 413 e 439 sqq.

πάντα ἕστα καὶ πάντα τὰ ἀθεράπευτα 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, ἀπέριγραπτον, sotto le quali parole si indicava una inespicabile nevrosi dell'anima che l'accesa fantasia orientale poteva intendere a sua posta fino a credere d'aver toccato la « caligine divina »⁴. 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 indeterminato⁵.

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 palpato 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, omne 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

⁴ Pag. 410-420, *Wezen*, 147 sq. (235).

⁵ Pag. 419 con la nota 4.

del IV secolo¹. Ed ugualmente già stabilita è ivi la concezione sacrificale dell'Eucaristia come olocausto propiziatorio: ora che si aveva un corpo da offrire, τὸ σῶμα προσέειν, dovevano indietreggiare assolutamente i concetti di sacrificio meramente commemorativo, espressi nelle formole gradualmente sviluppatasi di προσέειν τὸ σῶμα, e προσέειν τὰ μέλη τῶν αἰμάτων². Non si ha esempio d'un simile stravolgimento d'un'azione religiosa: ma nemmeno potrebbe trovarsene 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 plaçiti.

9. LA CHIESA LATINA non ha avuto il coraggio di respingere dalla sua *dottrina pubblica* 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 deviate anche maggiormente dal concetto vero, primitivo.

Tale elemento comincia con Tertulliano a prender piede: esso fa di Dio un severo *imperator-iuses* 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 precipit*): e noi dobbiamo osservarla sotto la duplice guida, della *ratio* e dell'*authoritas* che è la Chiesa. La trasgressione della legge porta seco l'*Vina Dei*, e nel *criminosus* il *reatus culpas* et *poenae* ostacolo insor-

¹ Cfr. la lunga dissertazione da pag. 424 a 430.

² Cfr. pag. 429 e 430.

montabile alla salute. Al reato deve quindi esser contrapposta la *satisfactio* per mezzo dei *merita*, i meriti cioè di Cristo, divino-umani per natura, che acquistano la prima giustificazione: e i meriti nostri, divino-umani per grazia in quanto dignificati dalla nostra condizione di cristiani che ne fanno dei titoli alla *mediatio* di Cristo e all'*intercessio* della Chiesa per cui acquistiamo le giustificazioni posteriori⁴.

È chiaro che queste idee, sviluppate specialmente nel *De opere et elemosynis* 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 Magno⁵. Quanto all'altro l'ultima sua perfezione, quella fonde 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'Agostino⁶. 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* »⁷. A questo proposito egli fonda una teoria generale interamente nuova

⁴ *Dogmeng.*, III, 14 sq.

⁵ *Dogmeng.*, III, p. 50, 2) pag. 293-299.

⁶ *Ibid.*, 144, 21.

⁷ *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 quanti 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, Apostolus audit: vos estis corpus Christi* » e per questa ragione essendo gli eretici fuori della Chiesa, che è questo vero corpo, e quindi madatti a incorporarvi spiritualmente i fedeli, vega 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 clauis baptismum* »⁴. Della penitenza accenna solo vagamente quando rivendica fortemente alla Chiesa la potestà di rimettere i peccati: « *Qui in Ecclesia remitti peccata non credens, continet tantum 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 *clauis* 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 irroscozese 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 casuistica 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. 289 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 τιμὸς ὁ ἕρως τοῦ σώματος, ἀλλ' αὐτὸ το σῶμα*¹, unito alla mania del miracoloso che nell'età carolingia trabocca, tutto forzò a piegare la mente dinanzi al concetto realistico². 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 eucaristico³. 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 neppur sognato potessero nascere, e a sistenare 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 confermazione 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 Hincemaro e Agobardo pongono ad un livello col battesimo e con l'Eucaristia⁴.

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 Pullen 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 Firenze⁵.

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

⁴ p. 485.

⁵ 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 *mediis res*, credo bene porre sotto gli occhi del lettore santificamente 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 (*εραριστος τῶ ζωῆ*).

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

c) fase *romana*: sviluppo del sistema penitenziario; concetto sacrificale-annunziativo dell'eucaristia (*εραριστος ζωῆς εμεταρτι*).

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

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

a) fase *pre-ogostiniana* = fase I c) romana;

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

È questa differenza misura appunto tutto l'immezzo 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, finché 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, perché 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 deplorevole 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 sfatto storico¹. 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 rovinosa l'opera di questi.

Fondandosi infatti su quelle conclusioni più arrischiaste 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 sacramentale²; insiste poi moltissimo sulla necessità che doveva ineluttabilmente spin-

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

² *Evang.* p. 189 ss. e specialmente *Autour*, p. 226 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 barbarici³; ammette quindi il fatto rivelato dall'H. che in questa materia il sentimento del volgo trascinasse la Chiesa alle sue definizioni⁴, e non ricusa nemmeno il valore politico-morale che il critico tedesco attribuisce all'istituto sacramentale⁵.

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 escatologico⁶.

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 costumi⁷.

Credo inutile estendermi a dimostrare che queste vade 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, n.

⁵ *Evang.* p. 188 n., p. 203 n.

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 dotmatico, non sarebbe certo applicabile qui, peichè 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 deduzione 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 distinguamo nel sacramento tre elementi: il suo valore od 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'Alenise 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 dapprincipio, e solo più tardi se ne sarebbe isolata. Recentemente anche il Newman 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

tonne espressamente e largamente conto nella discussione 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 Thesaur per rispondere in modo perentorio all'accusa di altri protestanti men dotti e men coscienziosi 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 scrupolosi, 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. Ottona 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, ecco 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 (*Dogmen.*, 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. Vittora, come nelle *Sententiae* di Gaudolfo di Bologna e di Ognibene parecchia decine d'anni

tonne espressamente e largamente conto nella discussione 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 Thesaur per rispondere in modo perentorio all'accusa di altri protestanti men dotti e men coscienziosi 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 scrupolosi, irrefutabili di cultori rigorosi di storia la colpiscono nelle sue parti più vitali: avrei voluto tenerne un più largo conto nell'esporre 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. Otona 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, ecco 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 (*Dogmen.*, 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. Vittora, come nelle *Sententiae* di Gaudolfo di Bologna e di Ognibene parecchia decine d'anni

avrei potuto inserire questa rettificata nel sistema dell'H. senza togliere ogni fondamento alla sua affermazione capitale che il numero settenario è nato da una arbitraria combinazione scolastica del sec. XIII?

Avrei similmente potuto far uso delle conclusioni del Batiffol circa la penitenza di cui mostra completo lo sviluppo esteriore sotto Leone Magno e provato il valore sacramentale dell'assoluzione sino ai tempi di Tertulliano, senza distruggere l'affermazione necessaria nel sistema dell'Harnack, che la penitenza non fu posta tra i sacramenti se non sotto Carlo Magno? E così dicesti dell'ordine sacro, dell'eucaristia, del matrimonio pei quali è illecito far discendere la concezione sacramentale rispettivamente sotto il II, III e IV secolo come mostrano prove irrecusabili d'ordine rigorosamente storiche⁴.

avanti. Questi risultati, dovuti in gran parte al DENIFLÉ (*Abbasards Sentenzen*) e al GIERTI (*Die Sentenzen Rolands*) uniti alla constatazione, cui si accenna nel testo, riguardo alle Omelie di S. Ottone mostrano già diffuso questa dottrina in Italia, in Francia e in Pomerania assai prima del 1148. Del resto un esame accurato della enumerazione stessa di S. Pier Damiani (+ 1072) e di Teodoro Studita (+ 826) studiata in relazione alle loro opere, conduce di nuovo felicemente allo stesso numero di sette. (Cfr. per questi PANCONI, *L'Eglise byzantine*, p. 330; e dell'altro *serm.* 69 con *Grutis*, c. 9).

⁴ Le accenniamo qui brevemente per l'importanza della cosa: Sul *battesimo* e su *Eucaristia* non può cadere dubbio che essi erano considerati come veri e propri sacramenti fin nella prima comunità cristiana; anche accettando tutte le più arrischiato conclusioni della critica biblica specialmente riguardo a *MATT.*, XXVII, 19, bastano a dimostrarlo gli atti e le epistole (i primi scritti del N. T. secondo la critica razionalista; cfr. *BATIFFOL*, *L'Enseignement de Jésus*, id.: *Études d'hist. et théol. positive*,

Per accettare qual'è la ricostruzione harnackiana, il lettore lo avrà già notato da sé, bisognerebbe travolgere assolutamente i dati della questione: certo se l'H. aspetta per riconoscere il valore sacramentale, una dichiarazione che faccia apparire il rito in questione come una «*Zauberische Handlung*», una stregoneria *in terminis*, non deve far meraviglia se deve scendere tanto nella storia per ritrovarla.

Puro, anche facendo risalire ai primi quattro o cinque secoli la chiusura dell'evoluzione numerica siamo ancora lontani dalla verificazione del dogma tridentino circa l'istituzione per *Christum*. Ma nuovi passi si possono e debbono certamente fare: abbiamo infatti una buona messe di argomenti scritturali e patristici di cui i teologi sanno trarre un ottimo partito. E se la nuova critica

² *ser.* pag. 58 sqq.). A questi poi concordano esattamente le testimonianze di Giustino, (I, *Apol.* 61, 66), Ireneo (*Adv. haer.* I, 17), Tertulliano (*de bapt.* 13; *Adv. Marc.* IV, 40); cioè quanto di più primitivo si abbia nella letteratura cristiana.

Per la *penitenza* lo studio della crisi noviziana sul principio del III secolo, è senza dubbio rivelazione convincentissima del suo valore sacramentale. (Cfr. *BATIFFOL*, *Origine de la pénitence*, in *Études*, ser. 1). Così pure quello dell'ordine è messo in chiaro dallo sviluppo preso dalla gerarchia ecclesiastica durante la lotta gnostica del II secolo. S. Clemente Romano, S. Ignazio, S. Ireneo, ne rendono esatta testimonianza: tutto l'epistolario di S. Cipriano poi n'è una continua dimostrazione. (Cfr. *BROWN*, *La costituzione della Chiesa fino all'anno 275*, trad. ital. Firenze 1905; Duchesne, *Origines du culte chrétien*).

Sul *matrimonio* abbiamo non disprezzabili testimonianze già nell'ep. di S. Ignazio a Policarpo (v. 2) la quale, anche per i razionalisti risale sempre alla seconda metà del secondo secolo; in Tertulliano (*ad uxorem* II, 9) Clemente d' Aless. (*Strom.* III, 10); con Agostino poi il simbolismo

dove rispettarli, la dottrina tradizionale può avere in essi una valida difesa.

Oribens in tale dura questione dobbiamo ben distinguere critica da critica. V'è infatti una critica che si appoggia sopra documenti oggettivi, e argomenti innegabili, pienamente indipendenti dalla mentalità dello storico, come sono il confronto dei codici, l'analisi comparata, la quale può talora arrivare a conclusioni certe o almeno tali da rendere insostenibile l'affermazione opposta. A questa che è la vera, leale, dobbiamo lealmente cedere, attribuendo per es.: un valore molto limitato alle opere di Dionigi Areopagita. Ma ve n'è un'altra che si fonda su una concezione a priori dell'indole puramente naturale della religione, che viene considerata come un necessario, inconscio, e graduale sviluppo dall'attività soggettiva, all'in-

strumentale del matrimonio è altrettanto sicuro (*De bono cont.* 21, 32; in Ioan. ix, 2) e l'evoluzione posteriore è soltanto dottrinale. - Anche più splendido risultato su la conferma s'apporta la dissertazione del Dölger (*Das Sakrament der Einnag.* 1900) mentre dimostra chiaramente su la base di documenti patrietici e liturgici antichissimi di recente scoperti: (*Testamentum B. N. I. C. Constitutiones aegyptiae, Canonex Hippolyti*) che non è punto necessario vederla inclusa nel battesimo cui era congiunta in pratica, ma come rito distinto, fin dai tempi apostolici (p. 42), mentre la distinzione pratica non si sarebbe fatta più tardi del III secolo.

Infine su l'estrema unzione, abbiamo testi liturgici ben antichi, come l'*Euchologion Serapionis* (ed. Funk) (meraviglioso complemento dei *Act. Canonex Hippolyti* a. 190-204) che ne descrive minutamente il rito nel quarto secolo stesso, senza contare il passo (avvero un po' debole) segnalato dal Kern in S. Gio. Crisostomo.

Ognun vede, con un facile raffronto alle sistemi già data del sistema Harnackiano (pag. 34) quanto ne siano distanti queste conclusioni della vera critica.

fuori di ogni rivelazione, e questa, da cattolici sinceri dobbiamo disprezzarla apertamente e francamente. Nessuno infatti può obbligarci ad ammettere come assioma o come postulato la negazione assoluta di quella rivelazione che è base della fede nostra e di quella di 20 secoli che ci han preceduto.

Così finché questa critica per privarci del veretto « Andate e battezzate in nome del Padre del Figliuolo e dello Spirito Santo » si fa forte dell'argomento che una tale concezione trinitaria non poteva essere prima del terzo secolo, abbiamo pienissimo diritto di rigettare e anche decidere questo *telum sine ictu* degli avversari.

Ora, noi abbiamo udito fin da principio, e ognuno può del resto vederlo nelle opere dell'II, e che la prima ragione per dubitare dell'autenticità dei *passi sacramentari* è che essi suppongono il dogma a un punto troppo sviluppato, ossia ch'essi contraddicono espressamente alla tesi che i razionalisti vogliono dimostrare, quanto a codici, a testimonianze, a tutto l'*apparatus* oggettivo, *nihil obstat*. - Non ne abbiamo abbastanza per conservare pienamente i nostri diritti e proseguire a servirvi in genere di quei testi scritturali patrietici come s'è fatto fin qui?

E quel che vale per la critica vale anche per l'esegesi, mi duote dirlo, ma se si togliesse dal sistema del Loisy l'opinione pregiudicata che Gesù, (distinto nella sua virtù mortale in un modo inconcepibile dal *Christus Dei* il Cristo della fede, che il L. confessò Dio) non è apparso se non come povero illuso il quale, pur rinunciando ai suoi sogni messianici quando il precipitare degli eventi lo rendeva necessario, non sapeva rinunciare al-

l'idea vaga d'una *parousia* gloriosa¹, che cosa resterebbe di tutto il suo sistema? - Dunque finché queste tesi pregiudicate non saranno dimostrate rigorosamente, e siam sicuri che non accadrà sì presto, nè critici nè esegueti potranno opporre alcunchè di valido contro la dimostrazione teologica del dogma sacramentario.

Assicurata questa conclusione, il mio compito sarebbe finito, e dovrei cedere la parola a qualsiasi ben ddotto trattato di teologia, (o al dotto scrittore della Civiltà Cattolica che nella sua confutazione della Nuova Apologia ha saputo riportare in forma facile i capi precipui), che ammesso il valore dei passi e dell'interpretazione tradizionale, riuscirebbe a provare ineluttabilmente, l'istituzione immediata e completa per Cristo della parte maggiore e più importante dei sacramenti.

Io non ho quindi, pel mio scopo determinato, che aggiungere poche note le quali se non m'inganno distruggono pienamente quanto ancora potrebbe restare del metodo o delle conclusioni particolari dell'Harnack. - Le basi del suo sistema possono ridursi a queste.

Anzitutto un'idea assolutamente erronea di quel che costituisca un sacramento: egli ritiene nientemeno che occorra un'esclusione assoluta delle disposizioni del soggetto ricevente, dall'efficacia del rito questa che è la vieta calunnia dei protestanti circa *lex opere operato*, non dovrebbe omai esser più ritenuta da un avversario serio: e l'H. ne fa invece un fondamento di tutta la sua teoria.

In secondo luogo un valore eccessivo dato ad

¹ Cfr. specialmente *Autour* pag. 111, sqq.

analogie e coincidenze storiche, solo apparenti: così per es.: ritiene che la presenza reale eucaristica coincida con la controversia circa la Verginità di Maria *in partu* dilatata nel secolo. A dir vero l'H.: mostra un'abilità somma nello scegliere bene il momento storico delle sue apparizioni, e questo contribuisce fortemente a rendere specioso il suo sistema: ma non è che una vana parvenza: Ognun sa infatti che tali deduzioni non possono dare che un grado minimo di probabilità, la quale, in un argomento grave come è questo, non potrebbe in alcun modo imporsi alla tradizione e alla fede, quindi vacillerebbe da sè anche se non lo colpissero prove di fatto fortissime. - S'immagini ora che cosa potrà valere quando testimonianze esplicite lo contraddicono: il Loisy fa bene osservare che una montagna di ben condotti sillogismi non val nulla contro un granello di realtà¹: contro il minimo fatto certo: qui invece non si fa che contrapporre un monte di forse, di *si potrebbe dire*, è *espresso* che ecc. a testimonianze sicure, come è per es. nel caso citato dell'eucaristia quella di Ignazio sui doceti e s'astengono dall'Euc. perchè non credono, che l'Eucaristia sia la *σάρξ παρθένου* del Signore, testo che l'H.: si trova costretto a travolgere accettando questo *colmo* esegetico per fortuna non suo: non credono che nell'Eucaristia si ricova la fede alla carne che ha patito « den Glaub an die *σάρξ παρθένου* ».

Terza base: una selezione arbitraria dei passi scritturali e patristici: basti dire che l'H. non ha una parola per il racconto quadruplice del-

¹ *Autour* p. 114.

l'ultima cena, nè pel passo di Giacomo circa l'estrema unzione; e similmente non prende quasi mai in considerazione i passi dei Padri che i nostri teologi pongono a base della dimostrazione sacramentaria, per es.: della testimonianza sicura di Agostino riguardo al matrimonio. - Quando lo fa se n'esce assai facilmente facendo valere i famosi tre canoni che ascoltiamo in principio; mentre viceversa, quanto a quelli ch'egli oppone alla nostra tesi, non ne tiene mai conto. Non posso certo qui estendermi più largamente nel rettificare le infinite citazioni ch'egli sparge con una profusione meravigliosa, staccandole però scrupolosamente dal contesto, ma è bene credo, il momento di augurarsi che un tal rigoroso esame, che ho sperimentato più volte per mio conto più laborioso che difficile, venga a dare il vero valore a quella messe apparentemente sì ricca cui attingono a man salva i nemici del dogma cristiano.

Eccone frattanto qualche saggio come cade sott'occhio: A pag. 78, n. 2, « Non si può provare direttamente che Gesù abbia istituito il battesimo: perchè Matt. 28, 19 non è parola del Signore. Ragioni: 1) che Cristo resuscitato abbia tenuto discorsi e dato precetti appartiene solo a una tradizione posteriore; Paolo non ne sa nulla; seconda la formula trinitaria è un assurdo in bocca a Gesù, e negli stessi tempi apostolici non ebbe mai il valore che avrebbe avuto se fosse stata pronunciata da Gesù) ». Oltre a ciò Paolo non sa altro

¹ Non sarà forse inutile ricordare qui in contrario un passo, forse trascurato più che non si meriti, di Ireneo (s. 180), il quale parlando di Simon Magò attesta che questi si faceva credere Dio, sì da essere apparso ai giudici

se non che i pagani entrando nella cristianità devono ricevere il battesimo, e *assai verosimilmente* anche ai tempi di Paolo tutti i cristiani dovevano essere battezzati dai giudei: *Si può forse ritenere* che in seguito al giudizio dato da Gesù di Giovanni Battista e del suo battesimo, la prassi del battesimo sia stata conservata, anche dopo che il Battista fu tolto dal mondo » cfr. pure p. 62, n. 2. Il lettore scorgerà da sè le affermazioni gratuite: ma egli aveva diritto di sentire dal Harnack almeno accennare la radicale differenza tra il *baptismus Iesus* e il *baptismus Ioannis* attestata con tanta forza in Marc. 1, 8; in Matt. xxi, 25; Luc. xx, 4; Act. xix, 3; Act. ii, 38, viii, 12, x, 48, xix 5; I Cor. vi, 11; Act. xxii, 16, perchè per es. i discepoli si credevano obbligati a dare il primo a chi aveva ricevuto il secondo Act. xix, 5. A - p. 201, n. unica: « Che Giustino intenda come oggetto del *τοιαύτ* il corpo di Cristo, e con ciò abbia in mente il sacrificio di questo corpo (I, 66) è un malinteso: l'atto sacrificale dell'eucaristia in sè, anche per Giustino non è che nel *εὐχαριστῶν τοιαύτ* per cui il *ζωοῦν ζῆτος*; diviene *ζῆτος τῆς εὐχαριστίας*. Il sacrificio eucaristico, in quanto si distingue dal sacrificio dell'eolimosina, non è che un sacrificio di preghiera; l'atto sacrificale del Cristiano anche qui non è

come Figlio, ai Samaritani come Padre, alle genti come Spirito Santo. (Ado. hoer. xxii, 2). Questo è un fatto, non una citazione, e credo che i razionalisti si troverebbero un po' imbaracciati a dimostrarlo un'invenzione del santo vescovo. Ma se quello che dice Ir. di Simona è vero, se cioè realmente Simona si specchiava per una incarnazione nabelliana della Trinità, non so come si possa fare apparire post-apostolica una dottrina che, vivi ancora gli apostoli, veniva già sì abilmente sfruttata.

che un atto di preghiera » cfr. Apol. I, 13, 65-67; Dial. 28, 29, 41, 70, 116, 118. - Eppure a chi legge i luoghi citati di Giustino appare il contrario; questi insegna chiaramente l'identità meravigliosa del pane, con la carne assunta dal Logos: « come Gesù Cristo il Verbo di Dio incarnato, nostro Salvatore, assunse carne e sangue per salvarci, così ci s'insegna che il suo nutrimento eucaristico, per la parola della preghiera, non è che la carne e il sangue del medesimo Gesù incarnato » Apol. I, 66: e certo questo passo non si concilia con le citate parole dell'Harnack meglio del tratto di Ignazio già ricordato. - « Si deve qui - risponde l'H. - riconoscere l'infusso del miracolo esposto nei misteri greci » anzi (pag. 199) « dopo che i giudeo-cristiani concepirono il battesimo e l'eucaristia a mo' dei misteri, naturalmente torna loro in mente il parallelo con questi. Ciò comincia con Giustino; cfr. Tertull. de bapt. 5 ». - L'espressione equivoca parrebbe dovesse far sospettare che i cristiani riconoscano questo infusso; al contrario nei luoghi citati essi impugnano aspramente i pagani e gli eretici perchè imitano i riti cristiani: cfr. *de praescr.* 40. - Insidiose del pari sono le due citazioni da Erma (pag. 403, n. 2) per l'origine della penitenza (« manifestata a lui da un'espresa rivelazione ed ordinata alla riconciliazione escatologica » v. s. pag. 21; il che non si riferisce al fatto della penitenza ma a tutta l'indole delle visioni di Erma secondo l'Harnack) e l'altra da Tertulliano p. 434 contro il battesimo dei fanciulli e il peccato originale insieme (cfr. sopra pag. 23), bastando raffrontarla al cap. 12 seg. ove afferma chiaramente « *nemini sine baptismo competere salutem* ».

Infine, e questo è decisivo, egli non considera mai le diverse circostanze e gli scopi che gli autori, di cui cita le testimonianze avevano nel darla. Ecco ora alcune delle conseguenze che ne derivano: egli deduce un argomento sicuro, contro la dottrina odierna (e il L. ne concede il valore) dal fatto che nessuno dei padri, fino al XII secolo dice egli, (fino all'XI possiamo concedere) dà mai nettamente il numero settenario dei sacramenti; e che essi attribuiscono tal nome a riti che certo non lo sono, lo negano a quelli cui oggi lo diamo; e per ultimo, parlando di alcuni sacramenti, ne danno un'interpretazione del tutto diversa dalla nostra: p. es. Agostino per spiegare come l'Eucaristia sia corpo di Cristo ricorre al passo di Paolo *Apostolus audi; vos estis corpus Christi*.

Orbene tutte queste argomentazioni dell'H. che il Loisy sottoscrive pienamente, sono tutte fondate su uno sbaglio fatale di prospettiva; essi giudicano dei sacramenti da un punto di vista che non è nato se non tardi: confondono, in altre parole, l'evoluzione della dottrina, scientifica-scritta evoluzione storicamente certa, ma sempre estrinseca, con l'evoluzione intrinseca, essenziale, dei sacramenti.

La prima evoluzione certo vi fu, se ne chiuse la prima fase, la più importante appunto, con la sistemazione scolastica, e la fondazione di una dottrina *de sacramentis in genere*. - Anteriormente una tale sistemazione non ci fu e non era forse nemmeno possibile. - Infatti lo scopo dei Padri nello scrivere era pratico quando non era apologetico: quindi allora solo essi avrebbero dovuto parlare complessivamente dei sacramenti

quando una tale istituzione generale fosse stata necessaria nell'uno o nell'altro senso: invece nessun dei due lo richiedeva.

Anzitutto non v'era la necessità continua e generale di averli tutti nell'uso: alcuni infatti, per sé, si escludevano a vicenda da uno stesso soggetto p. es. il matrimonio e l'ordine: altri non dovevano amministrarsi che una volta sola come il battesimo, la confermazione, l'ordine; o in circostanze rarissime della vita come il matrimonio e l'estrema unzione; altri potevano non esser mai in uso per tutta l'intera vita, come la penitenza, non essendo ancora entrato l'uso di confessare i veniali, e forse la stessa cerchia dei mortali non ben determinata; in genere poi tutti sono sì profondamente diversi l'uno dall'altro da non potersi spontaneamente raccogliere sotto uno stesso titolo e sotto una stessa analisi: p. es. il battesimo poteva forse esser più facilmente unito con la lavanda dei piedi, che con l'eucaristia o il matrimonio, e difficilmente si sarebbe potuto determinare di quest'ultimo come della penitenza la materia e la forma ch'era invece evidente negli altri due.

Né a vincere una tale difficoltà di trattazione e una tale mancanza di necessità pratica generale, supplì la necessità della difesa perchè ben pochi singolarmente, e mai tutti insieme, vennero attaccati da errori ereticali: quelli che lo furono, sono anche stati quelli di cui più presto viene testimoniato il valore sacramentale per es. il battesimo, l'ordine, la penitenza.

Ora finchè questa trattazione generale non fu necessaria e quindi non fu fatta, la definizione chiara e il concetto preciso, tecnico della parola

sacramentum non poteva in alcun modo aversi: che meraviglia dunque se altri riti poterono avere tal nome ed essere annoverati con veri sacramenti coi quali offrivano una certa analogia per es. le varie professioni monastiche, le consacrazioni regali con l'ordine; le esequie funebri con l'estrema unzione, la lavanda dei piedi col battesimo etc.? - e quindi il numero dei sacramenti manifestasse una continua indecisione apparente?

Tanto più che non sempre i Padri considerano il rito sacramentale proprio nel suo valore di *signum efficax gratiae*; spesso invece è per essi argomento e dimostrazione parentetica, od ha un valore indipendente da quello sacramentale p. es. il matrimonio. - Questa osservazione mi sembra preziosa e deve darci assoluta ragione di molte difficoltà che all'esame troppo superficiale dei nostri avversari sembrano insormontabili. - Si prenda p. es. il famoso passo di Agostino: *Corpus Christi si vis intelligere, apostolum audi: vos estis corpus Christi*: enunciato così, è crudissimo e pare dar peso all'errore dei protestanti. Ma si consideri che esso si trova in un'omelia diretta al popolo, in cui Agostino cerca tutte quelle applicazioni morali e parentetiche le quali possono servirgli ad accendere nel cuore degli uditori la carità, l'amore della concordia e della pace in una chiesa lacerata dalle funeste scissioni donatiste: non pare allora naturale ch'egli parlando dell'eucaristia, lasciando un momento da parte, il dogma della presenza reale, (su cui del resto si fonda necessariamente la sua analogia) si riferisca al detto dell'apostolo pel quale l'eucaristia è un pegno di unione e di pace ha quanti ne partecipino, incorporandosi tutti nel medesimo

corpo? - Non era forse perfettamente vero quanto egli e l'apostolo dicevano? Senza dubbio, ed era insieme più efficace ed opportuno nel momento; orbene perchè accentuare questa verità deve equivalere alla negazione di un'altra, cui non è punto contraria, e che egli stesso aveva ormai già accennata e dichiarata fortemente in mille altri passi che l'H. s'intende, non degna di uno sguardo?

Ecco dunque anche spiegato perchè talora i Padri parlando di un rito sacramentale non lo considerino precisamente come sacramento: certo a noi questa trascuranza fa senso: ma la nostra impressione non deve vincere la verità: noi siamo avvezzi da un lungo uso teologico che mancava ai padri, a non vedere nel sacramento altro che il sacramento stesso, mentre i Padri nella loro pratica eloquenza vi scorgevano una serie quasi infinita di applicazioni del tutto diverse, e sovente, assai più importanti al loro fine che il valore d'una dottrina dogmatica che tutti ammettevano: nessuna meraviglia quindi che essi preferissero accennare a quelle anche tacendo di questa: a noi basterà perciò rimettere le loro parole nelle condizioni in cui furon dette, e la verità apparirà chiarissima. Non mi perito affermare che almeno due terzi delle prove harnackiane perdono ogni valore raffrontate a questo criterio.

L'indecisione dunque della dottrina patristica, che non dobbiamo esitare a riconoscere sovente incompleta nell'argomento che ci occupa, esiste ma ha le sue ragioni, ed è colpa od errore pregiudiziale dell'H. non averle considerate. Ma maggiore assai è l'errore ch'egli commette quando converte questa indecisione dottrinale estrinseca

alla cosa in una indecisione, e quindi in una evoluzione della cosa medesima deducendo che i sette sceramenti non sono mai esistiti come tali per ben XII secoli cristiani. Contro questa illogica deduzione sta ferma e incrollabilmente sicura la tradizione e la prassi ecclesiastica.

Che una tradizione simile riguardo al culto sia esistita fin dal termine del primo secolo l'H. medesimo non può nè sa negarlo, tanti, e così continui casi diversi e universali sono i documenti accennati a διατάξεις, νόμοι, κανόνες; εκκλησιαστικοὶ δὲ τῶν ἀποστόλων; troppo esplicite testimonianze attestano che *nulla sicut quae universa tenet ecclesia, et ob hoc ab apostolis praecepta bene creduntur, quamquam scripta non aperiuntur; nulla quae non inveniuntur in litteris apostolorum neque in conciliis posteriorum, neque in scriptis maiorum, et tamen quia per universam custodiuntur ecclesiam, non nisi ab ipsis apostolis tradita et commendata creduntur*. L'H. vuol congetturare che questa opinione della παραδοσις; ἑρμηνεία; tanto incomoda ai Protestanti sia nata presso gli gnostici, presso coloro cioè che avevano sommo interesse di gabbellare come apostoliche tutte le loro invenzioni estranee al primo cristianesimo; ma non sa trarsi d'impaccio quando gli si mostrano assai prima degli gnostici le parole autentiche e chiare di S. Paolo: *Itaque fratres, et tenete traditiones vestras quas didicistis sive per epistolas sive per sermonem*.

Orbena questa tradizione sicura, di cui l'H. sebbene non possa negarla non tiene però quasi conto, è per noi la migliore garanzia della prassi, perpetuamente esistita nella chiesa, del sette sa-

eramenti: per noi dico, come per gli antichissimi padri: noi sappiamo infatti che quando ad essi sorgevano dubbi nell'amministrazione del culto divino, essi ricorrevano continuamente con ferma fiducia a questa pratica tradizione come a sicura e primitiva sorgente. Così fra tanti altri Basilio, Nazianzeno, Cipriano, come potrei provar: con ogni specie di testimonianze; mirabile tra le altre per solida chiarezza di Fulgenzio, il quale per decidere della validità del battesimo in caso di intenzione solo interpretativa risponde chiaramente: « *dandum, quia sic agere consuevit Ecclesia; sic autem non consueveret si in vacuum ageret. Apostolus est qui testatur Ecclesiam esse columnam et fundamentum veritatis, si igitur quid esset in mysteriis ubi Ecclesia falleretur, ergo iam non esset columna et firmamentum veritatis. Quidquid in Ecclesia firma veritate datur, firma etiam veritate recipitur* » Ep. XII, c. 10.

Ed ecco subito una eloquente riprova storica anch'essa si intende trascurata dall'H., di questa continuità mirabile di dottrina e di pensieri che fin dai primi secoli, sebbene non chiaramente espressa in testimoni, si manifesta occultamente ma esuberante di vita in tutta la società cristiana. Il punto stesso dove il sistema H. sempre debole nel complesso, diventa da sé cedevole sino allo sfasciamento serve a rivelarcelo ed è la fine che fa veramente dire di tutta la sua evoluzione: *explicat infelictier*.

Ri difatti quando il nostro avversario è giunto al termine della sua storia in ambedue le chiese, quasi abbagliato dallo splendore della dichiarazione solenne, che si sprigiona per lui improvvisa, fa come il cieco che cerca a tentoni, senza trovarlo, un punto d'appoggio.

Del sorgere del numero settenario nella chiesa greca non dice sillaba¹: quanto alla latina nel secolo XII cerca di ritrovarlo in una combinazione illogica, irragionevole di due viste arbitrarie di scuola.

Illogico, irragionevole, arbitrario è solo il suo processo di voler chiudere gli occhi alla luce vivissima d'un fatto innegabile: che cioè le due chiese non solo, ma fin quelle che nei primi cinque secoli, ci separarono dal ceppo cattolico, come ad es. la monofisita, e che tuttora sussistono, hanno, senza saperne assegnare il principio, la stessa dottrina che noi su questo argomento.

Ci dica l'H.: le chiese greche separate fin dal IV secolo, non sono semplicemente, come egli le dice religioni d'amuleti e di feticci: in

¹ Non ho certo da correggere questa affermazione perchè nell'alt. ediz. dell'opera sua, l'Harnack aggiunge: « La chiesa greca ha ora anch'essa il numero settenario: ciò indica che in seguito essa si è confermata alla latina » e niente altro. Chi ha studiato un po' la storia della chiesa bizantina, storia delle più esose e irrazionali ostilità contro la Chiesa « papista », saprà ben dire se dopo il sec. XVI in cui il Lombardo inventò il numero settenario, secondo H., una tale intesa sia stata possibile. Così pure nella stessa ult. ediz. l'Harnack ha in nota queste semplici parole, « L'asserzione che Ottone di Bamberg abbia già affermato il numero settenario è falsa ». Ciò è certo troppo poco: era a dimostrare anche esser falso che verso il 1150 Harbord abbia scritto un *Dialogus de Ottone Bambergensi*, inserendovi l'omelia suddetta. Assai più facilmente il Kattenbusch, razionalista anch'egli riconosce il dovuto valore al detto testo, e lo nega alla stessa teoria dello Steitz, riprodotta ed esagerata dall'Harnack, concludendo essere assolutamente enigmatica alla critica (leggi razionalista) l'origine del numero settenario (Cfr. KATTENBUSCH art. *Sacrament* nella « Realencyclop. del Herzog-Hauck » vol. XVII, Lipsia, 1906).

mezzo all'opera deleteria d'uno spirito che vuol farsi indipendente dal ceppo vitale, in mezzo al bizantinismo nel peggiore senso della parola, si conserva pura intemeratamente fulgidissima la dottrina dei sette sacramenti.

È questo è un fatto capitale: quando in tre, quattro codici distanti per lungo spazio di tempo e di luogo, fra loro riferentesi a uno stesso soggetto, si trova tra mille differenze e alterazioni un tratto assolutamente identico, non posso (l'H. insegna in proposito) attribuirlo alla casuale coincidenza del capriccio degli amanuensi ma lo debbo riconoscere da una fonte primigenia, sicura. Or bene il fatto è perfettamente identico: in tutte le chiese cristiane all'infuori del protestantesimo, è insegnamento comune che Cristo istituì i sette sacramenti, come segni e cause di grazia; i Protestanti, delusi fino *ab initio*, nei loro tentativi di far con le chiese separate causa comune contro di noi, (ed è forse l'amarrezza di questa delusione che si ripercuote per una specie d'atavismo nell'esagerata e odiosa descrizione che l'H. fa di queste chiese) lo sanno anche meglio di noi: dunque non è lecito attribuire questo fondo comune a una capricciosa evoluzione terminante con una fortuita coincidenza, non è lecito attribuirlo a ignorati e ignoranti amanuensi storpiani a loro posta la dottrina scritta da Cristo ma dobbiamo riconoscerlo sicuramente dallo stesso originale archetipo delineato dal dito di Dio autore e consumatore della nostra fede.

Ed ora, giudichino i lettori se questa fede nostra, se la Chiesa cattolica debbano o possano subire l'imposizione di queste nuove teorie: quando anche ogni altro argomento mancasse, lo stato stesso precario e provvisorio che tutti debbono riconoscere all'artificiosa ricostruzione harnackiana, sarebbe sufficiente ragione di non farla prevalere a un dogma sì profondamente radicato nell'età cristiana. Invece, e spero averlo dimostrato, essa vacilla da ogni parte e rivela anche alla povera analisi che abbiamo potuto farne noi, errori sostanziali nel metodo e nelle conclusioni.

Per questo lato - mi si dirà forse eccessivamente tradizionalista; pure non mi perito a dirlo, poichè è vero - la giudico men solida di qualunque ricostruzione fatta dai nostri teologi, poichè, come abbiamo visto anche gli elementi della dimostrazione tradizionale bastano a demolirla e l'H. stesso non tenendone il conto dovuto, mostra di sentirne la forza. Certo non possiamo negarle una speciosità apparente, riconosciamo che averla costruita rivela nell'autore un ingegno e una scienza non comune, rispettabile.

Ma anche questi due punti servono a maggiormente condannarla: che vale anzitutto il falso brillante esteriore dinanzi alla divina verità, alla santa e salutare efficacia di grandezza di cui fu fonte reale nei secoli cristiani il dogma sacramentario e particolarmente l'eucaristico, che si tenta rovesciare e distruggere?

E d'altra parte, se un uomo di sì gran forza intellettiva, e di sì vasta erudizione qual'è l'II, non ha saputo opporre a questo dogma che un sistema fondato su artificiose analogie e su deduzioni arbitrarie, le quali si son pur rivelate allo sguardo sì debole che ho potuto darvi io medesimo, è anche questo, credo, un segno certo che la dottrina da lui impugnata è ben sicura da ogni altezza di forza umana che l'attacchi, da ogni deficienza di virtù scientifica che la difenda; che è quindi veracemente e sicuramente dottrina divina, come è divina la forza dello Spirito che da XX secoli aleggia ed aleggia sino alla fine sulla Chiesa di Cristo difendendo la verità rivelata contro gli sforzi deleteri, ma sempre vani, dell'errore.



APPENDICE.

I misteri pagani e i sacramenti.

All'infuori della teoria harnackiana già esaminata, la critica razionalista in genere non ha opposto alcunchè di solido alla dottrina tradizionale cattolica, e anche gli odierni scrittori di storia del dogma in quel campo, come il Loofs, il Seeberg ecc., non fanno che riassumerne e adottarne i dati principali.

Però come largo sviluppo di un punto che l'Harnack aveva appena sfiorato (cfr. p. 433, not. 2; 195 ss.) si è rinnovata e si è fatta gigante la questione gravissima del rapporto tra i sacramenti cristiani e i misteri pagani. Tale problema in realtà era stato già posto nel secolo XVII dal protestante ginevrino Isacco Casaubon nelle sue *Exercitationes XVI ad Baronii Prolegomena* (1655) p. 478 sq., il quale, notando analogie di vocabolario, di usi e di istituzioni, concludeva che molti dei riti pagani erano stati adottati e imitati dai cristiani (catecumenato, sistema penitenziale, ufficio notturno, *missa fidelium*, battesimo, cena ecc.) i quali se n'erano serviti presso a poco nello stesso modo con cui S. Paolo s'era servito dall'«*ignoro deo*» veduto all'Areopago, per costruirvi sopra una teoria della religione accettabile ai pagani che lo

E d'altra parte, se un uomo di sì gran forza intellettuale, e di sì vasta erudizione qual'è l'II, non ha saputo opporre a questo dogma che un sistema fondato su artificiose analogie e su deduzioni arbitrarie, le quali si son pur rivelate allo sguardo sì debole che ho potuto darvi io medesimo, è anche questo, credo, un segno certo che la dottrina da lui impugnata è ben sicura da ogni altezza di forza umana che l'attacchi, da ogni deficienza di virtù scientifica che la difenda; che è quindi veracemente e sicuramente dottrina divina, come è divina la forza dello Spirito che da XX secoli aleggia ed aleggia sino alla fine sulla Chiesa di Cristo difendendo la verità rivelata contro gli sforzi deleteri, ma sempre vani, dell'errore.



APPENDICE.

I misteri pagani e i sacramenti.

All'infuori della teoria harnackiana già esaminata, la critica razionalista in genere non ha opposto alcunchè di solido alla dottrina tradizionale cattolica, e anche gli odierni scrittori di storia del dogma in quel campo, come il Loofs, il Seeberg ecc., non fanno che riassumerne e adottarne i dati principali.

Però come largo sviluppo di un punto che l'Harnack aveva appena sfiorato (cfr. p. 433, not. 2; 195 ss.) si è rinnovata e si è fatta gigante la questione gravissima del rapporto tra i sacramenti cristiani e i misteri pagani. Tale problema in realtà era stato già posto nel secolo XVII dal protestante ginevrino Isacco Casaubon nelle sue *Exercitationes XVI ad Baronii Prolegomena* (1655) p. 478 sq., il quale, notando analogie di vocabolario, di usi e di istituzioni, concludeva che molti dei riti pagani erano stati adottati e imitati dai cristiani (catecumenato, sistema penitenziale, ufficio notturno, *missa fidelium*, battesimo, cena ecc.) i quali se n'erano serviti presso a poco nello stesso modo con cui S. Paolo s'era servito dall'«*ignoro deo*» veduto all'Areopago, per costruirvi sopra una teoria della religione accettabile ai pagani che lo

ascoltavano. Tutta la successiva illustrazione della tesi, attraverso le opere del Dallaeus, Tenzel, Mosheim, Stark, s'era ridotta a trovare nuovi elementi d'analogia, specialmente nella disciplina dell'arcano, sicchè anche l'Anrich, uno dei più dotti difensori di questa teoria, deve affermare che all'infuori di una più precisa sistemazione di dettagli e d'una più larga documentazione, anche oggi il punto di vista del Casanbon rimane oltrepassato di poco¹. Quando però l'Harnack, nella sua storia dei dogmi, tentò ricostruire largamente il processo di « ellenizzazione » del cristianesimo, la vecchia tesi ritornò a galla e si dedicarono con vigore a farla trionfare, specialmente l'Hatch, (1892), l'Aurich (1894), il Wobbermin (1896), il Chetam (1897), il Grill e il Dieterich (1903), il Goblet d'Alviella (1904)². Una confutazione sistematica, a quanto sappiamo, non è stata fatta ancora da alcuno.

Il problema.

È noto che la religione ufficiale di Roma e d'Atene non era l'unico culto dei sudditi: come innanzi alla costituzione di questa, così all'infuori e a lato del culto pubblico già costituito, sorgeva una lunga e svariata serie di culti privati la cui origine si perde nelle prime manifestazioni della

¹ Cf. Anrich, *Das antike Mysterienwesen* etc., introd.
² Hatch, *Christianity and Paganism*; - Anrich, o. c.;
 Wobbermin, *Zur Frage der Beeinflussung der Mystik*
 etc.; - Chetam, *Christentum u. Griechentum*; -
 Grill, *Das persische Mysterienwesen*; - Dieterich, *Eine Mittheilung ertauert*; Goblet d'A., *Eleusinia*, cap. ult.

storia¹. - Non pare dubbio ch'essi avessero in principio uno spiccato carattere domestico, anzi non trova ormai più oppositori l'opinione che essi non fossero se non il culto degli eroi protostipiti d'una determinata razza; e la stessa organizzazione esterna del culto medesimo, affidata a una stirpe privilegiata, che doveva propagarsi ad ogni costo, anche con l'adozione², ne è una prova evidente; ma nel corso dei secoli il contenuto interno dei vari culti dovette subire profonde modificazioni, nell'intento di una assimilazione e unificazione in un tipo determinato da cui sorse poi il *mistero*.

Noi non abbiamo qui a tracciarne la storia complicatissima e oscura per le molte lacune che offrono le cognizioni attuali su argomenti avvolti di proposito dai loro testimoni nel più profondo segreto. Basterà appona accennare alla duplice fase che quei culti subirono prima e dopo l'influenza di quell'ondata di misticismo vago ed incerto che nell'epoca imperiale si dilagò come una marea dalle religioni orientali, specialmente dalla persiana ed egizia, nel campo dei culti greco-romano. Nell'epoca imperiale, quando la trasformazione era compiuta, si contavano almeno cinque grandi classi di tali culti: i misteri Orfici (di Demetra-Ecate), gli Eleusini, quelli di Dionisio-Sabazio, di Iside e Serapide, e infine quelli di Mitra. Nel loro contenuto religioso tutti questi vari gruppi appaiono una manifestazione dell'aspirazione alla salute, alla liberazione morale, che in quel tempo sembra trascinarsi e vincere tutti gli animi. Il pensiero

¹ FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique* (ed. 1879) p. 146 ss.

² Cf. I. MARTHA, *Des sacerdoxes athéniens*, Paris, Thorin 1882, pag. 12, 14 sqq.

fondamentale che li domina è che all'uomo è possibile e necessaria una vita felice in e con la divinità, al di là di tutte le cose umane e mondane; per ottenerla bisogna *purificarsi* da quanto è terreno, bisogna separarsi dal resto degli uomini ed entrare in una casta privilegiata che conosce e possiede le vie di mettersi in rapporto con la divinità, di rendersela benevola compagna e assistitrice nel duro viaggio, e nel giudizio che lo termina, simboleggiato per una scala indeterminata di prove e d'esercizi più o meno spirituali.

Nella attuazione concreta di questo pensiero fondamentale tutti i vari culti o misteri convergono in un disegno comune. Il tipo è ancora l'antico *θιασος*; familiare, un'aggregazione di adepti che si riuniscono in determinati luoghi, per lo più di notte, a celebrare dei riti particolari e segreti, sotto la presidenza d'un jerofante. In tutti poi si notano almeno i tre riti di somma importanza pel nostro tema: per gli aspiranti la purificazione (*αίθρησις*); per i purificati l'iniziazione (*αἰθρησις*); per gli iniziati l'*epoptia* (*ἐποπτεία*) il rito e l'azione sacra propria del mistero. Ora è appunto nello studio di questi riti, per quanto ce lo rendono possibile le notizie dateci da autori pagani e anche cristiani che si trovano le più impressionanti analogie e rassomiglianze coi sacramenti cristiani.

La iniziazione era preceduta generalmente da un digiuno (*Porph. de abstin.*, IV, 16) appunto come il battesimo nella *Αἰθρησις*; cominciava con *scrutini*, ossia da domande fatte dall'jerofante agli astanti e all'iniziando stesso su la vita di questo, appunto come Silvia attesta usarsi ai suoi tempi nell'Oriente cristiano (*Peregr. Sic.* VII, 5);

cf. PLUTARCO, *Apophlegm. Lac. Lys.* 10, 65); l'Anchir non è alieno dal vedervi rapporti anche con la *confessione*: entravano a compirla le lustrazioni le quali richiamano assai da vicino le immersioni battesimali (p. es. ambidue tre volte [IOVEN. *Sat.* VI, 523; OVID. *Melam.* 17, 182, ecc.]); era seguita dal *κνισθων*, una bevanda di latte e miele o acqua come quella che si dava ai neofiti (TEXT. *C. Marc.* I, 14); dall'insegnamento di certa formula o simboli, che hanno un troppo vivo raffronto con la nota *traditio* e *redditio symboli*; v'erano, specialmente nella liturgia di Mitra, unzione con olio e opobalsamo, e imposizioni di mano interamente simili alla confermazione. La terminologia stessa, che alludeva a *επρρηξις* e a *επιπροσέτις*, non è punto aliena né sconosciuta nella liturgia cristiana primitiva.

Anche più apparenti sono l'analogia dell'*epoptia* con la celebrazione dell'Eucaristia. Anche l'*epoptia* aveva luogo per lo più di notte, in un tempio illuminato, appunto come Plinio attesta nella sua famosa lettera a Traiano dei cristiani della Bitinia (*ante lucem convenire etc.*). S'iniziava con canti mistici e danze solenni, cui seguivano letture, discorsi e preghiere. Veniva poi la parte drammatica fondamentale in cui si commemoravano le ultime gesta dell'eroe, press'a poco come dai cristiani, la cena, passione e risurrezione del Signore: sovente, specialmente negli Eleusini, anche questa parte era tutta una pantomima del jerofante, quale si ridusse ben presto la Messa, separata dall'Agape. Si mostrava al popolo la *cista mystica*, contenente il simbolo o l'idolo venerato; nel Mitriacismo poi v'erano veri casi di comunione eucaristica, o, come li dicevano, *εὐποπτεία*.

Inoltre l'idea stessa del sacerdozio cristiano si rivela formata sul sacerdozio dei misteri: il sacerdote infatti che, come dice l'Areopagita, solo sa e solo può operare i misteri, non ha nulla che invidiare al ierofante degli Eleusini.

La tesi razionalistica.

Tali rassomiglianze su le quali i razionalisti insistono con una profusione di particolari, di cui il riassunto fatto può appena dar l'idea, vengono da essi interpretate con una vera derivazione dei riti cristiani dai pagani e a questo essi sono condotti da un triplice ordine di prove. Anzitutto è espressivo il fatto che un tal parallelismo non sfuggì neppure ai cristiani stessi, i quali anzi volutamente lo accentuarono. Basta leggere p. es. il *Protrepticon* di Clemente Alessandrino per scorgervi, come già in Filone, trasportata tutta la terminologia dei misteri¹, tanto che quest'opera è una fonte di prim'ordine per ricostruirli. Tutta la tesi di Clemente è appunto in dimostrare che il cristianesimo è il vero e più salubre mistero, e tutta la sua apologia in indicare nei misteri quanto si reca in discredito del cristianesimo. I pagani stessi sembrarono convinti della tesi e dell'apologia sicchè anche a Luciano p. es. la nuova religione non apparve che come una *κίνησις τειλετή* (*Peregr.* II). Ora questo fatto appunto del mettersi volutamente il cristianesimo parallelamente, sia pure in un ordine superiore, con gli altri misteri, fa più che probabile che esso ne abbia ac-

¹ Cfr. Protr., XII, 12, « ἔγινε γενεαὶα μυστηρίων, ἡροφάντων ἡ ἀποσι καὶ τοῦ μυστηρίου ἀρραβίλων καταργηθῶν » ecc. ». Su Filone cfr. ZIEGLER in *Studien u. Kritiken* 1894 p. 706 sq.

cettato, com'è sequela di ogni concorrenza, non pochi caratteri.

In secondo luogo non manca neppure l'intermediario per cui il cristianesimo primitivo giudeo, assunse il carattere di mistero, e tale fu lo gnosticismo. Che lo gnosticismo rassomigli assai, anzi non sia altro, come vuole il Wobbermin, che un « orfismo cristiano » appare evidente da tutta la teologia e cosmogonia gnostica, e specialmente dal loro rituale: le concezioni fondamentali del demiurgo, delle stizigie, del serpente ecc. non sono che dottrine orfiche; la cerimonia della *redemptio* e tutti i riti descritti da Ireneo e dai libri coptici gnostici venuti recentemente alla luce non lasciano più alcun dubbio. D'altra parte negare che molti dei riti sacramentali cristiani derivino dal rituale gnostico è impossibile. Nella *Pistis Sophia* troviamo la prima volta i concetti del battesimo di sangue e di spirito, accanto a quello d'acqua: nel rituale descritto da Ireneo nei capi 14 sqq. del primo libro (rituale che non è proprio ai Marcosiani, ma comune a tutto il Valentinianismo) abbiamo la prima volta l'unzione dei neofiti col crisma di olio e opobalsamo; abbiamo il primo concetto realistico dell'Eucaristia e d'una trasformazione del vino in sangue; abbiamo la prima idea dell'unzione dei moribondi; il significato mistico del matrimonio sì; *Χριστὸν καὶ Ἐκκλησίαν*. Ed è notevole che mai alcuno scrittore cristiano, pur descrivendoli, ha mai pensato a qualcosa di simile nella religione cattolica (S. Ireneo p. es.). La conclusione dunque s'impone: quei riti sacramentali son derivati dai misteri pagani, e importati nel cristianesimo, mediante la crisi gnostica.

Infine la constatazione diretta conduce allo stesso risultato: il metodo a seguire è chiarissimamente delineato dall'Hatch: esaminare che cos'era il culto cristiano prima del suo contatto col paganesimo - nella *Διάζυξ* p. es.; esaminare quello che fu dopo questo contatto; p. es. nella *Peregrinatio Silvae*. Notare se il nuovo era nei misteri, e se il cristianesimo poteva desumerlo altronde. Seguendo tal metodo l'Hatch è riuscito a un profondo e scientifico isolamento degli elementi pagani nel cristianesimo, dei quali molta parte è formata appunto dai sacramenti.

Nè tale risultato, osserva il D'Alviella, deve meravigliare: basta considerare da una parte il carattere stesso dei misteri per dedurre la loro sopravvivenza: il mistero infatti era considerato come il mezzo di unire l'uomo in rapporto con la divinità sì da poterne godere il favore e l'amizizia: quando dunque il sincretismo indicava nelle varie divinità gli stessi gusti, e le stesse predilezioni, era pur facile che il rito d'un mistero passasse all'altro. Così Apuleio p. es. non si meraviglia di aver ritrovato le cerimonie degli Eleusini nel culto d'Iside. Era dunque naturale che i pagani passando al cristianesimo, adattassero a questo i riti appresi negli orfici e negli altri misteri, dal momento che, come osserva l'Harnack, il rito del mistero era divenuto qualcosa d'indispensabile non solo all'iniziatore, ma a tutta la società di quel tempo.

Giova peraltro notare che non tutti i razionalisti si accordano nel determinare la misura dell'influsso del mistero pagano sul sacramento. L'Anrich p. es. che non è uno dei più moderati, indica addirittura come un *curiosum* l'afferma-

zione del Gardner: « L'Apostolo, quando diceva di avere appreso l'Eucaristia da una particolare visione del Signore in Corinto, non diceva il vero, o voleva indicare che tale visione era l'aver preso parte all'*epoptia* degli Eleusini »¹. Il Lüdemann poi nel passare in rassegna le opere dell'Hatch, Anrich, Wobbermin nella *Theologische Jahresberichte*, le ha sempre accompagnate da critica acuta ed ostilissima. Infine il Kattenbusch nella *Realencyklopædie* si contenta di dimostrare che solo l'idea generale di sacramento può essere stata determinata dal modo di concepire il rito nei misteri pagani: quanto a rito e a dettagli tutto gli sembra incerto e caduco.

Critica.

Noi possiamo anzitutto completare la critica del Kattenbusch dimostrando assai chiaramente, anche dalle asserzioni di molti nostri avversari, che appunto il concetto cristiano del sacramento è assolutamente indipendente anzi opposto a quello del rito pagano.

Il procedimanto del Kattenbusch è certo troppo sommario. Gli basta di constatare che il carattere del mistero pagano, è che essi non sono una fratellanza, ma un istituto: che la Chiesa dovette ben presto circondarsi di segreto e divenire essa stessa un *εὐχέλεια*, un *βήταρον* e quindi un istituto, per forza stessa del contatto col paganesimo, per dedurne che appunto come tale, doveva modellare

¹ *The origin of Lord's Supper*, 1893 p. 149.

i suoi riti su quelli praticati nei misteri, donde il concetto di sacramento, anzi del vero, vivo e vivificante Sacramento in opposizione agli altri del paganesimo.

Ma questa opposizione ha dei caratteri più irriducibili, o almeno assai meglio determinati, che è vano disconoscere o tacere. Il Lüdemann la disegna in una maniera scultoria. « Nel mistero pagano è l'uomo, si può dire, che prende l'iniziativa del rapporto con la divinità, che vien quasi forzata per una formola o un'azione magica a concedere quello che l'uomo vuole: nel Sacramento cristiano l'iniziativa è presa con piena libertà e liberalità dalla divinità che vuole sollevare l'uomo a conoscerla e a goderla. Anche gli gnostici, per quanto ne travisassero il concetto, riconoscevano chiaramente che la loro dottrina e i loro riti erano insegnati dal Cristo: ma nel paganesimo non v'era nulla di simile. Nello stesso mistero di Demetra, il rito poteva dirsi in certo modo insegnato dalla divinità, ma forzata dall'uomo per gratitudine di un beneficio ricevuto da questi ». Ed è questa, a noi sembra, una differenza di grande importanza: un'azione liberale, gratuita, qual'è quella della giustificazione per la grazia di Dio conferita dal Sacramento, ch'è anch'esso una liberalità divina, mal si mostra derivata da una specie di magia strappante più o meno artificiosamente il beneficio (se pure è tale) concesso dalla divinità. Ora, non è dubbio che fino nella prima catechesi cristiana il rito sacramentale non fosse concepito altro che come una porta liberalmente aperta da Dio agli uomini per giungere a Lui, e che ogni idea di efficacia magica vi sia stata allora, e sempre in seguito, estranea e contraria del tutto. Il Vangelo

stesso, anche concepito come lo intendono i razionalisti, un semplice annunzio del regno finale di Dio, non può sopportare altra interpretazione. E qui, già fin dalla prima constatazione noi riusciamo a cogliere evidentemente il principio che governa meravigliosamente tutta l'opera di adattamento della Chiesa e della Religione all'ambiente e alle circostanze in cui si svolge la sua vita; « resta cioè sempre a chi studia oggettivamente il fenomeno - osserva di nuovo il Lüdemann - la convinzione che ad onta di tante analogie e coincidenze esteriori, v'è uno spirito sempre identico a sé stesso, sempre originale, sempre superiore a ogni portata umana, che ne forma la sostanza, e la parte fondamentale teoretica [principielle] ».

Ed ora veniamo ai dettagli, che al Kattenbusch giustamente non sembrano se non artificiosi ravvicinamenti. Come abbiamo veduto tutto si riduce a un triplice raffronto: la purificazione col battesimo; l'iniziazione con la confermazione; l'epoptia con l'eucarestia.

È veramente una cosa meravigliosa e degna di nota che l'analogia dei misteri non si possa applicare che a quei tre sacramenti dei quali la sussistenza apostolica, direi quasi giudaica, è ormai fuor di dubbio. Un infusso dei misteri e dello gnosticismo sia pure su l'epistola di Giacomo, che i razionalisti rimandano addirittura al 160, potrebbe avere una certa parvenza di verosimiglianza; ma sul pensiero dei sinottici, di S. Paolo, e negli Atti è ben difficile immaginarla. Ora è troppo facile dedurre da questa tradizione sinottico-paolina, la dimostrazione sicura dell'esistenza dei tre sacramenti in parola (cfr. sopra); e vi sono anzi dei critici pure razionalisti, dei quali rias-

sumé la teoria l'Anrich medesimo, i quali vinti dall'evidenza delle prove, pur di togliere di mezzo l'istituzione per *Christum*, saltano addirittura a dimostrarne l'esistenza anche prima di Gesù medesimo. E in realtà il battesimo stesso com'è predicato da Giovanni il Precursore, le imposizioni di mano con effetto di trasmissione dello Spirito, già in uso nel Vecchio Testamento come dimostrava in uno studio troppo dimenticato il Weber (*Altinagale Theologie*, pag. 124, 151) si presentano di già a un grado più elevato e più vicino al cristianesimo che non la *katharsis* e la *µύρα* degli Eleusini.

D'altra parte il metodo stesso usato dai razionalisti in « isolare » il paganesimo nei riti cristiani, non è punto soddisfacente. I punti di controllo, la *Adaxx* e la *Peregrinatio Siltiae* sono troppo distanti e incompleti per misurare equamente il progresso intrinseco del dogma sacramentale; e anche così acriticamente scelti, servono male all'opo: in fin dei conti, a osservare imparzialmente il risultato delle analogie e dei confronti, esse non riescono a toccare la sostanza dei tre sacramenti, ma si alcuni riti secondari, temporanei, in gran parte abrogati in seguito, perchè non corrispondenti più ai bisogni e alle circostanze del popolo. Che a questi si restringa l'evoluzione, non è necessario opporsi. Né il *Cyceon*, né le *abae* hanno mai formato la sostanza del rito battesimale: erano istituzioni umane e transitorie, le quali, se si hanno documenti sufficienti, e prove stringenti, possono senza alcun incedo ritenersi imitazioni di costumi locali più o meno pagani. Non è infatti da dimenticare che in fine anche i misteri pagani corrispondevano, per quanto imperfettamente, a bisogni psicologici allora profon-

damente sentiti; la religione cristiana, intesa in una rigida traduzione pratica della lettera evangelica, poteva benissimo lasciarne insoddisfatti alcuni, appunto perchè transitori e particolari, onde non è a prima vista impossibile che simili pratiche, conciliabili con lo spirito del cristianesimo, siano passate momentaneamente in questo, cessando peraltro, per ciò solo ch'erano in servizio del cristianesimo, di essere pagane. Ma d'altra parte una tale derivazione anche per riti e parti del tutto secondarie non pare ancora sufficientemente dimostrata nei primi tre secoli. Un argomento che si può fare ancor valere in contrario, è quello accennato dal Duchesne nella sua opera sul culto cristiano (p. 10, n. 2), che cioè, considerata l'avversione dei primi cristiani pel paganesimo, l'idea « qu'ils aient pu cherches des modèles, pour quoi que ce soit, dans les institutions qu'ils avaiet en horreur, semble tout à fait inacceptable ». Ed infatti lo stato d'animo degli scrittori cristiani del II e III secolo, quello di Clemente stesso (*Cohort. ad Gentes*, II) si mostra totalmente ostile all'idea di una simile derivazione. Gli argomenti di fatto che si pretende opporre a tale osservazione, in particolare quelli dedotti dalla liturgia di Mitra, si fondano tutti su una petizione di principio inaccettabile: tali misteri sono di gran lunga posteriori al cristianesimo. Il Cumont che ne ha fatto oggetto di studi profondi e imparziali dimostra chiaramente la loro imitazione eclettica dal cristianesimo, e gli apologeti cristiani contemporanei sono unanimi nell'accusare il plagio, senza che alcuno osi contraddirli.

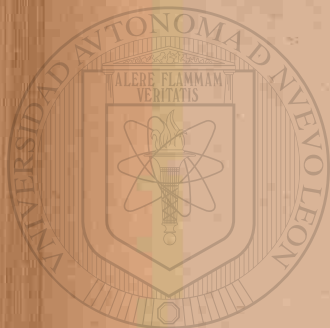
Una simile imitazione o meglio malversazione non potrebbe pure dimostrarsi avvenuta da parte

degli gnostici medesimi? A nostro credere, sì. L'analisi accurata e più profonda del pensiero gnostico, ricondotto alle sue origini, lo mostra sempre più avvicinarsi al concetto cristiano, dal quale solo negli ultimi travimenti delle sette post-valentiniane si diparte totalmente, pur conservandone qualche scintilla. A chi ben consideri lo gnosticismo, apparirà ugualmente chiaro che le più gravi preoccupazioni di questo sistema, erano piuttosto d'indole teologica e speculativa che morale o pratica: greci di spirito e cultura, i primi maestri dello gnosticismo non ebbero altro pensiero che di cercare entro il nocciolo della tradizione apostolica, della *nitica*, una filosofia più alta e complessa che possesse il Dio spirituale e incomprendibile in più eccelsa sede che il Jahve del giudaismo, annunziato Padre anche dal Cristo: e questa filosofia, di cui appena riusciamo oggi ad intravedere le vette, era appunto la loro *nitica*. Ora l'intento medesimo di questa trasfigurazione della fede, cui Basilide, Valentino e Marcione avevano consacrato tutto il loro potente ingegno, rende ben poco probabili le preoccupazioni morali e culturali che sarebbero state necessarie per una riforma, o una creazione d'un nuovo istituto rituale¹; non è dunque improbabile che i loro misteri non siano che una trasformazione incoerente di antecedenti istituti sacramentali cristiani amalgamatisi, nella pratica del loro spirito ellenico, appunto coi riti della *mistagogia* greco-

¹ È caratteristico in Ireneo stesso (I. 21) il gruppo di parole gnostiche le quali non davano al rito o al culto che una importanza secondaria, e anche infima, riguardando appunto la gnosi come perfetto mistero e unica preoccupazione degli adepti.

persiana. Certo il battesimo, la confermazione, l'eucaristia, sono, come già abbiamo indicato, interamente completi nell'età che precedette la gnosi, in quello che si suol chiamare cristianesimo giudaico; è quindi logico estendere tale deduzione anche agli altri riti ivi accennati, specialmente all'ultima unzione. In tal caso l'argomento dello gnosticismo riuscirebbe appunto a provare il contrario della tesi razionalista, e a fornire una prova validissima per la dimostrazione dell'uso di alcuni altri sacramenti oltre i tre dell'iniziazione, nell'età apostolica. Di questi altri sacramenti in realtà la tesi razionalistica ora esaminata non fa parola alcuna; ed è bene notarlo. Perché ci resta sempre a domandarci donde possa spiegarsi l'origine di questi riti se non dall'istituzione loro per *Christum*. Nella Chiesa dei primi tre secoli come abbiamo veduto, non era soltanto il battesimo, la confermazione, l'eucaristia; ma esistevano ancora gli altri riti sacramentali, la penitenza, l'ordine sacro, l'estrema unzione ecc. Di questi riti sacramentali non si tenta affatto dare una spiegazione naturale, nella pretesa ellenizzazione del cristianesimo, di cui la teoria dei misteri doveva essere una riprova evidente, anzi l'espressione mitica, più profonda e più scientifica. Ma all'infuori di questa pretesa influenza ellenica quale altra forza o necessità poteva costringere la Chiesa a inventarne l'istituto?

I nostri avversari non ne citano alcuna; nè tocca a noi esogitarla. Certo però nessun concetto potrà vincere in elevatezza. In verità e forza salutare quello della Chiesa, custoditrice e dispensatrice fedele dell'opera stessa immediata del Redentore.



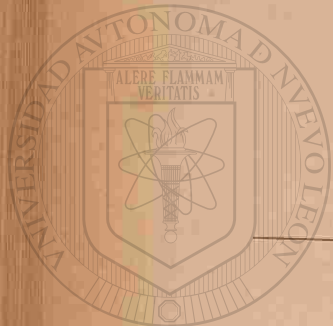
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECA Y DOCUMENTACIÓN

INDICE

	Pag.
Prefazione	7
Introduzione	9
CAP. I. ESPOSIZIONE DEL SISTEMA HARNACKIANO	13
A) Le norme generali.	
B) Il risultato (V. le sintesi a p. 34).	
CAP. II. LA DOTTRINA CATTOLICA	36
Il sistema lössyano - i dati fondamentali della dottrina cattolica - la questione sacramentaria al Concilio di Trento.	
CAP. III. CRITICA DEL SISTEMA RAZIONALISTICO	43
<i>Sue deficienze storiche: I dati della vera critica su la manifestazione del numero e del valore sacramentale dei sette riti. — Sue deficienze di metodo: Critica soggettiva e preconcetta - idea errata del sacramento - analogie esagerate e illusorie - selezione arbitraria dei passi patristici - esegesi capziosa - trascuranza delle circostanze e dei fini delle varie testimonianze - confusione di evoluzione intrinseca ed estrinseca - trascuranza della tradizione in materia di culto. - Conclusione.</i>	
APPENDICE - I MISTERI PAGANI E I SACRAMENTI	63
I. Storia del problema - concetto e organamento dei misteri - le loro analogie coi sacramenti e la	

toni razionalista - argomenti e conclusioni svariate di questa.

II. Critica - la derivazione dell'idea generale del sacramento - la preesistenza dei tre sacramenti dell'iniziazione cristiana ai misteri - le conclusioni riguardo ai dettagli di riti - il rituale gnostico e la riprova dell'origine divina dei sacramenti.



N. 49

[SERIE QUINTA]

FEDE E SCIENZA

II.

Discorso Escatologico

DI GESÙ

PER

I. GR. TERM



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECA

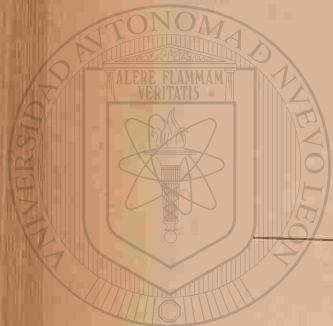
ROMA

FEDERICO PUSTET

1908

toni razionalista - argomenti e conclusioni svariate di questa.

II. Critica - la derivazione dell'idea generale del sacramento - la preesistenza dei tre sacramenti dell'iniziazione cristiana ai misteri - le conclusioni riguardo ai dettagli di riti - il rituale gnostico e la riprova dell'origine divina dei sacramenti.



N. 49

[SERIE QUINTA]

FEDE E SCIENZA

II.

Discorso Escatologico

DI GESÙ

PER

I. GR. TERM



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECA

ROMA

FEDERICO PUSTET

1908

Biblioteca Fede e Scienza.

La biblioteca **FEDE E SCIENZA**, incoraggiata dal piano 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 lo 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, ripetiamo 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 alla verità della nostra Fede.
4. Gli argomenti trattati possono quindi esseri più vari ed 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. 4,50 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)

IL

DISCORSO ESCATOLOGICO DI GESÙ

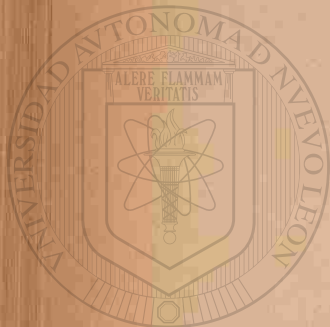
MATTEO XXIV-XXV

(MARCO XIII; LUCA XXI)

PER

I. G. TURM

UANL



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

®

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

ROMA

FEDERICO PUSTET

1966.



IMPRIMATUR:

Fr. ALBERTUS LEBUS, Ord. Praed., S. P. A. Magister.

IMPRIMATUR:

JOSEPHUS CUFFARELLI, Patr. Constant., Vicegerens.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE ESTUDIOS

In cerca della parola viva del Maestro

La tradizione sinottica ha conservato alcuni insegnamenti di N. S. Gesù Cristo riguardanti avvenimenti futuri. Di questi insegnamenti parte pare debba riferirsi all'avvenire dell'ebraismo e del Vangelo, e parte alla fine del mondo ed alla venuta del Figlio dell'uomo.

Certamente questa parte escatologica degli insegnamenti di Gesù è quella che presenta maggiori difficoltà per la esegesi, specialmente cattolica; difficoltà che si incontrano più particolarmente nello studio del celebre discorso di Gesù che leggiamo in Marco nel cap. xiii, in Luca nel xxi, ed in Matteo ne' due capitoli xxiv e xxv.

Che i redattori dei nostri tre sinottici, nel riferire questo discorso escatologico, abbiano usato di una grande libertà di redazione, si vede assai facilmente solo che si faccia uno studio comparativo dei tre testi paralleli; giacché, quantunque in molti punti la loro coincidenza sia notevole e spesso si estenda fin nelle parole, pure, guardando alle divergenze molteplici, si rileva che ciascuno redattore, indipendentemente dagli altri, dovette attingere a fonti diverse, completando per suo conto il discorso con elementi propri, presi se pur si vuole dalla stessa tradizione sinottica, ma riferibili forse a circostanze storiche diverse. ®

L'affinità maggiore tra la redazione del secondo e quella del terzo evangelio, fa pensare a "critici che Marco e Luca, nel redigere questo discorso, abbiano utilizzato un documento originario quasi identico, almeno se si attiene al contenuto sostanziale, e diverso da quello utilizzato dal redattore del primo evangelio. Infatti non si può dire che

Matteo presenta una redazione di questo discorso escatologico diversa da quella dataci dagli altri due sinottici, solo perché, com'è suo costume — e lo si vede p. e. nel discorso del monte, e nella parabola intorno al regno de' cieli, e nelle dispute con i Farisei — ricollega al discorso principale altri detti del Signore, che degli altri sinottici son riferiti a circostanze ben diverse; perché, e la importanza di quello che il primo vangelo ha in proprio, e tutto l'andamento del discorso, e specialmente gli elementi forniti da tutto il cap. XVI, fanno pensare ad una fonte ben diversa da quella cui gli altri attinsero.

E nella redazione del primo evangelo che il discorso di Gesù — specialmente se si attende ad alcune espressioni — presenta delle difficoltà esegetiche maggiori di quelle che si incontrano negli altri due sinottici¹; ma, ciò non pertanto, è da notare che il pensiero fondamentale di tutto il discorso si delinea in una maniera identica nella triplice redazione.

Ciò induce ad escludere, secondo il nostro modesto parere, la ipotesi di coloro che pensano la nostra redazione sinottica abbia messo su questo discorso escatologico avendo insieme vari detti del Signore riferentisi alla distruzione di Gerusalemme, alla fine del mondo ed alla parusia del Figlio dell'uomo. La coincidenza de' tre sinottici nell'assegnare le circostanze di tempo e di luogo alle quali il discorso vien riferito e nel determinare le ragioni che vi doettero occorrere, così come la identità del contesto, che si conserva nella triplice redazione derivata da fonti diverse, pare a noi dimostrino con evidenza che Gesù, dopo il suo solenne ingresso a Gerusalemme, avanti l'ultima Pasqua, o all'uscir dal tempio, secondo Marco e Matteo, o ad tempo stesso, come farebbe supporre Luca, tenne realmente a' suoi quel discorso escatologico.

Perché Gesù avrebbe tenuto a' suoi quel discorso? O, meglio ancora: che cosa volle insegnare Gesù a' suoi con quel discorso?

Come si sa, ordinarmente gli esegeti han rifiutato che Gesù, con quel suo discorso, abbia voluto predire av-

¹ È per questa ragione che nel presente lavoro ci siamo attenuti alla redazione del Vangelo secondo Matteo.

venimenti futuri, come guerra e pestilenza e carestia e calamità d'ogni sorta, e la distruzione di Gerusalemme, e la fine del mondo e la sua venuta finale, d'ogni cosa indicando i segni precursori e le circostanze concomitanti.

Letto da questo punto di vista — bisogna convenirne — il discorso presenta delle difficoltà gravissime, e tali da comprometterne la veracità e far dubitare — specialmente a chi non vuole ammettere come possibile un errore negli insegnamenti del Maestro — che Gesù abbia detto realmente quelle cose. Affermava Gesù che questi avvenimenti, in un avvenire più o meno lontano, si sarebbero compiuti simultaneamente? O questa continuità negli avvenimenti predetti è affermata solo dai redattori del sinottici, anzi che dallo stesso Gesù? Nel primo caso come scusare il Maestro d'esser caduto in un vero errore di prospettiva, così come avrebbe fatto qualunque ebreo? Nel secondo caso, poi, come assicurare la veridicità dei vangeli?

La prima di queste conseguenze non ha preoccupato certamente l'esegesi indipendente, ma ha messo in serio imbarazzo l'esegesi cattolica; la quale però ha dovuto tentare delle ipotesi, non sempre rispondenti ad una spontanea interpretazione del testo, per liberarsi da questo imbarazzo, senza cadere nell'altra conseguenza che non può conciliarsi con la tesi della divina ispirazione dei Vangeli.

A noi non è parso conveniente far la critica delle diverse interpretazioni che si son date di questo discorso di Gesù; però crediamo si possa eliminare le difficoltà esegetiche del testo, e chiarire assai bene il vero significato del discorso, solo che questo si legga, non già come una predizione di avvenimenti futuri, ma come un chiarimento delle credenze parousiche ed escatologiche del messianismo giudaico.

Provvenuto da una domanda de' discepoli, a proposito della predizione che Gesù fece loro della non lontana distruzione di Gerusalemme, il discorso del quale ci occupiamo ora diretto a correggere gli errori di prospettiva che i discepoli, come tutti gli ebrei del loro tempo, commettevano, rievocando le tradizioni e mantenendo le speranze parousiche ed escatologiche del giudaismo. Non solo: ma allora Gesù volle anche mettere in luce l'ele-

mento morale e religioso che s'asceleva sotto l'involucro drammatico e descrittivo ch'avean preso la tradizione messianica sia nella letteratura profetica, come nell'insegnamento rabbinico e nella coscienza popolare.

Gli evangelisti adunque hanno conservato fedelissimamente il pensiero del Maestro. Nessuno però vorrà pensare che questa fedeltà degli evangelisti debba intendersi estesa fino ai più minuti particolari, fino alle parole; ed è facile intendere perciò che i richiami, qualche volta anche verbali, ai vari elementi delle tradizioni messianiche ed escatologiche della credenza popolare od anche de' libri ispirati, poterono esser fatti dal Maestro in una forma più generica e più conforme al pensiero dominante del discorso, ed assumere poi la forma che troviamo ne' sinottici per opera dei redattori medesimi; i quali naturalmente si giovarono del ricordo personale degli elementi stessi della tradizione. Ma quel che importa maggiormente si è il riconoscere che, non ostante questo lavoro redazionale, il pensiero del Maestro rimane chiaramente intelligibile.

Fu nella primitiva tradizione cristiana - a cominciare dai documenti utilizzati dai nostri sinottici - l'elemento morale e religioso messo in luce da Gesù rimase associato in certa maniera a quelle circostanze drammatiche che servivano a vestire l'escatologia del Giudaismo. Appreso, quando la luce interiore avrebbe illuminato la coscienza cristiana - la luce della fede promessa da Gesù a coloro che avrebbero partecipato alla vita ch'egli veniva a portare agli uomini - la coscienza cristiana, con un lavoro tanto ma progressivo, attedendo agli elementi della rivelazione divina, li avrebbe spogliato a poco a poco dell'involucro di immagini e di rappresentazioni drammatiche ch'aveano rivestito nella mente di uomini orientali per penetrare nella coscienza di un popolo non ancora evoluto e di dura cervice; e soltanto allora il pensiero di Gesù si sarebbe potuto liberare di quelle formule relative che necessariamente dovette assumere allora che fu detto, e sarebbe stato compreso in tutta la sua purezza altamente morale, intensamente religiosa.

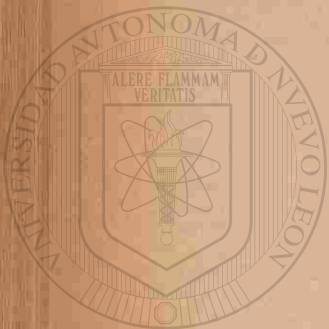
Non è qui il caso di indagare se e fino a qual punto questo lavoro per la conoscenza degli insegnamenti di

Gesù siasi compiuto; certo però non è da meravigliare quando si osserva che i contemporanei di Gesù e la prima generazione di cristiani e, appresso, le altre generazioni de' primi secoli e magari di una età più lontana, sentendo ancora il fascino e la suggestione delle vive tradizioni ebraiche, tornarono di quando in quando a sognare immamente la fine del mondo e la parusia, ed attesero i segni precursori e la circostanze concomitanti degli avvenimenti aspettati. Questo sogno però non trova per nulla il suo adempimento nell'insegnamento del Maestro; ed inverso i discepoli trovarono nell'insegnamento del Maestro, meglio inteso alla prova de' fatti, la forza per restar saldi nella loro fede, anche quando videro distrutta Gerusalemme, senza che per questo si fosse avuta l'attesa parusia, anche quando per avvenimenti relativamente straordinari pensarono imminente la fine del mondo, e videro poi che il mondo non finiva.

Se mai, considerando quale efficacia poterono esercitare per le coscienze cristiane le rimbembranze ebraiche, si avrà un argomento valido per riconoscere che quanto ci tramandarono gli evangelisti non è parto della incerta coscienza di ebrei fattisi seguaci di Gesù, ma *eco fedele della parola viva del Maestro.*

Loggio del 1906.

L. GIL TURN.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS



I.

Le tradizioni degli Ebrei e Gesù.

Dopo il suo solenne ingresso a Gerusalemme¹, e dopo la magnifica affermazione della sua messianità, nel tempio - allora che ne cacciò via, con autorità, i profanatori², - disputato lungamente con i Farisei, Gesù uscì dal tempio, dalla porta dell'Est, e si mise in cammino per far ritorno in Betania e pernottarvi³.

Narrano gli evangelisti che precedentemente Gesù, avviandosi a Gerusalemme tra la folla acclamante e benedicente, e dal monte degli ulivi guardando la sottostante città, avea pianto; e sommosso così da essere ascoltato solo dagli intimi, e da' più vicini, avea predetto la rovina di Gerusalemme⁴; e che dopo, discorrendo con i Farisei, in forma più chiara avea parlato della totale distruzione del tempio⁵. E intanto, proprio allora, i discepoli pensavano che lì, nella città santa, in quella festa di popolo acclamante *Osanna* al Figlio di David, a Colui che veniva

¹ MATT. XXI, 1-11; MARCO XI, 1-11; LUCO. XIX, 28-44.

² MATT. XXI, 12-17; MARCO XI, 15-19; LUCO. XIX, 45-46.

³ MATT. XXIV, 1; MARCO, XIII, 1.

⁴ LUCO. XIX, 41-44.

⁵ MATT. XXIII, 38.

in nome del Signore¹, si sarebbe rivelato il regno di Dio².

La misteriosa predizione di Gesù contrastava evidentemente con la ravvivata speranza dei discepoli. Non erasi spenta nella coscienza dei sognatori della imminente rivelazione gloriosa del Cristo l'eco giuliva delle entusiastiche acclamazioni della folla, che le meste parole d'una predizione di dolore e di lutto, vive in un ricordo recente, si levavano per essi come un dubbio, come un mistero tremendo. Che cosa avea voluto dire Gesù con quelle sue lagrime, con quelle sue parole, ammonimento e rampogna alla città che l'accoglieva festante?

Questo stato d'animo dei discepoli doveva far nascere in essi il desiderio vivissimo di tornare, al calar della notte, sul problema, per provocare una più chiara dichiarazione dal Maestro, per invitarlo a trattare più direttamente del grave argomento.

S'intende così quel che notano gli evangelisti³. Quando Gesù uscì dal tempio, uno dei discepoli (Marc.) o tutti (Matt.) ovvero alcuni dei presenti (Luc.) vollero richiamare l'attenzione del Maestro su gli edifici del tempio (Matt.; Marc.) e la solida costruzione di essi (Marc.) e su le ricchezze delle pietre e delle offerte votive che il tempio racchiudeva (Luc.). Che cosa importava questo richiamo, se non il desiderio di ricondurre il discorso sull'argomento che tanto li preoccupava?

¹ MATT. XXI, 9.

² LUC. XIX, 11 e MATT. XXI, 20-22; MARC. I, 35-46.

³ MATT. XXIV, 1; MARC. XIII, 1; LUC. XXI, 5.

pava? E fu così; infatti Gesù allora ripeté in una maniera esplicita, solenne, la sua predizione. I tre sinottici⁴ riferiscono quasi con le identiche parole quel che Gesù disse allora: di quegli edifici, della mole gigantesca del tempio, non sarebbe rimasto pietra su pietra.

La gravissima affermazione del Maestro scioglieva il dubbio nato nell'animo dei discepoli, toglieva loro la incertezza intorno alle sorti della città santa; ma appunto per questo rendeva più oscuro il mistero dell'attesa parusia.

Secondo le tradizioni messianiche, specialmente degli ultimi tempi, l'avvento glorioso e sì lungamente sospirato del Regno di Dio, doveva essere preceduto da grandi calamità per il popolo d'Israele. Infatti, l'unto del Signore per eccellenza, il Cristo, il Messia aspettato, doveva inaugurare il regno di Dio, re egli stesso di questo regno sospirato. Regno di pace, di felicità, di giustizia, di prosperità senza fine, trionfo definitivo del dominio di Dio sul mondo⁵, che altro importava esso se non il dominio del popolo di Dio su tutte le nazioni della terra? Gli interessi di Dio non erano gli interessi del suo popolo? L'azione di Dio nel mondo non era l'azione di Dio nel popolo suo, e per mezzo del popolo suo su gli altri popoli della terra? I destini d'Israele non si confondevano con gli interessi di Dio, e viceversa? E intanto: perché le nazioni nemiche spesso avevano potuto opprimere il popolo eletto?

⁴ MATT. XXIV, 2; MARC. XIII, 2; LUC. XXI, 6.

⁵ H. BACCHIA *non s'è spinto* ovvero *non può* importa l'esercizio del governo reale di Dio su tutti i popoli, sul mondo intero.

Perchè il Dio degli eserciti avea qualche volta, spesso anche, abbandonato il suo popolo e permesso contro la nazione predestinata la vittoria di armi ostili? Sempre che una sventura avea colpito il popolo di Dio, uomini ispirati, che parlavano nel nome di Dio, ne avevano additato la ragione nella constatazione di questo fatto: Israele non era stato fedele al patto giurato con il suo Signore. Era chiaro adunque: prima che il regno messianico si fosse stabilito, e per durare in eterno, la giustizia vendicatrice di Dio, piombando terribile su la città santa e la nazione, doveva operare una purificazione completa del popolo eletto, reo di infedeltà e di colpe; e quindi la stessa giustizia divina doveva vendicare l'onore del popolo santo - ch'era l'onore stesso di Dio - colpendo tutti gli altri popoli ch'avevano osato combattere e opprimere la nazione eletta e rifiutata il dominio.

Ne' libri dei profeti ogni buon giudeo leggeva delle pagine addirittura drammatiche, nelle quali era descritto il *giorno del Signore*, il giorno della venuta del Messia, del Figlio dell'uomo: eran rappresentazioni terribili di fenomeni spaventosi in terra e nel cielo; guerre tra popoli e popoli e guerre intestine in ciascun popolo; e pesti e carestie e profanazioni nel luogo santo; e trionfi di empî e genere di giusti perseguitati; e terremoti e commovimenti della natura intera; il sole si sarebbe oscurato, la luna non avrebbe più manifestato il suo splendore, e sarebbero cadute le stelle, gli elementi tutti agitantisi avrebbero portato ovunque terrore e morte; una fase addirittura catastrofica: la giustizia divina! Israele

l'avea inteso così; e la dottrina rabbinica, particolarista com'era e formalistica, non avea trascurato di raccogliere e combinare e fondere gli elementi sparsi nella letteratura profetica, cercando di spiegare i particolari più minuti, ed integrando col suo lavoro coteste visioni apocalittiche ed escatologiche; la fantasia popolare avea campito poi, nelle tradizioni, il quadro spaventoso dell'avvenire.

E tutto s'intendeva a meraviglia! I dolori della terra? guerre, carestie, terremoti, profanazioni, trionfo degli empî e persecuzioni dei giusti, donde il terrore, i goniiti, le lacrime dei popoli tutti della terra? Tutti strumenti della giustizia di Dio, della vendetta divina per purificare la nazione santa e per punire le altre nazioni sacrileghe!

I segni del cielo? il sole che s'oscura, la luna che più non splende, le stelle che cadono, le potenze dei cieli che si sconvolgono? Tutti prodromi immediati della fine del mondo, della fine dell'ordine presente delle cose, del regno del peccato e delle ingiustizie! E perciò, dopo, la visione di gloria, davanti a tutti i popoli dalla tromba degli angeli convocati da ogni angolo della terra; il re trionfatore assiso sul suo trono con maestà grande e potenza, e attorno a lui gli *eletti*, il popolo d'Israele già purificato e le altre nazioni sottomesse, vinte, che chiedono di far parte del regno d'Israele, il regno di Dio che s'inizia per non avere mai più fine! ®

Sempre, quando le più grandi sventure politiche colpivano il popolo di Dio, più forti si destavano nella coscienza collettiva le speranze messianiche; e come la letteratura profetica, così an-

cora la storia dei salmi, testimoniano dello intensificarsi di queste speranze a mano che s'avvicinava la pienezza de' tempi, il fortunato momento storico nel quale il Cristo, Figlio di Dio, doveva venire al mondo.

Le ultime vicende politiche del regno di Giuda ne segnavano la caduta, quasi l'ultima delle temute sventure; e gli scritti degli ultimi tempi, e gli stessi nostri evangeli, ci mostrano chiaramente che la coscienza ebraica sentiva imminente la venuta del Messia e l'avvento del regno dei cieli. VERITATIS

Su le rive del Giordano l'austera figura di Giovanni, abitatore del deserto e rigido penitente, s'era levata maestosamente, ed avea tonato, tra la folla attonita: Fate penitenza che il regno de' cieli è vicino¹. Era quella voce l'eco fedele della credenza comune?

Più tardi, dopo la sua dimora nel deserto, Gesù cominciò la sua predicazione in mezzo al popolo della Galilea dicendo anch'egli: « Fate penitenza, chè il regno dei cieli è vicino² »; o le turbe gli corsero dietro docili e speranzose, giacchè quella parola importava per esse il realizzarsi delle loro speranze. Era, dunque, venuto il Messia? Alcuni lo confessavano, gli altri ne dubitavano.

Delle tradizioni intorno al messianismo, più che il profondo significato morale e religioso, che non era riuscito ad intendere Israele conservava le particolarità drammatiche che l'idea messianica

¹ MATT. III, 1-12 e MARC. I, 1-8; LUC. III, 1-18.

² MATT. IV, 17.

avea rivestito e nei libri de' profeti, e, più ancora, negli insegnamenti dei rabbì e nella fantasia popolare; e già da un pezzo, quando Gesù cominciò la sua missione, predominavano quelle vedute politiche, nazionalistiche, terrene che s'erano annidate all'ombra di quel complesso di vivissime concezioni apocalittiche.

Il periodo di calma e di pace ch'era succeduto agli ultimi dolori della nazione, non poteva essere il prodromo della restaurazione? Il grande profeta taumaturgo e maestro, sorto in mezzo al popolo, Gesù di Nazaret, non rispondeva forse alla figura dell'atteso Messia, quale era rappresentato nelle patrie tradizioni? E s'egli era realmente il Messia, ed avea annunziato vicino il regno di Dio, non doveva avanti tutto liberare politicamente il suo popolo per indi manifestarsi nella sua gloria, sterminatore delle nazioni infedeli e dominanti in Israele, e fondare così definitivamente il regno di Dio?

Egli però, predicando, avea escluso dalla sua missione la redenzione politica della sua gente; e quando già avevano voluto acclamare loro re, egli s'era rifiutato d'accettare quell'onore, e li avea lasciati delusi nelle loro speranze. Perciò i partiti politici allora più in roga e i capi del popolo e i sacerdoti lo dissero un falso Messia, un sobilatore del popolo, un nemico della nazione e della sua gente; e perciò pensavano di levarselo di tra i piedi.

Ma i discepoli che gli s'erano mantenuti fedeli, credendo in lui, mantenevano sempre vive le loro speranze; e per questo, dopo l'ingresso trionfale a Gerusalemme, credevano imminente la

parusia. La nazione avea patito abbastanza, era dominata da' nemici, giaceva umiliata ed avvilita; che cosa, dunque, doveva volere Iddio per punirla d'avvantaggio? Era tempo, quindi, che apparissero i segni profetati annunziatori delle vendette di Dio, su le nazioni nemiche, e della fine del mondo; e tosto il principio dell'era nuova, de' cieli nuovi e della nuova terra; e, tra la luce, la gloria ed il trionfo della giustizia divina, il regno dei cieli!

Sicchè, allorquando il Maestro predisse loro nuove calamità per la città santa, essi dovettero pensare, sconcertati, ad un nuovo ritardo nella realizzazione delle loro speranze. A quando, dunque, la fine del mondo e la parusia?

È quello che narrano i sinottici. Poi che Gesù sedette sul monte degli Ulivi (Matt., Marc.) di faccia al tempio (Marc.) da soli, in disparte, i discepoli tutti, o - come nota Marco - Pietro, Giacomo, Giovanni ed Andrea solamente, si fecero a lui, e gli chiesero: « Spiegaci quando tali cose (cioè la distruzione della città e del tempio) avverranno, e quale il segno, allorchè questo sarà per essere compiuto »¹. Matteo aggiunge due nuovi elementi nella domanda, e rende meglio, perciò, il pensiero degli interroganti; giacchè dice così: « ... gli si avvicinarono i discepoli, da soli a dire: Spiegaci quando tali cose avverranno, e quale il segno della tua venuta², e della fine del mondo »³.

¹ Marc. xiii, 4; Luce. xxi, 7.

² Matt. xxiv, 3.

³ Kai ti to stratia tēs cit, nēposōta, ... (la manifestazione gloriosa).

⁴ « Ceterum haud nullum interest, utro modo eos interrogasse putaveris; nam discipuli. insistebant eodem

La domanda era grave ed importantissima; chè non trattavasi semplicemente d'una giustificata curiosità, né del bisogno di conoscere con esattezza la data di avvenimenti assai tristi per prepararsi e cercar di sentirne il meno possibile le conseguenze. Gesù di Nazaret era o non era il Messia aspettato? Se lo era, perchè dunque non si manifestava tosto nella sua gloria così com'era stato predetto e come s'aspettava? E se il regno dei cieli non doveva essere fondato allora, se ancora bisognava attendere per vedere la parusia, se nemmeno s'erano avuti ancora i segni precursori dell'aspettato avvenimento, o non bisognava dire che essi si erano ingannati? che Gesù di Nazaret non era il Messia? che avean ragione i capi del popolo e i dottori della legge e i sacerdoti con i zelanti Farisei, i quali tutti vedean compromesse le loro aspirazioni e gli interessi più vitali della nazione per effetto della predicazione di Gesù?

C'era una via di mezzo. Che forse di lì a poco, essendo vivente Gesù, davanti agli occhi loro, gli aspettati avvenimenti si sarebbero compiuti? Ma, allora, quale il segno della parusia e, conseguentemente, della fine del mondo?

Sostanzialmente il problema s'aggravava intorno a un punto di singolare importanza: le promesse fatte da Dio al suo popolo, e per il suo popolo a tutta l'umanità, si realizzavano nella persona di Gesù, ovvero no?

E la questione, presentandosi così alla coscienza dei discepoli in quel momento, assumeva un inte-

tempore futuram esse et templi vastationem, et Christi adventum, finemque mundi » (KSNABENBAUER in h. 1.)

resse psicologicamente gravissimo; e perciò domandavano che il Maestro parlasse chiaro. Ma anche appresso, quando già la predicazione evangelica era cominciata, quando i discepoli, nella loro attiva propaganda, cercavano di infondere negli altri, ebrei o gentili, la loro fede nella salute operata da Gesù Cristo, Messia e Figlio di Dio, la stessa questione riappariva, presentando un interesse teologico fondamentale per la fede cristiana, sia dinanzi al giudaismo, sia ancora dinanzi a' gentili che doveano accettare la buona novella della salute.

Giacchè il problema del quale parliamo assumeva allora una forma specifica, e si concretava nel rapporto con un fatto; la parusia. Perché l'ebraismo restava inceduto dinanzi al Cristianesimo, e perseguitava anzi i seguaci del Crocefisso? Appunto perché non avea visto avverarsi nella persona di Gesù tutto ciò che s'aspettava dal Messia. La parusia, cioè la manifestazione drammatica e gloriosa del Cristo non era avvenuta; dunque... Gesù non poteva essere il Cristo aspettato.

E si noti ancora che le formule simboliche, le efficaci allegorie, le poetiche figurazioni che costituivano, nelle tradizioni del giudaismo, come l'Involucro esterno delle idee e delle speranze messianiche, s'erano affermate così nella coscienza collettiva, da riapparire anche nella coscienza cristiana, non solo nelle prime generazioni, ma ancora nelle età successive.

Strano! quest'involucro esterno - chiamiamolo ancora così - delle idee messianiche, tutto quest'apparato scenico che si associava al concetto di parusia, presenta dei rapporti intimi con i più

gravi problemi della vita; giacchè, ricordando gli elementi di questa escatologia dell'ebraismo, noi vediamo che non si parla soltanto di fatti che potevano interessare gli ebrei, come, per esempio, le sorti di Gerusalemme e del tempio e dell'intera nazione giudaica, ma anche di avvenimenti che interesserebbero tutti gli uomini, chè vi si parla dei dolori della vita, della fine del mondo, delle sorti dell'umana famiglia.

La domanda de' discepoli, dunque, acquista un valore assoluto; e come era la espressione d'un bisogno determinato della loro coscienza in quel momento, così racchiude un problema che interessava la fede cristiana, fin dalla prima generazione.

Leggiamo in Matteo¹: « E Gesù rispose loro in cotai modo: Guardate che nessuno vi seduca. Perocchè molti verranno in mio nome a dire: - Io sono il Cristo - e sedurranno molti. » La parola di Gesù non poteva essere che questa, quale ce l'han conservato i sinottici; chè risponde al pensiero intimo che agitava gli interroganti, e provvede immediatamente al pericolo grave che correvano i discepoli.

Tutti aspettavano allora imminente la gloriosa manifestazione del Cristo; e Gesù dai suoi era eredito il Messia. Ma non la venuta gloriosa, sì bene l'esodo umiliante da questo mondo, per la via del Calvario, avrebbero visto i discepoli, da lì a pochi giorni. Gesù non sarebbe stato per loro, quale essi aspettavano, il trionfatore, ma il vinto. Molti di loro l'avrebbero visto risorto, mol-

¹ xxiv, 4-5; Marc. xiii, 5-6; Luc. xxi, 8.

tissimi altri avrebbero ascoltato l'annuncio di questa sua resurrezione; ma, e la parusia promessa? e il regno di Dio? Grandi sventure avrebbero colpito, e in una maniera irreparabile, la nazione, e non sarebbero mancati coloro i quali, sfruttando a loro vantaggio il momento storico e la profonda commozione del popolo, avrebbero usurpato per sé il nome e la missione del Cristo, ovvero avrebbero additato venuto il tempo della parusia, facendosi gli araldi del Messia venuto, asservendo alla loro ambizione la folla illusa.

Ove un insegnamento positivo del Maestro non ci fosse stato per chiarire a' discepoli i misteri dell'avvenire, mettendo nella sua vera luce l'elemento religioso e morale che costituiva come la sostanza delle tradizioni escatologiche dell'ebraismo, chi, allora, avrebbe più pensato a Gesù di Nazaret? Anzi, non si sarebbe giustificata, allora, la incredulità dell'ebraismo ufficiale e la persecuzione mossa contro coloro che seguivano le dottrine ed i precetti di Gesù?

E disse Gesù a' suoi: « Guardate che nessuno vi seduca... ». Annunzieranno imminente la parusia? Vi diranno che il Cristo è venuto? e sedurranno molti? « Non andate dietro a loro (Luc.) ».

Il sogno dell'ebraismo non si sarebbe realizzato così come era stato immaginato; e gli adoratori di Gesù Cristo, ne' momenti della prova, non avrebbero perduto la loro fede nel Cristo venuto, ricordando la parola del Maestro.

Che pensare, adunque, de' vari elementi delle tradizioni escatologiche dell'ebraismo?

Leggiamo il discorso di Gesù così come ce l'ha conservato il primo dei sinottici.



II.

I segni straordinari e la parusia.

Avanti tutto: il discorso escatologico di Gesù, quale ci è stato conservato nella tradizione sinottica, importa la predizione di quegli avvenimenti de' quali vi si parla, e la designazione de' segni che doveano preavvisarli e delle circostanze drammatiche che doveano accompagnarli?

Basta leggerlo attentamente per convincersi del contrario. La fine del mondo? La parusia? Il giudizio di Dio? Ma eran tutti pensieri già noti agli ebrei, e, come avvenimenti futuri, costituivano l'argomento delle più vive speranze dell'ebraismo.

I dolori del mondo? Guerre e voci di guerra, popolo che insorge contr' a popolo e regno contro a regno, pestilenze, carestie e terremoti per regioni? Ma già di queste cose si era parlato nei libri de' profeti¹; e se ne parlava nell'insegna-

¹ MATT. XXIV, 6-10.

² Così p. es. a proposito del « giorno del Signore » (II, Paral. xv, 5-6) avea detto Azaria: « In tempore illo non erit pax egredienti et ingredienti, sed terroris undique in caucis habitatoribus terrarum. Pugnatib enim gens contra gentem, et civitas contra civitatem, quia Dominus conturbabit eos in omni angustia; et ISAIA (LIX, 2): « Et conurrerit, faciem Aegyptios adversus Aegyptios; et pugnatib vir contra fratrem suum; civitas adversus cici-

mento rabbinico¹, e a queste cose si pensava dal popolo che manteneva vive le tradizionali credenze apocalittiche. E non s'era parlato anche di odi, di persecuzioni, di tradimenti, di denunce tra uomini della stessa gente, tra membri della stessa famiglia?²

Così tutto quello che nel discorso medesimo leggiamo in ordine alla distruzione di Gerusalemme³, nulla contiene che non si trovi nelle credenze apocalittiche dell'ebraismo. Già il ri-

ratem, regnum aduersus regnum ». Altri richiami simili vedi presso i comm.

¹ Il FINATOS, (in h. l.) riporta queste testimonianze: Sohar ehadash f. 8, 4: « Illo tempore, bello in mundo excubiuntur, gans erit contra gentem, et urbes contra urbem; angustiae multae contra hostes Israelitarum innovabuntur ». — Bereshit rabba, soet. 42, f. 41, 4: « Dixit R. Eleazar, filius Abina: Si videris, regno contra se invicem insurgentia, tunc ostenda et aspice pedem Messiae ». Ponikta rabb. f. 2, 1: « R. LVI dixit: Statim cum temporibus Messiae venis in mundo, et impis per eam commentatur ». Il KNABENBAUK, (in h. l.) cita questo brano del trattato mishnico nota: « Paulo ante adventum Messiae, bipedantia rugabitur, et magna erit commotio caritatis; vici profert fructum, sed vinum nihilominus care comeditur; Sannus in urbe imperium obstruit opinionibus praeter et nulla locum habebit corruptio. Synagogae convergentur in lupanaria, limites Iudaeae desolabuntur, et regia quanto est desolabitur. Viri omnes cupiditatis circumbasi nec sibi humanitatis officia experientur. Foetabit sapientia magnivorum, a delictis sibi contentes spernentur, et veritatis magnus erit defectus. Iuvenes confudent ora senum; aenei eorum umbribus surgent, filius irrandit patrum; nota besurget, aduersus matrem, natusque contra socrum; denique suos quosque domesticos inimicos habebit ».

² V. nota praec. in fine.

³ MATT. XXIV, 15-21.

chiamo al testo di Daniele intorno all'*orrore della desolazione* che avrebbe occupato il *luogo santo*, è esplicito; e così l'ammonimento a quelli nella Giudea di fuggir su' monti, a chi sta sul tetto a non scendere per togliere quel che tiene in casa e a chi sta nel campo a non volgersi indietro a pigliar la sua veste, ed i pericoli delle pregnanti e delle lattanti, in que' di, e l'esortazione alla preghiera perchè la « fuga non accada in inverno o di sabato », l'accento stesso alla « distretta grande, quale mai non fu dal principio del mondo sino ad ora, nè mai più sarà », il complesso insomma di questi particolari drammatici - che risentono così evidentemente dell'usitato linguaggio apocalittico, anzi che del linguaggio abituale del Maestro - nulla ha di nuovo che sostanzialmente, e qualche volta anche fin ne' termini stessi, non sia riportato dalle tradizioni escatologiche del popolo¹.

¹ V. p. es. ZACC. XVI, 1-5: « *Rex veniet dicit Dominus, et dicentur spolia tua in medio tui. Et congregabo omnes gentes ad Ierusalem in praello, et conietur civitas, et vastabuntur domus, et ovesque violabuntur; et egredietur media pars ciellatis in captivitate, et reliquum populi non auferetur ex urbe. Et fugietis ad vallum montium usque ad proximum; et fugietis sicut fugisti a facie terramotus in diebus Gaiae rex Iudae; et coniet Dominus Deus meus, omnesque sancti cum eo ». E DAN. XII, 1: « ... et coniet tempus quale non fuit ab eo quo gentes esse cooperant, usque ad tempus illud. Et in tempore illo saleabitur populus tuus, omnis qui inuentus fuerit scriptus in libro... ». IZT. II, 1-2: « ... quia veniet dies Domini, quia prope est. Dies tenebrarum et caliginis, dies nubis et turbinis; quasi mone expansionem super montes populus multus et fortis; similis ei non fuit a principio et post eum non erit usque in annos generationis et generationis ».*

Che se da tutto questo passiamo ai segni che direttamente si riferiscono alla venuta del Figlio dell'uomo¹, non meno chiaramente apparisce che Matteo non fa che ripetere quanto era stato detto avanti, quello che già faceva parte della credenza universale: l'oscurarsi del sole, l'impallidire dello splendore della luna, il cadere delle stelle dal cielo, lo sconvolgersi delle potenze de' cieli, il genere di tutti i popoli della terra, la venuta del Figlio dell'uomo « su le nubi del cielo in gran potenza e gloria », l'adunarsi degli eletti « dai quattro venti, dall'una estremità de' cieli all'altra loro estremità » chiamati dagli angeli « con tromba di squillo potente »².

¹ MATT. XXIV, 29-31.

² Chi volesse fare qui gli opportuni riscontri, lo potrebbe facilmente. Come semplice assemplificazione valgono i seguenti rilievi. Il « ai tosti, dopo la sciagura di quei giorni » di MATTEO (v. 29: *quasi tibi solis tibi tenebrae facturae*), richiama assai bene la credenza ne' dolori del mondo che avrebbe dovuto precedere la parusia. Inoltre: Soph. I, 14, sq. ha: « *facta est dies Domini amara, tribulabitur ibi fortis: dies irae dies illa, dies tribulationis et angustiae, dies calamitatis et miseriae, dies tenebrarum et caliginis, dies nebulae et turbidinis, dies tabor et clangoris super cunctas nuntias, et super angulos excelsos. Et tribulabo homines et ambulabunt ut caeci etc.* ». Cf. anche ISAIA XXIV, 1 sq. Inoltre il testo del v. 29 di MATT. si confr. con ISAIA XIII 9 sq., dove al v. 10 è detto: « *Quoniam stellae caeli et splendor eorum non exspondent: lumen suum: obtenebratus est sol in ortu suo, et luna non splendebit in lumine suo* »; ed ISAIA XXIV, 4; ed IOEL II, ove al v. 10 è detto: « *A facie eius contremuit terra, moti sunt caeli; sol et luna obtenebrati sunt, et stellae retrocesserunt splendorem suum* », ed ib. v. 30-31: « *Et dabo prodigia in caelo, et in terra, sanguinem et ignem, et vaporem fumi. Sol convertetur*

Egli è certo adunque che l'Evangelista, conoscitore delle tradizioni escatologiche del suo popolo, nel riferire il discorso di Gesù, non poteva intendere quasi profezia del Maestro, gli elementi della escatologia giudaica cui or ora abbiamo accennato.

E allora perchè quel discorso? L'Evangelista l'ha detto chiaramente: la predizione della distruzione di Gerusalemme, come uno dei segni che avrebbero dovuto precedere la parusia. Fa pensare ai discepoli - i quali avean creduto alla messianità di Gesù - che la manifestazione gloriosa del Cristo dovea tardare ancora; sicchè chiedono al Maestro quando si sarebbero compiti, adunque, gli avvenimenti escatologici. E Gesù ammonisce i discepoli a non lasciarsi sedurre da coloro che, appreso, annunciando loro la parusia, li avrebbero persuasi dell'imminente compimento degli avvenimenti che entravano nella concezione apocalittica della escatologia del giudaismo.

Ed il pensiero del Maestro, siccome abbiamo veduto avanti, tendeva a tener saldi i discepoli

in tenebras, et luna in sanguinem; antequam veniat dies Domini magnus et horribilis »; e ZACC. XIV, 6. - MATT. 30 al confr. con IOEL II, (al v. 6 è detto: « *A facie eius erubescunt populi: omnes vultus redigentur in terram* »), e DAN. VII, 13-15 (p. os. « ... et ecce cum nubibus caeli quasi Filius hominis veniebat ») ... « et dedit ei potentem, et honorem et regnum »). - E per MATT. 31, confr. ZACC. IX, 14: « *Et Dominus Deus super eos videbitur, et erubescit ut fulgur iaculum eius; et Dominus Deus in tuba sonet, et vadet in turrim nostris* »; ed ISAIA XXII, 8 e XLIII, 5-9 (p. e.: « ... ab Oriente adducam cemen tuam, et ab occidente congregabo te... Omnes gentes congregatae sunt simul, et collectae sunt tribus... »).

nella fede della sua messianità; la quale fede correva un gravissimo pericolo per il fatto che i discepoli non avrebbero visto la parusia escatologica. Il Maestro, infatti, vuol persuadere i discepoli, ch'essi, viventi, non sarebbero stati spettatori della parusia apocalittica.

I dolori nel mondo? Ecco - diceva Gesù - voi « avrete a sentire guerre e voci di guerre; badate di non vi spaventare; chè bisogna ciò avvegna; ma non per anco è la fine »¹. Considerare le calamità della vita come segni straordinari, precursori di avvenimenti finali, come effetto d'un'azione diretta di Dio per far giustizia degli uomini, era un errore ed era un pericolo. Era un pericolo, perchè quando avveniva qualcuna di quelle sventure, tosto si pensava giunto il tempo de' sognati avvenimenti escatologici; ed era un errore, perchè importava una concezione della vita non rispondente alla realtà delle cose. Guerre? calamità? carestie? terremoti? sventure? Ma, tutte coteste cose han da esserci nel mondo, e non accennano perciò alla fine, a grandi rinnovamenti nei rapporti delle cose, all'ultima fase della giustizia vendicatrice di Dio. E di queste cose i discepoli ne avrebbero viste e quante! ed essi, i quali credevano che segni precursori della parusia finale

¹ Il v. 6. non indica un avvenimento successivo a quello indicato nel v. 5: «... molti verranno in mio nome a dire - Io sono il Cristo - e sedurranno molti»; ma ne è esplicativo con tutto quel che siegue. L'« *Andiari enim erit...* » della Volgata è tradotto per lo più « poi » o « allora » avrete a sentire ecc. - Il testo ha: *ἐπισημαὶ δὲ ταῦτα* ecc. - Non è forse più naturale tradurre con un semplice e il sì del testo?

dovevano essere simili dolori, potevan pensare che quanto avrebbero visto doveva esser considerato da loro come il principio di quelli che - secondo le loro credenze - sarebbero stati i dolori precedenti la parusia. « Di vero, insorgerà popolo contro popolo, e regno contro regno, e vi saranno pestilenze e carestie e terremoti per regioni. Tutto questo, sì, principio di spasimi »¹.

E c'era un altro elemento che non poteva essere trascurato, anche perchè più direttamente riguardava i discepoli. Come abbiamo di già avvertito precedentemente, tra' segni precursori della parusia c'era la persecuzione degli eletti. Se l'essere discendenti da Abramo faceva pensare agli ebrei ch'essi, fra tutti i popoli della terra, erano gli eletti, i figli di Dio, questo sentimento, con più forte ragione, doveva nascere nella coscienza de' seguaci di Gesù; poi che, come appare evidentemente dalla primitiva letteratura cristiana, già si pensava allora che Gesù - come diceva S. Paolo² - era venuto « a fine di riscattarci da ogni iniquità, e di purificare per sé un popolo suo proprio, zelatore di belle opere ». Ora, se il trionfo della giustizia vendicatrice di Dio doveva importare anche la purificazione dei giusti, la persecuzione de' cristiani non avrebbe fatto pensare ad essi prossima la parusia? Già il Maestro avea più volte preannunziato ai suoi che molto avrebbero sofferto in odio al suo nome; e questi ammonimenti di Gesù assai opportunamente

¹ Nel testo: *ἔσονται δὲ τὰ ἄρξα τῶν ὀνείρων* (dolori del parto). *ἄρξα ὀνείρων*; il pensiero è continuativo, ma il tempo è indeterminato.

² Tit. II, 14.

sono ricordati a questo punto: « Allora vi getteranno in distretta e vi uccideranno, e da tutti i popoli sarete odiati per il mio nome. Allora pure molti piglieranno scandalo, e gli uni con gli altri si tradiranno, e si odieranno gli uni con gli altri ». E se il trionfo degli empî e della impietà era anche uno de' segni precursori della parusia - sì che, il crescere della malvagità umana, sempre, avrebbe potuto accreditare la voce de' falsi profeti, annunziatori della venuta del Figlio dell'uomo - acquista un senso di opportunità grandissima quel che si legge appresso: « E molti falsi profeti sorgeranno, e sedurranno molti. E per il sopraffare dell'iniquità si raffredderà l'amore nei più ».

Che cosa abbia voluto significare propriamente l'evangelista parlando di « amore » non apparisce assai chiaramente; e varia intorno a ciò il giudizio dei commentatori. Ma più avanti l'evangelista ha parlato della persecuzione ch'arrebbero patito i discepoli di Gesù per il suo nome, cioè per la fede che avrebbero conservato in lui; ed immediatamente prima ha ricordato il pericolo della seduzione, che importava il pericolo per la loro fede. Se noi, pertanto, teniamo presente che, specialmente ne' sinottici, come secondo la dottrina di S. Paolo, la fede importa avanti tutto l'adesione completa dell'anima a Gesù Cristo, comprendiamo assai bene che quel « raffreddarsi dell'amore ne' più » a causa del « sopraffare della iniquità » vuol significare le apostasie che non sarebbero mancate fin ne' primi tempi, e specialmente per l'infierire delle persecuzioni. Ond' è che bene a proposito il concetto chiude con un ammonimento che è frequente nell'insegnamento

del Salvatore: « Chi persevererà però sino a fine, costui sarà salvo »¹.

Avea detto Gesù ricordando i dolori del mondo: « Bisogna ciò avvenga, ma non peranco è la fine »; e poi ch'ebbe mostrato che di molti dolori e di grandi sventure avrebbero avuto notizia, ed anzi, sarebbero stati parte i suoi, - avvisandoli a non lasciarsi persuadere però della imminenza della fine e degli avvenimenti escatologici, - disse: « E s'annunzierà quest'evangelo del Regno in tutta la terra, in testimonianza per tutti i popoli, e allora verrà la fine ». Coloro ai quali, alquanto tempo dopo, Gesù dovea dire: « Andate... a farvi discepoli tutti quanti i popoli, e battezzateli nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo; insegnando loro a osservare tutto quello che io vi ho comandato »², fin d'allora doveano pensare che non alla imminente fine del mondo doveano attendere, anche in mezzo alle peggiori calamità, ma alla predicazione del Vangelo della salute; quel Vangelo per il quale avrebbe avuto salute colui che avrebbe perseverato sino a fine nella fede salda ed intera alla persona del Cristo da quel Vangelo annunziato. E intanto, quanto tempo sarebbe stato necessario perchè quest'evangelo del Regno si fosse annunziato in tutta la terra? Né Matteo nè gli altri sinottici lo dicono; e questo silenzio risponde al piano del discorso, nel quale questa incertezza intorno alla durata delle con-

¹ Cf. MATT. x, 22: « E voi sarete in odio a tutti per causa del mio nome: ma chi persevererà sino a fine, questi sarà salvato ».

² MATT. xxviii, 19, 20; Cf. MARC. xvi, 15.

dizioni presenti della vita predomina sempre, essendo quasi il fondo morale che lo ispira.

Certo, però, anche la distruzione di Gerusalemme avrebbero visto i discepoli, senza essere perciò testimoni degli attesi avvenimenti escatologici. Se attendiamo a quello che è scritto nel Vangelo, non ci resta alcun dubbio per ritenere che questo sia stato il pensiero di Gesù. Poi che, infatti, son ricordati gli elementi tradizionali che si riferiscono alla distruzione di Gerusalemme, dice Gesù a' discepoli: « Allora se uno vi dirà: - Ve', qui è il Cristo, - o - là - non ci credete. Perché sorgeranno falsi Cristì e falsi profeti: che mostreranno gran segni e portenti da sedurre, se possibil fosse, anche gli eletti. Ecco, ve l'ho detto innanzi ».

Secondo la concezione dei discepoli, siccome già abbiamo detto, la massima sventura della nazione, la distruzione completa della città e del tempio - che Daniele avea predetto¹ - rientrava nel complesso di dolori e di calamità che, segno dell'ira vendicatrice e punitrice di Dio, dovevano colpire prima il popolo eletto e quindi le altre nazioni infedeli. Poi che, dunque, la questione generale era stata chiarita dal Maestro, con l'affermazione che i dolori dell'umanità e le calamità dei popoli non sarebbero stati - viventi i discepoli, o poi per tutto il tempo necessario alla pre-

¹ DAN. IX, 27: «... et in dimidio hebdomadae deficit hostia et sacrificium; et erit in tempore abominatio desolationis; et usque ad consummationem et finem pericrurabunt desolatio ». A quest'ultimo concetto non si riferirebbe LUC. 21: « E Gerusalemme sarà calpestate dai Gentili, fino a tanto che i tempi dei Gentili siano compiuti »?

dicazione del Vangelo del Regno in tutta la terra - i sogni precursori della fase escatologica, Gesù poteva affrontare il problema che, agitantesi nella mente dei discepoli, avea provocato ed ispirato la loro domanda¹. Il senso del discorso apparisce assai più chiaramente sol che si ravvicini il v. 23 al v. 15: « Quando voi, dunque, vedrete l'orrore della desolazione, predetta dal profeta Daniele, occupare il loco santo... allora se uno vi dirà: - Ve' qui è il Cristo - o - là - non ci credete ».

Luca² dà il senso del testo di Daniele, cui si riferiscono gli altri due evangelisti: « Eppoi, quando vedrete Gerusalemme aggirata intorno da eserciti, allora conoscete imminente la sua distruzione ». In quel tempo, alla prova dei fatti, il fanatismo giudaico si sarebbe acuito, dando luogo ad una manifestazione più viva delle speranze parusiache. Non era inutile farne avvertiti i discepoli: « ... sorgeranno falsi Cristì e falsi profeti, che mostreranno gran segni e portenti, da sedurre, se possibil fosse, anche gli eletti ». E quando gli illusi ebrei, ne' giorni della estrema sventura per la nazione, sarebbero andati dietro ai fanatici araldi di un nuovo messia, sognando la redenzione di Israele quando Israele periva, con l'ardimento presuntuoso prima e poi con il pietismo fanatico che

¹ Il « dunque » del v. 15 (« quando voi, dunque, vedrete l'orrore ecc. ») dopo l'affermazione del v. 14: « E annunzierà quest'evangelo del Regno in tutta la terra... e allora verrà la fine », fa dipendere, evidentemente, tutta la pericopa (v. 15-25) dal concetto generale del tratto precedente (6-14).

² XXI, 20.

³ MATT. XXIV, 15; MARC. XIII, 14.

serviva a coprire e ad alimentare le ambizioni interessate e l'odio fraterno, affrettando la sua catastrofe; i seguaci del vero, del solo, dell'unico Messia, sarebbero rimasti saldi nella loro fede. Il Maestro non li aveva illuminati? E alla luce degli avvenimenti non avrebbero meglio inteso le parole di Gesù, quelle parole che forse non interessero bene quando il Maestro le disse loro, ma che avevano scrupolosamente conservate, e ricordavano? « Ecco ve l'ho detto innanzi ».

Dallo ammonimento che più direttamente riguarda le false voci di imminente parusia nei giorni della catastrofe gerusalemmitana, ad un insegnamento generale ed efficace intorno al concetto che i discepoli doveano avere dell'attesa parusia, c'è una successione logica, che ben si rileva leggendo il testo del nostro evangelo. Dice, infatti, Gesù: « Se mai, dunque, vi diranno: - Ecco, è nel deserto, - non vi andate; - Ecco sta in casa, - non lo credete. Nella guisa, infatti, che il lampo viene da Oriente e folgoraggia sino ad Occidente, tal sarà la venuta del Figlio dell'uomo. Come, dove si trova il cadavere, colà si radunano l'aquile ».

Questo tratto manca ne' luoghi paralleli degli altri due sinottici; però lo troviamo nel vangelo di Luca, altrove: « Interrogato pure dai Farisei: - Quando vanisse il regno di Dio? - rispose loro: Non viene con appariscenza il regno di Dio; nè si può dire; - Ecco qui - o - là; - perchè, ecco, il regno di Dio è dentro di voi. Disse inoltre a' suoi discepoli: I di verranno che voi bra-

merete di vedere uno dei giorni del Figlio dell'uomo, e non vedrete nulla. E vi diranno: Ecco là, - ecco, qui; - non vi partite, e non andate dietro. Perchè siccome il lampo folgorando splende da un orizzonte nell'altro del cielo, così il Figlio dell'uomo sarà nel suo dì ».

Certo, rivolgendosi la sua parola a' Farisei, Gesù non potea voler dire che il regno di Dio era già nelle anime loro, nelle loro coscienze; e l'espressione: « Il regno di Dio è dentro di voi » voleva dir certamente che il regno di Dio era un fatto già esistente, compiutosi sotto gli occhi stessi dei Farisei che domandavano quando venisse il regno di Dio. L'εὐρύ: ὅπου ἐστίν, anzi che « è dentro di voi » par che debba tradursi: « è in mezzo a voi », che significherebbe: « è già venuto ». E quando i Farisei aspettavano che la inaugurazione del regno di Dio, per la parusia del Figlio dell'uomo, sarebbe avvenuta in una maniera drammatica, preceduta e accompagnata da strepitosi avvenimenti, Gesù contraddiceva alla comune credenza affermando solennemente: « Non viene con appariscenza, il regno di Dio ». Chè questo regno di Dio non è segnalato da pompe esteriori di gloria e d'armi, così come avviene delle conquiste e dei trionfi, de' re della terra; Dio regna nelle anime, e il suo regno è il regno della giustizia, della virtù, della verità e dell'amore, nella comunione intima del divino per lo Spirito Santo, Dio, che Gesù promise a' suoi, e disse d'aver dato al mondo.

Però, stando al testo ch'abbiamo riferito, altra cosa è la costituzione del regno di Dio, altra cosa « il giorno del Figlio dell'uomo ». Questa

distinzione non c'era nelle tradizioni messianiche, poi che in esse le due cose s'univano, anche per la continuità loro nel tempo, come due momenti d'un solo avvenimento, in quella guisa che in esse c'era affermata una continuità di successione tra la distruzione di Gerusalemme e la parusia; ma questa distinzione troviamo e nei sinottici, e nel primitivo insegnamento apostolico, e nella credenza cristiana fin dalla prima generazione. E Gesù affermava che quelli che l'ascoltavano non avrebbero visto il giorno del Signore, tale quale l'aspettavà ogni buon ebreo: « I di verranno che voi bramerete di vedere uno dei giorni del Figlio dell'uomo, e non vedrete nulla ». Giacché non trattavasi più oramai d'attendere il Messia, qui in terra, a far seguaci per compire grandi imprese, come pensavano gli interroganti. Il Messia qui in terra era venuto; era il presente e parlava a quelli che si rifiutavano di riconoscerlo; e l'aveva già fondato il regno di Dio, sì che non era più il caso di partirsi e correr dietro a chi avesse detto: « Ecco, là. » - « Ecco, qui ». E nel suo di, nella parusia gloriosa e finale, il Figlio dell'uomo non avrà bisogno di chi lo additi alle genti, perché il suo glorioso splendore sarà visto da tutti, come lo splendore del lampo che va dall'una all'altra estremità di cielo.

Questo insegnamento, in sostanza, ripete Matteo nel discorso escatologico⁴; e lo completa aggiungendo: « Come, dove si trova il cadavere, così si radunano l'aquile », per dire che nella manifestazione gloriosa del Figlio dell'uomo,

⁴ xxiv, 26-27.

tutti, che vedranno il suo splendore, muoveranno a Lui¹.

Ed il concetto espresso da Matteo nella pericope ora ricordata, non esclude che i discepoli avrebbero visto la venuta gloriosa del Figlio dell'uomo. Ma come? e quando?

Il come? Non certamente così come pensavano gli ebrei. Non in una maniera rumorosa, drammatica, appariscente; l'abbiamo già veduto; ma in una maniera misteriosa, spirituale, e nella guisa... che il lampo viene... ».

Quando? Ma fin qui l'evangelista ha usato delle espressioni che lasciano la questione non bene risolta, per una certa indeterminatezza. C'è quel v. 13 (« chi persevera però sino a fine, costui sarà salvo ») che non può voler dire la stessa cosa che il v. 14 (« E s'annunzierà quest'evan-

¹ MALD.: « *Significat unum hominem ad locum ubi ipse fuerit, ut iudicentur, consolaturus esse, sicut aquilae ad cadavera consolare solent* ». E non sappiamo intendere con quanta verità si voglia escludere questa interpretazione, mettendo avanti la sconvenienza di paragonare al... cadavere il Figlio dell'uomo? O che si tratta forse di una allegoria? E una similitudine, la quale probabilmente correva allora per la bocca di tutti come un proverbio. Il *medium comparationis*, adunque, non è a cadavere, né nelle aquile; ma semplicemente nel « radunarsi » come spinti da tendenza inavvicinabile verso il centro che attrae. Tanto meno si intende poi quel lanciaarsi il cervello, come fanno alcuni, per vedere nel cadavere, Gerusalemme incorrotta, e nelle aquile, le aquile romane; ovvero, nel cadavere le anime peccatrici, e nelle aquile i terribili giudizi di Dio; ovvero ancora, nel cadavere il mondo perverso di allora, e nelle aquile i falsi cristiani... Così, si capisce che non si vengano a capo di nulla!

gelo del regno in tutta la terra, in testimonianza per tutti i popoli, e allora verrà la fine »).

La venuta del Figlio dell'uomo, nel vangelo, conserva quel carattere di avvenimento escatologico, che ebbe nella tradizione ebraica. Però la perseveranza sino a fine per essere salvo importa la perseveranza nella credenza al messia venuto, nella fede in Gesù Figlio dell'uomo e Figlio di Dio. I discepoli dunque, doveano confessare venuto il Figlio dell'uomo e costituito già il regno di Dio, ed al tempo stesso attendere la venuta del Figlio dell'uomo. Una contraddizione?

Vediamo. Di un altro elemento delle tradizioni messianiche non s'è detto ancora nel discorso di Gesù, un elemento del quale avea tenuto conto il Precursore predicando alle turbe. Diceva Giovanni del Messia che annunziava già venuto e prossimo a manifestarsi in mezzo al popolo: « E già la scure vien messa alla radice degli alberi; onde ogni albero che non rende buon frutto sarà tagliato e gettato nel fuoco »¹. E ancora: « E' uscio il ventilabro in mano, per mondare la sua aia; e raccoglierà il suo frumento nel granaio e poi brucerà la pula con fuoco che non si spegne »². Il Messia, il Figlio dell'uomo, giudice nel regno di Dio. Gesù, nella sua predicazione, spesso tenne parola di questo, specialmente quando per parabola parlava del regno di Dio e quando esortava alla vita morale ed alla pratica dei doveri che insegnava; e questa funzione del Figlio dell'uomo era connessa con la salute degli uomini, special-

mente di quelli che voleano entrare a far parte del regno di Dio. Il Cristo era venuto e il regno di Dio era fondato; ma il Cristo doveva venire e doveva separare il grano dal loglio, i pesci buoni dai cattivi, i buoni dai tristi. Per i buoni la salute, per i tristi la punizione, il dolore eterno. Questo si rileva *passim* dalla predicazione evangelica, e questo si trova nella credenza cristiana fin dagli insegnamenti apostolici. E se tra la venuta del Figlio dell'uomo per la costituzione del regno di Dio, e la venuta del Figlio dell'uomo, diciam così, come giudice, non c'è - nel pensiero di Gesù - una continuità di tempo, non è evidente che tra l'uno e l'altro avvenimento stava di mezzo il tempo nel quale l'evangelo del regno doveva essere annunziato in tutta la terra?

E poi... la fine!

Ma, e la perseveranza « sino a fine » alla quale Gesù esortava i suoi? L'evangelista poteva pensare allo stesso momento avveire quando scriveva della « fine » nell'uno e nell'altro verso? Evidentemente, no. Già, in questa esortazione alla perseveranza nella fede e nell'amore per la persona di Gesù di Nazaret, c'è un elemento nuovo che doveva finire con l'eliminare l'erroneo concetto che l'ebraismo s'era fatto delle promesse divine, e che preparò il lettore a intender meglio, in un senso puramente spirituale, la parusia escatologica della quale si parla appresso. Infatti non era più una promessa per la nazione, ma era la promessa che riguardava le singole coscienze individuali; non era più l'aspettazione di un avvenimento drammatico, ma la grande idea dell'umana salute operata dal Cristo; non era più un feno-

¹ MATT. III, 10; Cf. LUC. III, 9.

² MATT. IB., 12; Cf. LUC. IB., 17.

meno cosmico e politico, ma era il grande fatto religioso e morale, che veniva messo in rapporto con la virtù personale: la perseveranza nel bene e nell'amore, la perseveranza sino alla fine della propria vita, ed anche in mezzo al rattièpidirsi di molti per il sopraffare della iniquità.

Ed ecco: quando l'evangelista riferiva l'esortazione di Gesù alla perseveranza, pensava alla perseveranza sino alla fine della vita di ciascuno. E intanto, quando parlava della parusia escatologica, pensava ad un avvenimento che si sarebbe compiuto in un avvenire lontano, o non certamente mentre i discepoli - cui parlava - sarebbero stati in vita; quell'avvenimento della « fine » che, secondo le tradizioni dell'ebraismo, doveva essere precalcolato da segni straordinari; e non dai semplici dolori e dalle sventure di popoli che nel mondo ci han da essere; e non dalla distruzione di Gerusalemme; ma dal « segno dal cielo » che, secondo le tradizioni, doveva tener dietro alla sciagura eccezionalmente grave delle nazioni della terra¹.

¹ MATT. XXIV. 29: « Quindi, si tosto dopo la sciagura di quei giorni, il sole ecc. ». Quali giorni e quale sciagura? La maggior parte de' commentatori credono l'evangelista abbia inteso dire della sciagura della quale ha parlato immediatamente avanti, quella cioè che si sarebbe avuta ne' giorni della distruzione di Gerusalemme e del tempo. Ma allora, se così fosse, si dovrebbe accettare senz'altro che o Gesù s'ingannò profetando prossima la fine del mondo, o l'evangelista ha tradito il pensiero del Maestro; giacchè Gerusalemme fu distrutta, e la parusia non si è avuta, e il mondo continua ad essere e sarà ancora... L'esegesi cattolica, per sfuggire a siffatte conclusioni, ha fatto grandissimi sforzi; e c'è anche chi pensa alla ricostituzione avvenire della nazione giudaica e ad

« il sole s'abbianerà e la luna più non mostrerà il suo splendore, e cadranno le stelle dal cielo, e le potenze dei cieli si sconvolgeranno ». Ecco che cosa avrebbe dovuto essere per essi il segno del Figliuol dell'uomo, stando agli elementi delle loro tradizioni escatologiche¹.

E l'avrebbero visto questo segno quelli cui

una ancora distrusione di Gerusalemme e del tempo avanti la fine del mondo. A noi sembra, invece, che l'evangelista, accennando alla « sciagura di quei giorni » si riferisca direttamente ai giorni della parusia finale. Infatti, immediatamente prima del v. 29, al v. 27 ha ricordato questa parusia: « Nella guisa, infatti, che il lampo viene da Oriente e folgora sino ad Occidente, tal sarà la venuta del Figlio dell'uomo »; e già prima (v. 8) dopo aver parlato dei mali che ci saranno nel mondo, dice: « Tutto questo, si principio di spavanti - πάντα τὰ ταῦτα ἀρχὴ δόλων - » o più esattamente, stando alla traduzione letterale del testo: « Tutto questo (che bisogna avvenire e ma non per anco è la fine) principio dei dolori del parto, cioè di quei dolori, di quella sciagura, che sono stati assegnati come prodromi della fine del mondo e della parusia. La distruzione di Gerusalemme - siccome abbiamo veduto - rientra tra' dolori e la sciagura che son da considerarsi come parte di ciò che chiama ἀρχὴ δόλων; si che ora (v. 29) l'Autore, volendo discorrere della parusia finita, ben dice: ἔθλας ἐπὶ τῆς τῆς ἄλλης τῆς ἕξης τῆς τῆς...; si che il τῆς τῆς τῆς τῆς... dà riferimento a' giorni della fine del mondo e della parusia, la fine escatologica, della quale è questione. (Cf. v. 3: αἱ τῆς τῆς... τῆς τῆς... οὐρανοῦ; τῆς τῆς); ed il τῆς τῆς τῆς τῆς... ».

² Il τῆς τῆς τῆς τῆς... ἐπὶ τῆς τῆς τῆς τῆς... ἐν. nel v. 29, risponde al τῆς τῆς τῆς τῆς... ἐπὶ τῆς τῆς τῆς τῆς... del v. 3; infatti questo accenna alla apparizione del segno del Figlio dell'uomo in cielo, manca negli altri due sinottici, ne quali, nella domanda de' discepoli, il τῆς τῆς τῆς τῆς... riferito solo ad ἕνα μίλλη ταῦτα οὐρανοῦ (Marc. 4), ed a ἕνα μίλλη ταῦτα γῆς (Luc. 7).

Gesù parlava? Disse Gesù: « E dalla pianta del fico intendete la somiglianza. Allorché il suo ramo divien tenero e mette le foglie, riconoscete prossima l'estate: così voi pure, quando vedrete tutto ciò, riconoscete che prossimo egli è, alle porte ». La forma stessa della locuzione non importa che i discepoli avrebbero dovuto vedere quel segno, e perciò la parusia, essendo ancora in questa vita; ma solamente vuol dire: « Per riconoscere che prossimo egli è, alle porte, attendete di vedere tutto ciò ». Essi erano avvertiti a non credere venuto il Figlio dell'uomo quando avrebbero udito parlare di sciagure per l'umana famiglia o quando di esse sarebbero stati testimoni o parte, o quando avrebbero visto cader la città santa sotto l'impeto devastatore dei Romani e bruciare il tempio sino alla totale distruzione. Che almeno, stando alle loro credenze, avessero aspettato di vedere quei segni de' cieli!... E li avrebbero visto? Ma Gesù avea detto loro¹: « Nella guisa... che il

¹ Così che il v. 33 - derivato nella sua forma dalla immagine usata nel v. 32 - chiude il senso del discorso, riferendosi immediatamente al v. 27 (cfr. nota); forma è *ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου* per ricollegarsi, nella integrazione di tutto il concetto, siccome abbiamo detto, con 4-5. La forma grammaticale (*ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου*) dice solo - siccome abbiamo osservato - che, per conoscere imminente la parusia, doveano aspettare di vedere i segni ricordati; non vedendo quei segni, non dovevano credere prossima la parusia. Il *ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου* risponde nel senso al *ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου* (v. 23) ed al *ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου* (v. 26).

Quest'ordine di idee è confermato da' passi paralleli degli altri due sinottici. Si ponga mente, p. o., a Marc. 24. L'Evangelista ha ricordato (v. 21-22) l'ammonimento di Gesù ai discepoli, di non prestar fede a coloro che, ai

lampo viene da Oriente e folgoreggia fino ad Occidente, tal sarà la venuta del Figlio dell'uomo.

tempi della rovina di Gerusalemme, avrebbe annunciato la parusia; a poco termina al pensiero con quelle parole (v. 23): « Voi, dunque, guardatevi; ecco, s'ho detto ogni cosa innanzi ». Tosto, al v. 24, dice: « Ma però in questi giorni, dopo tanta sciagura, il sole s'offusccherà ecc. » q. d.: la parusia non verrà immediatamente dopo la distruzione di Gerusalemme, e quando diranno a voi: il Messia è qui o colà; ma (2122) quando giungerà il tempo per il quale è stata detto: il sole, si oscurerà ecc. - cioè la fine del mondo. Il *ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου* si riferisce ai giorni della fine del mondo, quando il sole ecc. Il *ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου* risponde al *ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου*.

Ancora più chiaramente nel terzo evangelio, Luc. 24 pone termine all'acceso alla distruzione di Gerusalemme, con questo pensiero: « E Gerusalemme sarà calpestate dai Gentili, fino a tanto che i tempi dei Gentili siano compiuti. » Poiché (v. 25) si comincia a parlare dei segni precursori e della venuta del Figlio dell'uomo. Tra la distruzione di Gerusalemme e la parusia l'evangelista pone di mezzo la durata dei tempi dei Gentili. Nel pensiero dell'evangelista non il tempo, in cui Gerusalemme resterà calpestate, misura la durata dei gentili, ma viceversa. Sotto un'altra forma egli mantiene la sostanza dell'idea di Matt. 14 (Marc. 10): il *ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου* equivarrebbe così al *ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου*; Baraita: *ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου* *ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου* (Matt. 14); e quindi: *ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου*.

Luca, rappresentando complessivamente gli avvenimenti che si riferivano ai giorni della parusia, dopo aver ricordato (v. 25) i segni che vi saranno nel sole, nella luna, negli astri, dice: « e regnerà sulla terra angustia tra i popoli ». Ciò prova che, secondo l'evangelista, il *ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου* (Matt. 24), ed il corrispondente *ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου* (Marc. 24), deve intendersi dai giorni della fine del mondo e della parusia, e non dalla distruzione di Gerusalemme.

Per noi interessa anche Luc. 28. L'evangelista (v. 27) ha descritto la parusia con la forma tradizionale che tro-

Come dove si trova il cadavere, così si rannunano l'aquile ».

viamo anche negli altri due sinottici; e tosto continua (v. 28): « Però, appena questo comincia ad avvenire, drizzatevi e levate il capo in alto; perchè la vostra redenzione (ἡ ἀπολύτρωσις ὑμῶν) è vicina ». La ἀπολύτρωσις significa appunto la liberazione degli eletti, quale, nelle aspirazioni messianiche, si attendeva, come trionfo del regno di Dio, l'equo di giustizia, glorificazione di Dio nella glorificazione del suo popolo. Nella sostanza è il medesimo concetto del ἡμετέριον τοῦ βασιλείου τοῦ οὐρανοῦ (Matt. 31) - ἡμετέριον τοῦ βασιλείου τοῦ οὐρανοῦ, ecc. (Mat. 27). Siccome è comunemente ammesso, Luca rimette in un avvenire lontano (v. 24) tutto ciò che dice in vv. 25-27, e che riguarda appunto la ἀπολύτρωσις; e la distruzione di Gerusalemme, quando Gesù parlava, era ancora da venire. Anche volendo ammettere: argomentando dal v. 24 - che la redazione del terzo evangelio debba riferirsi ad un'epoca posteriore alla distruzione di Gerusalemme, non è a supporre che l'evangelista, riportando il discorso di Gesù, abbia pensato che coloro a' quali Gesù si rivolgeva, avrebbero potuto esseri presenti allor che si sarebbero compiuti gli avvenimenti de' quali è detto nel vv. 25-27. Se questo avesse pensato - a non dir altro - avrebbe dovuto usare naturalmente queste espressioni: « correte meno di spavento (v. 26) ». - « E vedrete allora il Figlio dell'uomo... (v. 27) ».

III.

L'attesa della parusia.

Disse Gesù: « In verità vi dico, non passerà questa generazione, sino a che tutto avvenga. Il cielo e la terra passeranno, ma le parole mie giammai non passeranno »¹. I discepoli che aveano ascoltato il loro divino Maestro, quella generazione che non avea voluto credere al Figliuol dell'uomo già venuto ed aspettava ancora il Messia, tutti, dinanzi alla realtà dei fatti, avrebbero trovato gli avvenimenti conformi a quello che Gesù avea detto. Guerra, sedizioni, pestilenze, carestie ci sarebbero state. la iniquità avrebbe trionfato nella persecuzione dei giusti dilagando così da scuotere la fede di molti. Gerusalemme sarebbe stata distrutta, molti sarebbero venuti fuori di mezzo al popolo annunciando venuto il Messia, così da sedurre, se fosse stato possibile, anche gli eletti.

¹ Ἄρα ἀπολύτρωσις, ἢ πᾶν τὸ ἐπιτελεῖται ἐν τῇ αἰῶνι τῆς ἐκκλησίας. Per quando si voglia ritenere chiaro il significato del ἡμετέριον, la forma della locuzione è tale che non può seriamente dubitarsi il ἡμετέριον abbia a riferirsi alla generazione contemporanea di Gesù. Siccome abbiamo detto precedentemente il v. 33 pone termine al pensiero avanti esposto. Il verbo τέρματι del v. 34, dunque, non si riferisce alle stesse cose cui si riferisce l'uguale espressione del v. 33 (ὅταν ἴδωτε πάντα ταῦτα, προσεχετε ecc.), ma a tutto ciò che è stato detto avanti. Lo conferma il v. 35 che rafforza l'affermazione del v. 34.

Come dove si trova il cadavere, così si rannunano l'aquile ».

viamo anche negli altri due sinottici; e tosto continua (v. 28): « Però, appena questo comincia ad avvenire, drizzatevi e levate il capo in alto; perchè la vostra redenzione (ἡ ἀπολύτρωσις ὑμῶν) è vicina ». La ἀπολύτρωσις significa appunto la liberazione degli eletti, quale, nelle aspirazioni messianiche, si attendeva, come trionfo del regno di Dio, l'equo di giustizia, glorificazione di Dio nella glorificazione del suo popolo. Nella sostanza è il medesimo concetto del ἡμετέριον τοῦ βασιλείου τοῦ οὐρανοῦ (Matt. 31) - ἡμετέριον τοῦ βασιλείου τοῦ οὐρανοῦ, ecc. (Mat. 27). Siccome è comunemente ammesso, Luca rimette in un avvenire lontano (v. 24) tutto ciò che dice nel vv. 25-27, e che riguarda appunto la ἀπολύτρωσις; e la distruzione di Gerusalemme, quando Gesù parlava, era ancora da venire. Anche volendo ammettere: argomentando dal v. 24 - che la redazione del terzo evangelio debba riferirsi ad un'epoca posteriore alla distruzione di Gerusalemme, non è a supporre che l'evangelista, riportando il discorso di Gesù, abbia pensato che coloro a' quali Gesù si rivolgeva, avrebbero potuto esseri presenti allor che si sarebbero compiuti gli avvenimenti de' quali è detto nel vv. 25-27. Se questo avesse pensato - a non dir altro - avrebbe dovuto usare naturalmente queste espressioni: « correte meno di spavento (v. 26) ». - « E vedrete allora il Figlio dell'uomo... (v. 27) ».

III.

L'attesa della parusia.

Disse Gesù: « In verità vi dico, non passerà questa generazione, sino a che tutto avvenga. Il cielo e la terra passeranno, ma le parole mie giammai non passeranno »¹. I discepoli che aveano ascoltato il loro divino Maestro, quella generazione che non avea voluto credere al Figliuol dell'uomo già venuto ed aspettava ancora il Messia, tutti, dinanzi alla realtà dei fatti, avrebbero trovato gli avvenimenti conformi a quello che Gesù avea detto. Guerra, sedizioni, pestilenze, carestie ci sarebbero state. la iniquità avrebbe trionfato nella persecuzione dei giusti dilagando così da scuotere la fede di molti. Gerusalemme sarebbe stata distrutta, molti sarebbero venuti fuori di mezzo al popolo annunciando venuto il Messia, così da sedurre, se fosse stato possibile, anche gli eletti.

¹ Ἄρα ἀπολύτρωσις, ἢ πᾶσι τῶν ἐκλεκτῶν ἡ ἡμετέριον τοῦ βασιλείου τοῦ οὐρανοῦ. Per quando si voglia ritenere chiaro il significato del ἡμετέριον, la forma della locuzione è tale che non può seriamente dubitarsi il ἡμετέριον abbia a riferirsi alla generazione contemporanea di Gesù. Siccome abbiamo detto precedentemente il v. 33 pone termine al pensiero avanti esposto. Il verbo τῶν ἐκλεκτῶν del v. 34, dunque, non si riferisce alle stesse cose cui si riferisce l'uguale espressione del v. 33 (ὅτι ἵδου ἡμετέριον τοῦ βασιλείου τοῦ οὐρανοῦ, ecc.), ma a tutto ciò che è stato detto avanti. Lo conferma il v. 35 che rafforza l'affermazione del v. 34.

ma non per questo quella generazione avrebbe visto la fine del mondo e l'aspettata parusia. L'attesa dell'ebraismo era per tutto quello che, con un simbolismo immaginoso e drammatico, era stato detto intorno al messianismo ed alla escatologia apocalittica; e Gesù insegnava ai suoi a considerare avanti tutto il contenuto morale e religioso delle aspettative parusiache. E gli insegnamenti di Gesù erano la parusia, le sue parole erano la manifestazione della verità, e le parole del divino Maestro non avrebbero avuto la smentita. Era la espressione favorita del Maestro: « Il cielo e la terra passeranno, ma le parole mie giammai non passeranno ».

Ma dunque il Figlio dell'uomo non doveva più venire? I discepoli non l'avrebbero visto nella sua gloria?

L'evangelista ha ricordato più avanti quelle parole di Gesù: « Nella guisa... che il lampo viene da Oriente e folgoreggia sino ad Occidente, tal sarà la venuta del Figlio dell'uomo »; e quelle altre ancora: « Come dove si trova il cadavere, così si radunano l'aquila ». Gesù, adunque, fece avvertiti i suoi che la parusia, quantunque non in quella guisa drammatica, della quale parlavano i libri profetici e le tradizioni popolari, si sarebbe avuta. Ma quando? e come?

« Quanto poi a quel giorno e all'ora, nessuno lo sa, neppure gli angeli del cielo, ma solo il Padre ».¹

¹ Marco (v. 32) dice: « Quanto, poi, a quel giorno e all'ora, nessuno lo sa, neppure gli angeli del cielo, neppure il Figlio, ma solo il Padre ». Il vers. 32 è usq; che leggesi in Marco, trovasi anche in alcuni codici di Matteo.

Il Maestro, che aveva cominciato col dire ai suoi discepoli: « Guardate che nessuno vi seduca. Perocchè molti verranno in mio nome a dire: - Io sono il Cristo - e sedurranno molti »; che parlando aveva affermato non doversi aspettare una parusia dalle circostanze drammatiche e strepitose; conchiude dicendo che nessuno, all'infuori del Padre, sa il giorno e l'ora della parusia.

Questa ignoranza e questa incertezza preparano un insegnamento morale di altissima importanza, che si fonda su l'attesa della parusia.

Marco riferisce così l'insegnamento del Maestro: « State attenti, vegliate e pregate; chè non sapete quando gli è tempo. Si come un uomo potosi in viaggio, lasciò la propria casa, e dette potestà ai suoi servi, per ciascuno la sua faccenda, ed ingiunse al portinaio di vegliare. Vegliate, dunque, poichè non sapete quando il padron di casa arriva, se di sera, o a mezzanotte, o al canto del gallo, o di mattina; che arrivando all'improvviso non vi trovi a dormire. E quello che dico a voi, lo dico a tutti: vegliate ».¹

E Luca: « Laonde, guardate a voi stessi, che i vostri cuori non sieno gravati da crapula e ubriachezza, per le cure della vita, sicchè non vi colga quel di all'improvviso, come un laccio, per chè esso irromperà contro a tutti che abitano la faccia di tutta questa terra. Vegliate, dunque, in ogni tempo pregando, che possiate scampare

marco però nella maggior parte e nella nostra vulgata. Della importantissima questione esagetica e teologica che agitasi a proposito di questo inciso, qui non ci occupiamo.

¹ MARCO. XIII, 33-37.

a tutto ciò che ha da venire, e così presentarvi al cospetto del Figlio dell'uomo»¹.

La tradizione sinottica ha conservato questa esortazione di Gesù alla vigilanza per l'attesa del Figliuolo dell'uomo. Luca mostra una notevole indipendenza redazionale rispetto alla esposizione che fa Marco del medesimo concetto; e Matteo svolge lo stesso pensiero con copia di particolari e con ricchezza di parabole². In Marco la venuta del Figlio dell'uomo è comparata allo arrivo improvviso del padrone che ha affidato ai suoi servi « per ciascuno la sua faccenda »; i discepoli erano avvisati a star vigilanti nel compimento delle loro mansioni, nello adempimento del loro dovere, perché il Figlio dell'uomo, ritornando, come il padrone dal suo viaggio, non avesse a trovarli a dormire. Secondo Luca il giorno della venuta del Figlio dell'uomo sarà per i discepoli come un laccio, « perchè esso irromperà contro a tutti che abitano la faccia di tutta quanta la terra » sì che nessuno che abiti « la faccia di tutta quanta la terra » potrà sfuggire a quel giorno che giungerà per lui inaspettatamente; donde la necessità per tutti di non permettere che i loro cuori sieno gravati da crapula e ubbriachezza, per le cure della vita, e

¹ Luc. xxi, 34-36.

² Matt. xxiv, 37-51 e xxv, 1-30. Il documento cui attinge Matteo pare sia stato conosciuto da Luca, che l'utilizza, ma in altri luoghi. Si cfr. lo s.: Matt. xxiv, 37-41 con Luc. xvii, 28-35; Matt. xxiv, 43-44 con Luc. xii, 39-40; Matt. xxiv, 45-51 con Luc. xii, 43-48; Matt. xxv, 14-30 con Luc. xix, 11-28 (la parabola della mine, che, sebbene riferita con diverso intendimento, pure sembra la stessa che quella de' talenti di Matteo).

di vigilare in ogni tempo pregando, a fine di non incorrer male quando avranno a presentarsi « al cospetto del Figlio dall'uomo ».

C'è, adunque, nel pensiero conservatoci da questi due evangelisti, una correlazione intima tra la vita dei singoli e la manifestazione del Figlio dell'uomo, tra l'attività dei discepoli - dei presenti così come ancora di quelli che ivi non eran presenti, e che sarebbero stati anche in avvenire i discepoli di Gesù¹ - e la loro sorte alla venuta del Figlio dell'uomo; e questa venuta del Figlio dell'uomo vien rappresentata, sì, come una fase escatologica, ma per rispetto alla vita di ciascuno dei discepoli.

Infatti gli evangelisti non poteano pensare allora ad una fase escatologica per tutti gli uomini, *collettivamente* presi; giacchè essi aveano detto più avanti che il Maestro, parlando precisamente degli avvenimenti della fine del mondo, avea fatto intendere a' suoi che allora non sarebbero stati viventi, chè nessuno degli avvenimenti straordinari de' quali dovevano essere testimoni e contemporanei, dovean prendere come segno precursore della fine del mondo. Per questo doveano aspettare i segni del cielo, l'oscurarsi, cioè, del sole, l'impallidire della luna, la caduta delle stelle ecc. ecc.; ma, allora, se a questo momento avessero pensato gli evangelisti, riferendo il discorso di Gesù, come mai avrebbero potuto accordare con le cose dette precedentemente la esortazione alla vigilanza? Poi che, bastava at-

¹ Questo importa certamente il v. 37 di Marco: « E quello che dico a voi, lo dico a tutti: vegliate ».

tendere spensieratamente i segni preannunziati, per indi prepararsi alla attesa della imminente parusia. E poi, non aveano notato gli evangelisti che la fine del mondo era da considerarsi abbastanza lontana? Marco, così come Matteo, avea detto che prima bisognava che il Vangelo del regno si fosse predicato a tutti i popoli della terra; e Luca avea parlato della durata dei tempi de' gentili.

Matteo, dando uno svolgimento più ampio alla esortazione per la vigilanza, ci fornisce elementi preziosi per intendere il pensiero ultimo del discorso escatologico di Gesù.

La venuta del Figlio dell'uomo sarà per i discepoli come la venuta del diluvio a' giorni di Noè; giacchè come allora « stavano mangiando e bevendo, sposando e dando a sposare... e non ci pensavano » e « venne il diluvio e tutti quanti li travolse », così mentre essi saranno intenti ad altro si troveranno al cospetto del Figlio dell'uomo; di due che stanno nel campo « uno sarà portato via, e l'altro lasciato lì »; di due donne intente a girar la mola da macinare il grano, « una sarà portata via, e l'altra lasciata lì »¹.

¹ Il *medium comparationis*, in questi due esempi, se ben si considera, non sta nella diversa sorte - salute o perdizione - che toccherà agli uomini nel giorno della venuta del Figlio dell'uomo (poichè di diversa sorte ancora non si è parlato, e neppure se ne fa un accenno nel v. 31) ma nella sorpresa. Tra i vv. 37-39 e 40-41 c'è una integrazione di concetto, per chiarire meglio l'efficacia morale della ignoranza del giorno e dell'ora (v. 36) ed il dovere della vigilanza che ne deriva (v. 42): « Vegliate, dunque, poichè non sapete in che giorno arriva il vostro Signore ».

Essi erano avvertiti a star vigilanti, come farebbe il padron di casa se sapesse in qual vigilia della notte il ladro viene¹; Allora il padron di casa non istarebbe sveglio per tutta la notte per non lasciarsi forzare la propria casa? E ciascuno, perciò, deve star desto non sapendo in quale ora viene per lui il momento della manifestazione del Figlio dell'uomo. E deve star desto e vigilante nella preghiera, per compiere il suo dovere; giacchè il Figlio dell'uomo, allora, nella sua manifestazione, premia il discepolo che trova intento a disimpegnare la missione avuta dal suo Signore, e punisce, cacciandolo lontano da sé, il discepolo che, invece, si dà bel tempo, e non ha cura di compiere il suo dovere; chi è beato quel servo, cui il suo padrone, arrivando, troverà che in tal guisa (come gli aveva comandato) si adopra, poi che allora « su tutte le proprie sostanze ei lo stabilirà »; mentre, « se perverso, quel servo dice nel suo cuore. - E' ritarda il mio signore a venire - e comincia a percuotere i servi suoi compagni, e mangia e beve con gli ubriacconi » arrivando il padrone « in giorno ch'ei non s'attende, e in ora ch'ei non sa » « lo reciderà via, e la sua parte porrà tra gli ipocriti, dove sarà il gemito e lo stridore de' denti ».

E infatti, il ritardo di questo giorno del Signore non deve incoraggiare la spensieratezza ed il sonno della ignavia, ma consigliare la prudenza nell'essere sempre ben preparati; chè, giunto il momento della venuta del Figlio dell'uomo, chi non è ben pronto, non sarà più in tempo a pre-

¹ MATT. XXIV, 43-44.

² MATT. XXIV, 45-51.

pararsi, come le vergini stolte che non furono pronte allor che venne lo sposo, e cercarono invano di provvedersi allora dell'olio per le lampade loro, e furono escluse dal partecipare alle feste nuziali, respinte dallo sposo con quelle amare parole: « In verità vi dico, non vi conosco »; mentre poi chi - come le vergini prudenti - ha saputo star pronto, non avrà a pentirsi allor che verrà il Figliuolo dell'uomo¹.

Perchè, poi, nell'attesa, ciascuno ha da far fruttificare i talenti che ha avuto affidati dal Signore; giacchè il Figlio dell'uomo s'assomiglia a quel padrone che « sul punto di partire, chiamò i suoi servi, e consegnò a loro le proprie sostanze; che all'uno dette cinque talenti, all'altro due, e a un'altro uno solo, a ciascuno secondo la sua capacità, e si mise tosto in viaggio »; e poi, tornato, « dopo lungo tempo » premiato con lodi e con il raddoppiare i talenti loro affidati, quei due servi che avean saputo far rendere il doppio alle somme avute, mentre poi al servo iniquo e pigro, che avea sotterrato il talento avuto, fe' togliere quel ch'avea ad ordinò che lo si cacciasse « fuori al buio, dove sarà il gemito e lo stridore dei denti »².

Evidentemente l'evangelista svolgendo questi ordini di idee non pensava alla parusia finale della quale avea fatto un accenno più avanti³; lo si vede dalla stessa forma che usa⁴, lo si da-

¹ MATT. XXV, 1-13.

² MATT. XXV, 14-30.

³ XXIV, 29-31.

⁴ Allora non è detto: « *Vedrete oscurarsi il sole, spengersi la luna ecc.* » ma « *il sole s'abbuiard, e la luna non mostrerà il suo splendore ecc. ecc.* » (v. 29); e al

duce dal valore stesso della esortazione alla vigilanza¹.

Egli pensava che coloro ai quali rivolgeva la sua parola, come tutti gli uomini, nell'avvenire, doveano vedere il Figlio dell'uomo². La venuta

v. 30 non è detto: « *Vedrete il sogno... piangerete - vedrete il Figlio dell'uomo...* » ma: «... *apparirà il segno... - genereranno tutti i popoli della terra, e accorrono il Figlio dell'uomo...* »

¹ Or se volesse riferire al tempo della distruzione di Gerusalemme quel che l'Evangelista pose al v. 29: « *Quindi si tosto dopo la scagura di quei giorni* » dando un significato di profetia al v. 23: « *Così pare, quando vedrete tutto ciò, riconvertete che prossimo egli è, alle porte* », e riferendo il *parusis* del v. 34 a tutto il 15-31, cioè, ove si volesse intendere riferito al tempo della distruzione di Gerusalemme le cose dette della parusia finale (29-31) - ciò che abbiamo escluso - più non si intenderebbe la esortazione alla vigilanza, su la quale tanto si intrattiene il primo dei sinottici, e resterebbero vuote di senso le parole: « *Vegilate, dunque, poi che non sapete in che giorno arrivi il vostro Signore* ». Infatti, pur pensando col servo cattivo: « *E' ritardo il mio signore a venire* », o dormando spensierati e non preparati, come le vergini stolte, i discepoli, « tutti coloro che avrebbero ascoltato quelle parole, si sarebbero potuti svegliare e tenersi pronti, tutt'al più, quando avrebbero visto « l'opore della desolazione... occupare il Luo Sauto » (v. 15).

² Si noti p. a. v. 42: « *Vegilate, dunque, poi che non sapete in che giorno arrivi il vostro Signore* » - v. 44: « *Però anche voi state preparati, poi che nell'ora che non si pensate, il Figlio dell'uomo giunge* ». - Il padrone di casa sa che il ladro deve venire la notte, ma ignora in quale *sigla* viene. - Il padrone torna in un giorno ed in un'ora che il servo non sa, ma nel tempo in cui il servo deve occuparsi del suo lavoro - ecc., ecc. Così in Marco: non si sa quando il padrone di casa arriva, se di sera, o a mezzanotte, o al canto del gallo, o di mattina; ma certo nella giornata.

del Figlio dell'uomo li avrebbe sorpresi mentre erano in vita. E non tutti in una volta: tutti ne ignorano il giorno e l'ora; ma questo momento può essere assai vicino - il ladro viene nella notte, e il padron di casa che ignora solo in quale vigilia, cioè, in qual parte della notte il ladro ha da venire, rimane desto per tutta la notte; - può tardare un poco. - « E' ritarda il mio signore a venire » (xxiv, 48); « Ritardando poi lo sposo, tutti furono colti da sonno e dormirono » (xxv, 5); - può essere assai lontano. - « poi, dopo lungo tempo arriva il padrone di quei servi ». (xxv, 19); - dunque non si parla di un avvenimento *simultaneo* per tutti, anche per quelli cui il discorso era diretto, ma - per dir così - di un avvenimento che si compie, si ripete per ciascuno e non contemporaneamente. - « Allora vi saranno due nel campo; uno sarà portato via, e l'altro lasciato lì: due donne gireranno la mola; una sarà portata via, e l'altra lasciata lì » (xxiv, 40-41) - ma in diverso tempo, in circostanze diverse, per la durata della vita di *tutti* gli uomini, di quelli allora presenti, degli altri, sino alla fine. E intanto, prima (vv. 29-31), ricordando gli elementi delle tradizioni parusiache ed apocalittiche, parlava evidentemente di un fenomeno che riguardava *tutti* gli uomini, *collettivamente* presi, « *omnes simul* » e da compiersi in un dato momento del tempo.

¹ *Generano* (in un sol momento) tutti i popoli della terra (v. 30) - ricorgeranno (cioè: tutti i popoli della terra) il figlio dell'uomo che viene su le nubi del cielo... - Gli Angeli, con tromba di squillo potente, aduneranno gli eletti (tutti gli eletti) dai quattro venti, dall'una estremità de' cieli all'altra loro estremità.

Allora, sempre ricordando gli elementi tradizionali, l'evangelista pensava che gli angeli aduneranno quelli che saranno già *eletti*; e invece, riportando le esortazioni di Gesù alla vigilanza, pensa che il Figlio dell'uomo, nella sua venuta inaspettata, determinerà quelli che sono gli *eletti*, e quelli che non lo sono. E il padrone che arriva e trova il servo buono intento all'adempimento delle proprie mansioni, e lo premia; mentre, se trova il servo perverso che percuote i suoi compagni, e mangia e beve con gli ubriaconi, lo recide via e lo manda fra gli ipocriti a patire - è lo sposo che, trovate le vergini savie, pronte e vigilanti, le fa entrare con sé al festino delle nozze; mentre poi, quando arrivano le vergini stolte, non le riceve, e le manda via dal festino - è il padrone che, arrivando, fa la ragione con i suoi servi, e ammette nella gioia del Signore quelli che han fatto fruttificare i talenti loro affidati, e il servo iniquo e pigro caccia fuori al buio. Là dove sarà il gemito e lo stridore dei denti.

I profeti avean parlato di un giudizio divino, che dovea precedere l'avvento del regno de' cieli; e questo concetto si ricollega evidentemente all'idea di un Dio giusto e onnipotente, autore di tutto ciò che nel mondo avviene, e perciò autore de' mali che affliggevano il suo popolo, e che, venendo da Lui, od importavano una pena meritata, o voleano essere semplicemente una prova necessaria. Ed era questa una concezione morale di grandissima importanza nella vita religiosa d'Israele. Però, quando quest'idea morale della giustizia divina si riferiva agli avvenimenti escatologici, allora non più presentavasi nella sua pu-

rezza, come trionfo del regno della giustizia, ma si confondeva in certa maniera con il trionfo della nazione. Che, se i profeti faceano dipendere questo trionfo di Iahvé e del suo popolo da una condizione morale, non facean così gli altri; eppure gli uni e gli altri avean fede nel regno di Dio, perchè avean fede nella protezione potentissima di Dio per il popolo suo.

Erà l'affermazione, quasi intuitiva, anteriore a qualunque ragionamento, di un sentimento religioso e nazionale al tempo stesso, chè il sentimento nazionale in Israele, come presso gli altri popoli dell'antichità, si confondeva con il sentimento religioso. Le speranze messianiche si fondavano su questa affermazione; la quale importava la persuasione intima che Iahvé non avrebbe mai abbandonato il suo popolo, e che la sua gloria era interessata alla prosperità, così come alla conservazione d'Israele.

Nella tradizione sinottica, già fin dal principio della predicazione evangelica, l'elemento morale comincia ad affermarsi eliminando l'elemento nazionalistico, per associarsi più direttamente all'idea religiosa.

Della predicazione del Precursore è detto: « Allora traeva a lui Gerusalemme, e tutta la Giudea e la riviera del Giordano; e facevansi battezzare da lui nel Giordano, confessando i loro peccati. Ed egli, osservando molti dei Farisei e Sadducei venire al suo battesimo, loro disse: Razza di vipere, chi v'ha mai persuasi di sfuggire all'ira ventura? Fate però frutto degno di penitenza,

¹ Matt. III, 5-9.

e non pensate a dire in voi stessi: - noi abbiamo per padre Abramo; - perchè vi assicuro, che Iddio può da queste pietre medesime trar fuori de' figli di Abramo ». Quasi avesse voluto dire, Giovanni: - Voi credete vi basti essere figliuoli di Abramo, per prender parte alla realizzazione del regno messianico? Ma no; per questo voi non sfuggirete all'ira che vi sovrasta; e non è un privilegio il vostro, dovuto alla razza, dipendente dal fatto solo di appartenere alla discendenza di Abramo; perchè Dio opera nei cuori, ed anche dalle pietre potrà suscitare quelli che avranno parte alla realizzazione delle promesse fatte da Dio a' figliuoli di Abramo. E alle coscienze che bisogna guardare; è alle opere che bisogna attendere avanti tutto; la scure è già posta alla radice degli alberi, ed ogni albero che non fa buon frutto sarà tagliato e gettato nel fuoco¹. Voi aspettate il popolo nuovo? Io preparo alla penitenza i vostri cuori; ma colui che verrà dopo di me, e cui non son degno di portare i calzari, costituirà ben egli il popolo nuovo, il vero popolo di Dio, chè il suo battesimo in Spirito Santo e fuoco opererà davvero il grande rinnovamento interiore che formerà i figliuoli di Dio². Voi aspettate il fondatore del regno messianico, operatore di giustizia nel nome stesso di Dio? E colui che v'additerò l'agnello venuto a togliere il peccato del mondo, « e tiene il ventilabro in mano, per mondare la sua aia; e raccoglierà il suo frumento nel granajo, e poi brucerà la pula con fuoco che non si spegne »³.

¹ Ibid., v. 10.

² Ibid., v. 11.

³ Ibid., v. 12.

Ed alle turbe che lo interrogavano per sapere che cosa dovevano fare per sfuggire all'Ira ventura, rispondeva: « Chi porta due tuniche, ne dia a chi non l'ha, e chi tiene dei cibi, faccia altrettanto »; ed ai pubblicani diceva: « Non esigete più di quanto vi è stato già tassato »; ed a' soldati: « Non fate violenza a nessuno, non opprimete con false delazioni, e state contenti al vostro soldo »¹.

Il valore morale delle azioni nella vita cominciava ad essere sostituito, con un evidente universalismo, alla gretta concezione formalistica del giudaismo ufficiale; e la predicazione di Gesù doveva completare questo grande e sublime insegnamento. Ed il Cristo diventava autore della giustizia divina per le singole coscienze umane, non in una maniera appariscente e terribile, non preannunziato dall'oscurarsi del sole, dall'impallidire della luna, dalla caduta delle stelle, dal fremere della terra, ma al termine della vita di ciascuno, allorché ciascuno si presenta al cospetto del Figlio dell'uomo - come dice S. Luca. E la esortazione alla vigilanza per la incertezza di questo momento, diventa per il cristiano l'incitamento più efficace a bene operare al lume della verità che guida, nella retta ispirazione della giustizia e dell'amore.

Dalla primitiva intuizione della protezione di Iahvé sul popolo che ha scelto per sé, fino alla predicazione evangelica intorno al regno di Dio, è come una luce che cresce da crepuscoli dell'alba sino al pieno meriggio, e si riversa nella coscienze umane come per prepararle al grande

¹ Luc. iii, 10-14.

avvenimento del Cristo, perchè intendano i disegni divini ed accolgano la luce e la vita che, secondo la magnifica concezione del quarto evangelo, il Verbo di Dio fattosi carne portò al mondo.

E se, nella persuasione che domina la coscienza del popolo ebreo, fin da' primi tempi, si afferma il convincimento che il Dio d'Abramo, d'Isacco e di Giacobbe, non potea venir meno alle promesse fatte al popolo suo, sì che si sarebbe compromesso davanti alle nazioni se avesse abbandonato Israele quand'anche Israele si fosse mostrato disubbidiente al suo Dio, poi, a mano a mano che l'elemento morale, contenuto nelle speranze messianiche, va svolgendosi specialmente per opera de' Profeti, la coscienza ebraica riconosce che la sventura della nazione importano un castigo di Dio per le colpe del suo popolo, un giudizio del Signore contro i suoi figli ribelli; però, ciò non pertanto, Israele non perde le sue speranze di un trionfo finale. L'Ira di Dio e l'umiliazione d'Israele non poteano durare a lungo; così pensava Israele, ché Iahvé, diversamente, non sarebbe stato più il Dio d'Abramo, d'Isacco e di Giacobbe, il Dio del suo popolo; e doveva venire, perciò, il giorno del trionfo finale: la glorificazione di Dio per la glorificazione d'Israele.

E questa speranza si mantiene viva fino ai tempi di Gesù; anzi ancora dopo.

Un popolo oppresso sotto la tirannia dello straniero, che raccoglie le sue forze, e desti la sua antica virtù, e insorga per rompere le catene che lo tengono avvinto, e lotti per la sua libertà po-

littica, per la riconquista della sua gloriosa indipendenza, è sempre degno d'ammirazione e di stima, e scrive nella storia dell'umana gente le più belle pagine, ricche e di eroismo e di gloria. E pagine così belle avea scritto il popolo di Giuda nella sua storia, fino all'epoca celebratissima dei Maccabei. Non così però, negli ultimi suoi anni, quando fu vinto dal cieco fanatismo, non avendo compreso la sua vera gloria ed i suoi destini.

Era precipitato nella massima miseria economica e morale, dominato dallo straniero, diviso in vari partiti sempre in lotta sanguinosa fra di loro e capitanati da gente fanatica, ambiziosa, ingorda. Avea provato i tristi effetti dell'indolenza di Cumanò, della partigianeria di Felice, dell'insaziabile avidità di Albino, della superba albagia di Gessio Floro, e per cambiar di padroni, non fu mai libero da una amministrazione fatta di ingiustizie e di abusi; e, solo, fra tutte le oppresse provincie dell'Impero, insorse contro il colosso di Roma. Insorse contro Roma, per essere stritolato dall'umano oste; ma non fu infelice, perchè fu semplicemente fanatico e superstizioso. Non pensò alla virtù dei prodi, non all'unione che fa la forza, non all'eroismo illuminato e prudente, ma confondendo i suoi interessi politici con gli arcani misteri religiosi, aspettò solo dal suo Dio la vittoria, e intanto s'abbandonò alla corruzione, alla vanità di fanatici condottieri, vittima volontaria degli interessi vili di quelli che il loro egoismo e la loro avidità di guadagno e di dominio seppero coprire sotto il manto ipocrita della superstizione religiosa.

La guerra, iniziata, fu dapprima d'esito in-

certo; ma tosto volse a male per la nazione giudaica, indebolita dalle lotte intestine.

Il grosso esercito romano, messo su da Tito Flavio Vespasiano e dal suo figliuolo Tito, movendo dalla pianura di Tolemaide, avea conquistato successivamente (67 d. C.) Iotapata e Ioppe e Tiberiade e Tarichea e Gamata ed Iamnia ed Azoto; e Gerusalemme, già minacciata, si preparava contro il nemico con la guerra civile tra' partiti nei quali era divisa! Infatti si forma nel popolo il partito dei Zelanti che, guidato da Giovanni Ben Zebi, muove contro gli alti personaggi di Gerusalemme, ostili alla guerra; quindi, con Giovanni da Guascalca, questo partito chiama in suo aiuto gli Idumei, e fa strage de' suoi nemici, finchè gli Idumei non se ne staccano, per liberare i nobili e i ricchi fatti prigionieri ed unirsi a loro. E contro questa nuova coalizione di forze lottano e vincono i Zelanti, e vincitori si dividono, gli uni con Giovanni da Guascalca e gli altri contro. E poi su tutti vince con le sue scorriere Simone figlio di Gioira, ch'entra in Gerusalemme e vi mena strage, e la dura in lotta lunghissima e violenta con Giovanni, fino a che, a peggiorar la condizione delle cose, sorge un terzo partito con a capo Elazaro. Così Israele si preparava a sostenere l'urto del formidabile esercito nemico, dopo varie vicende, fatto imperatore Tito Flavio Vespasiano, passato sotto il supremo comando del figlio Tito! E intanto, proprio allora, le speranze messianiche si riacceudevano nel popolo, e riorlava la letteratura apocalittica, aspettando che il braccio dell'Onnipotente avesse a salvare il popolo suo.

E venne il giorno supremo. Tito mosse contro

Gerusalemme assediandola da tre parti. L'assedio fu lungo, e fece più lunga e più terribile l'agonia del popolo giudaico, chiuso nella città santa. Quei che fuggivano erano trucidati, e la fame e le sofferenze dell'assedio facevano numerose vittime. E già le mura della città crollavano; e la rocca Antonia era distrutta, e Tito da quella parte moveva contro il circondario del tempio; e allora, per mancanza di sacerdoti, e probabilmente anche per mancanza di vittime da sacrificare, per la prima volta, nella Città santa, dovette sospendersi il sacrificio quotidiano.

Pensarono allora i Giudei che l'orrore e la desolazione occupava già il Loco santo? Credettero che si compisse allora quel ch'era scritto in Daniele: «... et in dimidio hebdomadis deficiet hostia et sacrificium? ». Certo il loro fanatismo non era venuto meno, ed aspettavano imminente la vittoria e la parusia; e proprio allora a Giuseppe lo storico, venuto da parte di Tito per aprir trattative, Giovanni da Guascala rispondeva: « Io non temo affatto una conquista, perchè la Città appartiene a Dio! ».

E il 5 Agosto dell'anno 70 d. C. i Romani entrarono vittoriosi nell'interno del Santuario; ed uno dei soldati gettò una fiaccola accesa nel lato settentrionale di esso. Tito accorse, e giunse in tempo per esaminare la magnificenza e la ricchezza del tempio; e, mentr'egli ammirava, il fuoco, appiccato in altri punti, distruggeva il grandioso monumento religioso dell'ebraismo. La catastrofe della nazione traeva seco nella ruina irreparabile le illusioni cresciute accanto all'ideale religioso malamente compreso! Ed Israele levò

un grido disperato: la confusione nel popolo fu grande, e le vittime umane salirono, in quel giorno, a molte migliaia. Tito, da quel momento, fu spietato! I transigi non furono risparmiati; i sacerdoti, invocanti perdono, furono trucidati; la città fu bruciata; la fame uccise quelli che il ferro ed il fuoco nemico non avean colpito. Dei superstiti, quei che non avean raggiunto i 17 anni di età, furon venduti; degli altri, i più belli furono scelti per decorare il trionfo del vincitore, con Giovanni e Simone; il resto, in parte destinati a perire nelle lotte con i gladiatori e con le bestie feroci, in parte mandati schiavi ai lavori pubblici in Egitto...

E l'attesa parusia? Ed il nuovo regno di Dio? e i cieli nuovi, la terra nuova? e la glorificazione di Dio per la vittoria e la glorificazione del suo popolo?

Vane speranze! Questo - allora, come sempre - importava quella religiosità del tutto esteriore ed interessata, che Gesù rimproverò sempre ed energicamente a quel popolo formalista nel suo bigottismo. Una religione che non sia intimamente vissuta, che non importi la coscienza della propria responsabilità e non ispiri il sentimento del dovere, sotto la irriverente pretesa di un intervento straordinario di Dio - di quel Dio che allora si vuole custode de' propri interessi, vindice de' sognati privilegi, quasi strumento onnipotente a servizio del proprio orgoglio egoistico - alimenta la corruzione ed il disordine, e prepara le rovine morali e sociali. Non più ispiratrice di generosi ideali nell'intensa vita del divino amore, non è più forza che spinga nel progresso etico

e sociale la famiglia umana, nè avviva nel santuario della coscienza l'amore santo di ciò che è grande e bello nel culto sacro della verità e del bene; ma, convertendo la idea confortatrice d'una Provvidenza divina in una concezione fatalistica dei destini umani - quasi inesorabili decreti d'una volontà trascendente e fatale - adforme le coscienze, ed al meccanismo stupido di sole pratiche esterne di culto e di precetti e di laudi - credete impegnatrici per l'azione divina - assicurando l'intervento miracoloso dell'onnipotente, lascia quietamente compiersi il male, ed alimenta l'egoismo peggiore, che vuole ascondersi, allora, sotto la maschera del pietismo, la responsabilità dei fatti - preparati e voluti - riversando poi su la supposta volontà dei cieli! Così fu d'Israele.

Ma Gesù avea insegnato ai suoi ad intendere diversamente gli elementi delle tradizioni messianiche; e nella fede de' discepoli, di tutti i credenti nella sua divina parola, restava la speranza di un grande avvenimento escatologico, vera glorificazione di Dio nella glorificazione del suo popolo - vero popolo di santi, zelatore di belle opere, siccome diceva S. Paolo - per il trionfo definitivo e la manifestazione gloriosa del suo Cristo.

S. Matteo chiude così il discorso escatologico di Gesù: « Quando, poi, verrà il Figlio dell'uomo nella sua gloria, e gli angeli tutti con lui, allora ei sederà sul trono di sua gloria: e saranno

¹ xiv, 31-46.

adunati nel cospetto di lui tutti i popoli, e li separerà gli uni dagli altri, come il pastore separa le pecore dai capri; e disporrà le pecore a destra sua, quindi i capri a sinistra. Allora il re parlerà a quelli a destra sua: Venite, voi benedetti dal Padre mio, prendetevi in retaggio il regno a voi preparato, sino dalla creazione del mondo. Perocchè ebbi fame e mi deste da mangiare, ebbi sete, e mi offriste da bere; mi trovai straniero, e mi avete accolto; nudo, e mi avete anche ricoperto, ero in carcere, e vi recaste presso di me. Allora a lui replicheranno i giusti, dicendo: Signore, quando mai ti vedemmo affamato, e ti rifocillammo? ovvero assetato, e l'offrimmo da bere? Quando mai t'abbiamo visto straniero, e ti accogliemmo, nudo e ti ricoprìmo? Quando mai ti vedemmo malato od in carcere, e ci recammo presso di te? E il re ad essi risponderà: In verità vi dico, quante volte l'avete fatto a uno di questi minimi fratelli miei, l'avete fatto a me. Allora pur anche dirà a quelli a sinistra: Andate via da me, maledetti, nel fuoco eterno, preparato per il diavolo e per gli angeli suoi. Perocchè ebbi fame, e non mi deste da mangiare, ebbi sete e non mi offriste da bere; mi trovai straniero, e non mi accoglieste, nudo, e non mi ricoprìste; malato ed in carcere, e non mi visitaste. Allora gli volgeranno anch'essi la parola: Signore, quando mai ti vedemmo affamato o assetato, o straniero o nudo, o malato od in carcere, che non ti servimmo? Allora ad essi risponderà: In verità vi dico, quante volte non l'avete fatto a uno di questi minimi, non l'avete fatto a me. E andranno questi in eterno supplicio, ed i giusti in vita eterna ».

Evidentemente l'Evangelista, nel riferire que-
st'ultima parte del discorso del divino Maestro,
tornava col suo pensiero a quell'avvenimento esca-
tologico cui avea accennato precedentemente, e
diverso da quella venuta del Figlio dell'uomo cui
ciascuno deve star pronto, sempre, mentr'è in
vita¹. Egli pensa ad una venuta gloriosa del Fi-

¹ xxiv, 29-31. Si ponga mente infatti: a) Alla forza
della espressione « Ora si dà » ecc. - (xxv, 31: « Quando
pot verrà » ecc.) specialmente dopo il presente adoperato
sempre parlando della venuta del Figlio dell'uomo e nella
particolare presa a rappresentarla, allora che riferisce la esor-
tazione alla vigilanza; b) alle circostanze di questa pa-
rasia, delle quali non si fa cenno alcuno nella esortazione
alla vigilanza (xxiv, 37-51; xxv, 1-30) e che rispondono a
quelle accennate in xxiv, 29-31: cfr. p. 6.

xxv, 31: « Quando, poi,
verrà il Figlio dell'uomo
nella sua gloria... allora ei
siederà sul trono della sua
gloria ».

Il (verrà il Figlio dell'u-
mo)... e gli angeli tutti con
lui... ».

Il, 32: « e saranno adu-
nati nel cospetto di lui tutti
i popoli... ».

E' alla separazione degli eletti dai reprobi (32-35), e che
suppone già siano stati determinati quali debbano andare
alla destra e quali alla sinistra; d) agli elementi descrittivi
di un avvenimento finale, che parò è rappresentato come
un non avvenimento finale, che chiuderà la durata della
vita umana (34 e. t. 32): « E saranno adunati nel cospetto
di lui tutti i popoli » - e si noti inoltre tutto il tono
del discorso nella rassegna de' meriti de' giusti e dei demeriti
de' tristi - e la chiusa solenne: « E andranno questi
in eterno supplicio, ed i giusti in vita eterna »; un av-
venimento che avrà a compiersi quando 35: « è ».

glio dell'uomo, e lascia la immagine delle nubi
del cielo, per ritenere solo quella del trono di
gloria; non parla di trombe di squillo potente,
né dice che saranno adunati solo gli eletti, ma
afferma che « saranno adunati nel cospetto di
lui tutti i popoli », gli eletti e i reprobi, che, poi,
saranno separati gli uni dagli altri. Chè il figlio
dell'uomo, nel di della manifestazione della sua
gloria, non verrà come re del popolo eletto, della
nazione giudaica; si bene come il restauratore
del regno di Dio nelle coscienze umane; e chia-
merà perciò alla sua destra quelli, tra gli uomini,
che fedeli a lui, nella santità e nella giustizia,
hanno accettato il regno di Dio, e sono ammessi
perciò a partecipare alla gloria del Figlio del-
l'uomo, e gli altri - i tristi, quelli che si sono
ribellati al regno di Dio - manderà lontano da
sé, in eterno supplicio.

È la destinazione finale degli uni e degli altri
sarà allora come la conseguenza di una rapida
rassegna dei meriti degli uni, dei demeriti degli
altri; non già la necessaria derivazione di un pri-
vilegio di sangue o di razza per gli eletti, ad esclu-
sione degli altri. Il fondo religioso del grande ideale
messianico è conservato, benché rappresentato in
una forma più elevata e con una concezione più
pura; ma l'elemento nazionalistico delle speranze
messianiche, predominato nella coscienza del po-
polo e nelle tradizioni giudaiche, è eliminato del
tutto, e sostituito da un elemento morale di im-
menso valore, che è l'elemento morale del Van-
gelo del regno predicato da Gesù agli uomini della
terra.

Dar da mangiare a quelli che hanno fame, e

da bere a quelli che hanno sete, ed albergare i pellegrini, e vestire i nudi, visitare i carcerati, consolare chiunque soffra... Si sarebbe potuto dipingere in una forma più viva la comicità di quelli che comprendono e mettono in opera la legge di amore che Gesù dettò come fondamento di vita morale per i suoi discepoli?

Una meditazione illuminata e attenta del contrasto tra la coscienza degli uni e degli altri che questa legge di amore seguono o disprezzano, metterebbe in una luce assai bella la forza rappresentativa di questa scena finale nei suoi rapporti con le qualità morali di quelli che saranno gli eletti, e degli altri che saranno i reprobì al cospetto del Figlio dell'uomo. « E li separerà gli uni dagli altri, come il pastore separa le pecore dai capri; e disporrà le pecore a destra sua, quindi i capri a sinistra ». Non sono i capri ed i montoni, in contrasto con il resto del gregge, una immagine viva degli orgogliosi, tiranni, sfruttatori, degli altri che sono umili, pazienti, rassegnati? Il Maestro non dice che solo « le pecore... matte »

1. — Anzi per tempo all'idea di capri (e certo anche di montoni) si associò quella di principi, di guidatori. Da principi, guidatori o prepotenti, in tiranni, era brève il passo per gli Ebrei, continuati ad un sacraggio perpetuo, sotto dominazioni straniere, dall'Egitto, alla Caldea, ai Greci, a Roma — così gli eletti di Dio! Così facilmente ricco era divenuto sinonimo di pervaso, *potere* di buono. Nel Sermone della Montagna la prima benedizione è per « poveri di spirito » (Matt. v, 3), cioè S. Luca « beati, o poveri, che vostro è il regno di Dio » (vi, 20). Così, mi pare, s'illumina il contrasto del passo di S. Matteo: da un lato saranno gli umili, i poveri di spirito, i tribolati, il gregge (pecore e capre), dall'altra i tirannelli, i so-

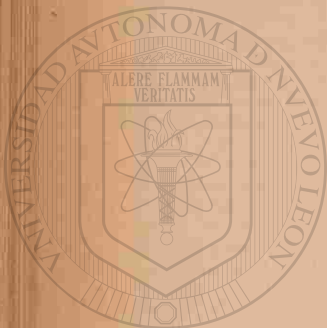
andranno alla destra; ma vuole s'intenda che « i capri » andranno alla sinistra; chè quando l'animo è chiuso nel più ributtante egoismo, per una concezione egoistica della vita, non conosce, non ama Dio, e non vuole e non cerca il bene con rettitudine di cuore alla luce della verità, correndo dietro all'ideale nobilissimo della giustizia e della virtù.

Il vangelo dell'amore, che ha insegnato all'uomo la vita dell'amore, incidendo nella storia di diciannove secoli, le date più belle che, nel trionfo dell'amore tra gli uomini, segnano le conquiste del bene e additano il cammino ascendente dell'umana famiglia, annunzia che al termine di questo moto ascensionale ci sarà la glorificazione del bene nella glorificazione di quelli che vissero d'amore, che vinsero l'egoismo, che fecero il bene nella verità e vissero della verità nel bene, in unione col Cristo Gesù, il quale, in una prova suprema d'amore, la morte di Croce, riconciliò l'uomo con il Padre celeste. « E i tristi andranno in eterno supplicio, ed i giusti in vita eterna ».

però, i guidatori, i giovani e ardenti maschi « e li dividerà gli uni dagli altri, come il pastore divide la peggio dai capri e collocerà la peggio alla sua destra e i capri alla sinistra, ecc. » *Affidati art. « Orta et Nakoi » in Rivista delle Scienze teologiche, Ottobre 1905.*



UNIVERSITÀ DI TORINO
 DE BIBLIOTECAS



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS



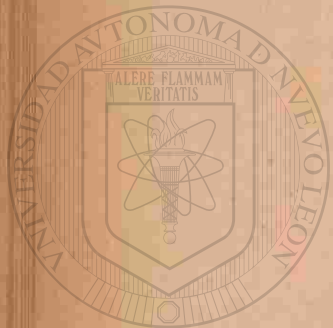
INDICE

	PÁG.
In cerca della parola viva del Maestro	5
I. Le tradizioni degli Ebrei e Gesù	11
II. I sogni straordinari e la parusia	23
III. L'attesa della parusia	45

UANL



®



N. 50

(SERIE QUINTA)

FIDE E SCIENZA

LA GIOVINEZZA

DI

A. F. OZANAM

SAGGIO

DI

GIULIO SALVADORI

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECA

ROMA

FEDERICO PUSTET

1907.

Biblioteca Fede e Scienza.

La biblioteca **FEDE E SCIENZA**, incoraggiata dal piano universale, segue la strada tracciata o sono quattro anni e chiude la **quinta** serie per incominciare subito la **sesta**.

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 e del Mannucci sul sistema sacramentario.

La sesta serie si annuncia con un altro lavoro del Puccini, dello Zampini, del P. Savio, del compianto Prof. Fabiani, del Salvadori e del Donati e quindi non può mancare di destare il generale interesse.

Per coloro che volessero collaborare alla biblioteca **FEDE E SCIENZA** e per chi vuole interessarsi ai suoi volumetti, ripetiamo 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 intrarsi nei diversi argomenti e non hanno tempo o possibilità di approfondire le più importanti questioni moderne attinenti alla scienza e alla fede.

3. Scopo della **Fede e Scienza** è di combattere gli errori moderni che si accaniscono contro la Religione e i suoi dogmi, e mostrare come i progressi della Scienza moderna la ragione non contraddicano in alcun modo alla verità della nostra Fede.

4. Gli argomenti trattati possono quindi essere i più vari e interessanti. Ogni argomento deve essere trattato possibilmente in un solo volume; ogni volume però ha da sé. Quando però la natura e l'importanza del tema richiede maggiore sviluppo, vi si dedicheranno due o più volumi.

5. Ogni volume comprenderà dalle 90 alle 100 pagine circa, stampate elegantemente e, se occorre, anche con incisioni.

6. Il prezzo di ogni volume è di centesimi 80 per l'Italia e centesimi 90 per l'Estero, franco di porto.

7. Ogni 10 volumi formano una serie e l'abbonamento ad ogni serie costa L. 8,50 per l'Italia e L. 8 per l'Estero, franca di porto.

8. Gli argomenti dei singoli volumi saranno trattati dai migliori scrittori italiani ed esteri più competenti in materia.

9. Ogni volume sarà pubblicato previa revisione e approvazione dell'autorità ecclesiastica di Roma.

FEDERE E SCIENZA

(SERIE QUARTA)

LA GIOVINEZZA

DI

A. F. OZANAM

SAGGIO

DI

GIULIO SALVADORI



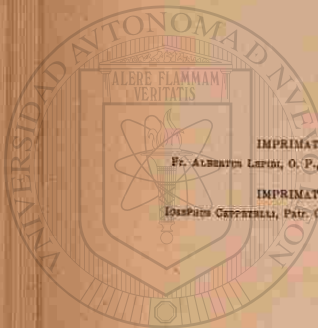
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN



DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

ROMA
FEDERICO PUSTET

1907



IMPRIMATUR:

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

IMPRIMATUR:

JOSÉ PASCUAL CARRILLAS, PATR. CONSTANT., VIOLOGEVENSIS.



PREFAZIONE

Questo ricordo della giovinezza d'Ozannan fu scritto per giovani, e ad essi ora torna come un saluto, che incoraggi all'ordine, all'allegrezza, all'operosità. In un esempio modesto ma insigne, vedranno l'accordo delle opere e delle parole negli studi e nell'azione benefica. Troveranno il segreto della vittoria sulla malattia morale che è in loro più frequente e terribile, la tristezza, nel riconoscimento, non solo di noi, ma di Dio, che

è lontan, palpito immenso
ed' uomo lacerare non può:

riconoscimento dell'amore, che ci dà la certezza d'esser amati, anche nel dolore, nella desolazione, nell'umiliazione, nell'errore, nella colpa stessa, se da noi è odiata; e quindi fa nascere la fiducia e il coraggio. Vedranno, nelle battaglie e negli affanni della vita, il sorriso: che *deus* è il desiderio del bene, nasce solo quando l'ambizione tace, quando il raggio dell'amore entrato nel cuore sincero lo porta fuori di sé, occupandolo di cose più importanti e vive che non sia la cura affannosa del proprio perfezionamento: fiore divino che nasce dal fondo del cuore, quand'esso si contenta della sua sorte, vede il limite e l'oserva, si dà per quello che è, riconosce l'ordine rispetto a Dio, agli uomini, alle cose, e obbedisce; e così palpita vivo, ma in pace. Sentiranno che a questo è necessario il tralicio sia pienamente congiunto alla Vite in unità:

che quindi per amore dell'unità è giusto si facciano tacere opinioni private in cose secondarie, che poi possono risorgere in quello che hanno di vero, subordinate all'essenziale. S'accoggeranno che il dono inestimabile della fede non può essere custodito altrimenti che mettendolo a frutto nella carità; in quella carità del suor puro che, solo quando abbraccia anche quelli la cui condizione intellettuale o morale esclude la fede, dà la prova più bella della sua sicurezza. E coloro che si trovano in questa dolorosa condizione riconsacreranno che non si può riposare tranquilli quando manchi il fondamento su cui muovere all'azione illuminata ed efficace in bene, e che è un dovere cercarlo. Vedranno finalmente che il modo di servire la patria, il popolo e Dio, è quello di servire gli uomini a noi più vicini, cioè in ordine tutti, con l'opera modesta del dovere e dell'amore, senza che si suoni la tromba d'un giornale, senza che si sventoli la bandiera d'un partito, cioè amando davvero senza mettere avanti noi stessi; mentre la confusione della religione con la politica, anche se nata prima a difesa dell'Autorità con aspetto di bene, si scopre poi effetto d'un'impazienza, che è materia all'ambizione avida di primato per la ribellione e lo scisma.



I.

Anton Federico Ozanam nacque di genitori lionesi a Milano nel 1813, l'anno che segnò a Lipsia il principio della caduta di Napoleone e la composizione della *Resurrezione*, del *Nome di Maria*, del *Natale* nella casa d'Alessandro Manzoni.

Quell'anno stesso era a Milano il filologo francese Claudio Fauriel, venuto per tenere a battesimo il secondogenito del poeta italiano. E dal Manzoni di cui continua il lavoro e dal Fauriel a cui succedè nella cattedra ricevè il lionese la doppia eredità della nuova storia e della nuova filologia. Ma un'eredità più durevole ricevè dai suoi genitori. L'anno medesimo ch'egli nacque, suo padre, già capitano delle prime guerre napoleoniche e medico di valore, aveva curato, solo per carità, i malati di tifo dell'ospedale militare di Milano, ch'erano trecento; e dopo aver dato per tutta la vita il quinto delle sue entrate ai poveri, morì a Lione per una caduta fatta mentre attendeva a servirli. La madre, donna forte, di mente colta e d'animo gentile, si dimostrò capace di lavorare pel mantenimento della famiglia quando fu necessario, e per i poveri quando la famiglia non ebbe più bisogno del suo lavoro:

sicchè dopo la morte di lei, Federico, richiamando il sacro ricordo nel silenzio del suo cuore, diceva: « Quando faccio qualche cosa per i poveri ch'essa ha amato tanto, quando sono in pace con Dio, vedo ch'essa mi sorride di lontano ». Così le parole e le abitudini della fede e della carità, Federico l'ebbe istillate col latte materno, insegnate con l'esempio dal padre e confermate dall'affetto d'una amabile sorella che presto andò a preparargli il luogo in cielo. E il buon seme cadde su terra fertile: un animo ardente, dove l'amor proprio, che v'era assai vivo, poteva mutarsi in ambizione, ma anche in magnanimo desiderio del bene; d'una sensibilità squisita, anzi tenera e irritabile, ma, sotto il dominio d'una volontà forte, capace di farsi dolcezza e rispetto, fermezza e tolleranza; assetato di vita, specialmente della scienza e degli affetti, ma non meno assetato di bontà, cioè di gratitudine e d'amore; anzi, come si mostrò poi, desideroso della bellezza morale tanto, da non esser contento finchè, dimenticane l'idea nell'amore, non pensò più a raggiungerla perchè l'aveva viva in sé.

Ma tra i quindici e i sedici anni, mentre cioè seguiva il suo corso di retorica, i rumori boriosi e beffardi della sua generazione giunsero a turbarlo. Gli entrò nell'anima l'aere fermento della boria dotta moderna; dalla quale, come accade, nacque la malattia del dubbio: e il dubbio che gli agitava la mente durante il giorno, gli fece più volte, nelle lunghe notti insonni, bagnare di la-

crime disperate il suo capezzale. C'era veramente un'altra vita? « Io m'aggrappavo disperatamente », egli confessava più tardi. « ai dogmi cristiani, e mi pareva che mi mancassero sotto mano ». Ma se il dubbio gli agitava la mente, la fede gli rimaneva nascosta nel cuore. Occorreva tornasse nella sua mente l'ordine, perchè vi tornasse la luce. Allora l'insegnamento d'un sacerdote filosofo lo salvò; mise ne' suoi pensieri appunto l'ordine e la luce: e Ozanam credette d'allora innanzi, ma con la ragione messa in armonia con la fede, sicuramente; e, commosso d'un beneficio tanto prezioso, promise a Dio di votare la sua vita al servizio della verità che gli dava la pace.

Questo sacerdote era il suo maestro di filosofia, l'abate Noirot, che Victor Cousin chiamava il primo professore di Francia; buon conoscitore d'ingegni, che ciascuno de' suoi discepoli sapeva indirizzare a rispondere alla sua vocazione. E per questo, teneva un metodo singolare. Quando nella sua scuola arrivava uno studente di retorica, filosofo novellino, tutto borioso della lode guadagnatasi fin allora, cominciava con umiliarlo: mostrandogli quanto fosse poco fondato il suo sapere, lo conduceva a confessare che nulla sapeva; ma, dopo averlo così umiliato, lo risollevara a un migliore arlineato, mostrandogli di che veramente fosse capace. L'abate Noirot prediligeva Ozanam e lo conduceva a passeggio con sé pei solitari viottoli alpestri che salgono su per le colline attorno alla Saône. Egli fu, probabilmente, che lo confermò nella sua fede preparandole il terreno con un ragionamento tanto semplice, da poter essere inteso, com'egli diceva più tardi, dai muratori e dai carbonai. Poichè tutti i popoli hanno una religione, sia poi

buona o cattiva, essa risponde senza dubbio a un bisogno del genere umano universale e perpetuo, quindi legittimo. Dio (la cui esistenza, sebbene non tema la ragione, qui non è discussa, poichè ci si parte dalla coscienza comune umana) Dio che ha dato agli uomini questo bisogno, si dev'essere anche impegnato a soddisfarlo: dunque v'è una religione vera. Ma quale non sarà il contrassegno? Si può rispondere con Dante:

ALERE FI. Se non eredi, pon mente alla spiga,
VERITÀ ch'è ogn'erba si conosce per lo seme.

Si ponga mente ai frutti ch'esso producono; chè nel giudicarne la coscienza non s'inganna. Ora, fra le tante religioni, chi può negare che il Cristianesimo tutte le superi in eccellenza morale? Ma di chiamarsi cristiane pretendono più chiese: la protestante, la greca e la cattolica. Ebbene, chi sappia vederle spassionatamente e chiaramente nel presente e nel passato, non può negare che la prima rappresenti l'anarchia, la seconda il dispotismo, e solo la terza sia ordine. Chi può dubitare che la Chiesa, sola universale, indubbiamente rappresentante dell'ordine, non sia la vera? Quindi, facile la scelta.

Ozanam era appena uscito di collegio, e già la sua via era stabilita: *difendere la verità*. Aveva appena diciasset'anni: e quell'anno, il trentesimo del secolo, era per la Francia, che dava l'esempio e la scossa a tutta l'Europa, un anno di rivoluzione. Di quel luglio furono le tre famose giornate che chiusero Parigi all'ultimo dei Borboni: e il 7 agosto Luigi Filippo era gridato re, cantando egli alla sua volta col popolo di sul balcone del palazzo reale il ritornello della

marsigliese. I genitori di Ozanam non credertero di poter arrischiare il figliuolo giovinetto nella città da poco sgombra delle barricate: e il padre, che lo voleva notaio, lo collocò in uno studio d'avvocato. Dovè essere un duro contrasto tra i suoi desiderj di campione della fede nel campo dove si combattevano le grandi battaglie, e il noioso lavoro della copia ch'egli era obbligato a fare tra i giovani di studio, che non eran certo per lui la compagnia più gradita. Ma obbedì: e seppe trovar conforto al suo spirito nel leggere senza riposo quello che gli pareva giovasse alla sua vocazione d'apologista: nell'imparare il tedesco e nel cominciare l'ebraico. Più tardi chiamava dolci le serate delle domeniche invernali, passate in mezzo a' suoi cari, sotto la protezione amorosa della madre, chiacchierando di mille argomenti col suo caro cugino Falconnet, o giocando con lui la partita d'obbligo, qualche volta gradevolmente interrotta dal vino bianco e dalle castagne.

Or accadde che, durante quell'inverno, venne a dargli l'occasione di combattere un fatto singolare. Il parigino Saint-Simon aveva fondato una setta, ch'egli chiamava religione nuova. « I secoli del paganesimo » egli diceva « furono di trionfo per la materia; il Cristianesimo fu il regno dello spirito. Dopo sei mil'anni di contese, gli uomini sol ora sapranno armonizzare l'una tendenza con l'altra: La legge suprema della perfezione, l'ha trovata Saint-Simon: ed è la legge d'una religione nuova, veramente perfetta, che risponderà a tutti i bisogni dell'uomo, rinnoverà la faccia del mondo, e farà regnar sempre sulla terra la pace, la giustizia, l'amore ». Era la vecchia illu-

sione dell'ideale di godimento posto nel mondo, cioè del materialismo, a cui il nome di Dio serviva come di bandiera che copra la merce, per cui la morale cristiana rapita al Cristianesimo diventava lievito di rivoluzione.

Di questa dottrina Ozanam giovinetto fece un esame acuto, di quell'acume proprio dei giovinetti d'ingegno precoce, che veramente, quando son puri di cuore, hanno una chiarezza di mente che poi forse più non si trova. Egli la convinceva di panteismo. Tutto è Dio: quindi il parricida e l'adultero, il tiranno e lo schiavo, il bruto e la pianta, il legno e il sasso, tutte son parti della Divinità. La convinceva di corruzione: perchè prometteva all'uomo ogni specie di godimenti materiali. La convinceva di menzogna: per l'alterazione delle idee fondamentali del bene e del male; per cui utilità e giustizia si confondono, il delitto non è altro che un difetto di perfezione, effetto d'uno sviluppo poco avanzato. La convinceva d'empia temerità, per la proscrizione della preghiera, che è riconoscimento di Dio e di noi medesimi, amore a cui risponde l'amore. La convinceva di nichilismo, perchè, distruggendo la persona umana, distruggeva ogni nodo di vita avvenire. E a proposito dell'immortalità, concludeva: « L'anima dell'uomo è troppo grande per contentarsi d'una felicità passeggera: non la saziano i frutti della terra; i godimenti anche intellettuali e morali che a volte essa gusta son troppo manchevoli, troppo poco per lei. Non le vostre promesse vuole l'anima umana, o sansimoniani; le profondità dell'eterno essa arde di scandagliare; perchè la vita è breve e piena di guai; le tempeste delle passioni, i rovesci di fortuna,

le dure battaglie col proprio io, ne fanno come un lungo pellegrinaggio per il deserto; e quando, viaggiatore stanco, l'uomo raggiunge il termine del suo viaggio, e rivolge di là dalla morte un lungo sguardo per iscoprire questa felicità verso la quale ha camminato senza posa, voi gli spalancate l'abisso del nulla! ».

Quanto all'ordinamento sociale ch'essi proponevano, la giustizia onde a ciascuno si dovrebbe dare ciò che gli spetta, diventava ingiusta per il fatto che i giudici erano uomini. Dov'erano questi uomini che sapessero scrutare il fondo dei cuori, e pesare ogni merito su bilance infallibili? Togliete la proprietà, l'eredità, l'effetto legittimo del lavoro; e gli uomini rimangono mercenari, cioè servi; rimangono padri senza provvida cura per i loro figli, che sono ad essi stranieri; togliete le distinzioni di famiglia, e viene ad essere comandata l'ingratitude dei figli e provocato l'incesto. Così « il matrimonio non è più vincolo sacro: unioni carnali come quelle degli animali, dissolubili com'esse, formate dalla voluttà, rotte dalla noia, produrranno una progenie fiacca, degenerata, macchiata delle colpe dei padri: tanto è vero che rompendo i vincoli della famiglia si rompono anche quelli della società, e che la corruzione dei costumi uccide le nazioni! » Sicchè il fondo della metafisica sansimoniana, diceva Ozanam, è il panteismo, la sua logica mette capo allo scetticismo, la sua morale consiste nella concezione epicurea dell'interesse, la politica è un sogno inconciliabile con la ragione.

« Così », concludeva il giovinetto le sue riflessioni, « si sviluppavano agli occhi miei queste grandi verità: mi si presentavano pensieri pieni

di consolazione e di speranza; ed io m'affrettavo a dire ciò che l'anima mia provava». «Alla nuova dottrina anticristiana», osserva Gian Giacomo Ampère, «Ozanam opponeva il Vangelo e l'antichità, fin d'allora cercando con mano inesperta ma risoluta, di cogliere il nesso delle tradizioni conservate dal genere umano. Era come una prefazione dell'opera alla quale doveva lavorare tutta la vita. Notevole è ancora che vi si trovino in germe le più delle qualità poi sviluppatesi in lui: un gusto vivo, benché ancora inesperto, per l'erudizione attinta alle sorgenti più varie; calore, slancio, e una convinzione molto ferma nelle cose con una gran moderazione verso le persone». Calore e slancio sono veramente le doti più notevoli che fin d'allora facevano bella quell'anima: l'umile ammirazione dell'opera divina, e l'entusiasmo che nell'umiltà lo rilevava rapito di sentirsene cooperatore. Aveva l'ardore e l'entusiasmo, quello che fa l'eloquenza e il senso del valore morale, e per cui l'uomo ha la potenza della parola pratica che muove all'azione.

III.

Qual era dunque l'anima di questa vita così operosa e fidente? Era veramente un pensiero di consolazione e di speranza. Non appena uscito di collegio, a due suoi amici che l'avevano preceduto a Parigi, mentre egli rimaneva a Lione povero giovane di studio, scriveva: «Sento anch'io, come voi, che il passato cade, che le basi dell'antico edificio sono scosse, e che un terribile moto ha mutato la faccia del mondo. Ma

che deve uscire da queste rovine? La società deve restar sepolta sotto gli avanzi dei troni rovesciati, o pure riapparir più splendida, più giovine, più bella? Vedremo noi i cieli nuovi e la nuova terra? Ecco la gran questione. Io che credo alla Provvidenza, e non dispero del mio paese come Carlo Nodier, credo a una specie di palingenesi». Il suo insomma, per adoperare le sue stesse parole, era di «quegli entusiasmi che nascono di solito dalle grandi rovine». Era, rinnovato secondo il tempo, il grido di speranza gettato da s. Agostino nello sfacelo della società romana: il grido di chi non può piangere come coloro che non hanno speranza, e allo spettacolo delle rovine s'allieta, perchè sa che s'avvicina il rinnovamento. La parola dell'avvenire anch'egli l'aveva ricevuta da altri, ma l'aveva fatta sua e la mise in effetto: era quella del rinnovamento sociale.

Certamente, per adoperar le parole sue, «non era più il tempo che l'ateismo era di moda, e l'epicureismo passava come il segno degli spiriti forti: dal fondo dell'abisso, lo spirito umano aveva dato un lungo sguardo alla luce, aveva scosso le ali, e s'era inalzato a pensieri morali, platonici e cristiani». L'ideale che aveva preso a governare le menti da quando Napoleone aveva riunito i popoli sotto una sola legge rappresentata da lui, era, non più quello solitario della felicità, ma quello civile del Regno di giustizia: non più io, ma noi; non più senso, ma parola; non più l'uomo astratto, ma la società; non più la pura psicologia, ma la filosofia sociale: si preparava, a governar le menti, la storia, e a governar gli animi la legge di sacrificio e di carità.

De Maistre e De Bonald, diceva in quel tempo Ozanam medesimo, avevan fatto succedere dottrine grandi e generose alle massime desolanti di Condillac e di Volney. Quali dottrine? La società, naturale; sua guida, un insegnamento divino che si trasmette con la parola; e quindi l'istituzione divina l'ordinamento sociale, col potere supremo, i suoi ministri, e la gerarchia tradizionale; il male sociale inevitabile conseguenza del peccato; ma il dolore sopportato diventa espiazione: quindi peccato ed espiazione, la chiave della storia; e la parola che ce ne dà la ragione è anche quella che ce ne dà il segreto.

Quello che v'era d'eccessivo in questa rivendicazione del principio d'autorità, Ozanam lo vide bene più tardi; ma già fin d'allora un provvido istinto lo condusse a una scuola più temperata, quella di Chateaubriand e di Ballanche. Chateaubriand aveva dato il preludio della nuova epopea, mostrando che il Genio del Cristianesimo è il creatore della civiltà moderna: quindi, la mira all'armonia tra la religione e la civiltà, la ragione e la fede. Restava a rimettere in luce e in onore la condizione indispensabile del progresso umano, che è anche via al rinnovamento religioso, cioè il dolore. E questo fece il compatriota d'Ozanam Simone Ballanche, seguace di Chateaubriand.

Pel dolore che purifica, i popoli si rinnovano: ecco la legge di trasformazione, che governa i destini del genere umano, secondo quel filosofo. Questi, nel 1830, « quando la Rivoluzione scatenò contro il Cristianesimo le passioni della sommossa e i delirj della nuova religione » scrisse la *Visione d'Hébal*, dove tutto lo spettacolo della storia faceva passare innanzi alla mente nell'ordine di

leggi che anche del presente davano il segreto. « Non si sa », diceva più tardi Ozanam riconoscente, « quanta luce, insieme con la celebre prefazione agli *Studi Storici*, dello stesso Ballanche, « però la visione d'Hébal a tanti giovani turbati dallo spettacolo delle rovine politiche, tentati dalle eloquenti predicazioni dei nuovi vangeli, gettati nelle angosce del dubbio, e risolle-vati, confermati tutt'un tratto dal buon esempio di questa gran mente, che non trovava il Cristianesimo nè troppo ristretto per sè, nè troppo vecchio ». Da lui quindi, da questo ch'è il più vicino a Chateaubriand « tra i servi del Cristianesimo che reggono la Croce piantata al principio del secolo », egli ereditò il grido di speranza: egli credeva a un rinnovamento della società.

E fu ventura che per questo tramite Ozanam si congiungesse alla tradizione che egli chiamava dell'amore, iniziata in Francia dal *Genio del Cristianesimo*: di quegli scrittori che volevano la ragione al suo posto, ma in armonia con la fede, non avvilita; che riconoscevano quello che v'è di buono nella modernità, non l'urtavano; che amavano trattare con dolcezza gl'intelletti erranti, i cuori spenti dal dubbio, e cercare nelle generi la minima scintilla che può servire a riaccender la fiamma. Così Ozanam medesimo più tardi disegnava questo modo, distinguendolo da quello ch'egli chiamava dell'ira, che non solo non tocca il cuore di quelli che non credono, ma accende le passioni dei credenti, compromette la maestà della fede cattolica e fa il giuoco de' suoi avversarj. E con tutte le forze della sua mente, fatte valide dall'animo ardente e dallo slancio della gioventù, attendeva alla preparazione d'un'opera

di cui da due anni aveva concepito il pensiero: ad una *Dimostrazione della verità della Religione cattolica per l'antichità delle credenze storiche, religiose e morali*. « Oh questo poi », scriveva egli al cugino Falconnet caro compagno della sua infanzia, « non è un sogno giovanile. No: è un pensiero fecondo deposto nel nostro spirito per crescerci sempre più e quindi manifestarsi in una forma magnifica. In questo è il nostro avvenire, la nostra vita intera. A questo son rivolti tutti i miei pensieri, i miei disegni, i miei sogni ». Di questo pensiero la mira era sempre al rinnovamento sociale: ma per ritrovare la luce che doveva esser di guida nel riordinamento della società, era necessario risalire al passato, e attingere alla sorgente la parola religiosa che sempre ha fatto l'educazione morale del genere umano, cioè cogliere inalterata la religione primitiva: e per questo riconoscere e descrivere le religioni dei popoli antichi e dei selvaggi; compararle, classificarle, rintracciarne la genealogia; cercar le ragioni di questa innumerevole varietà; e così, sotto le tante alterazioni, ritrovare i primi concetti reconditi, e coglierne il seme primo, universale, la parola del primo insegnamento divino.

Si sente fin d'ora nel giovinetto lionese la ripercussione de' nuovi studj germanici, di storia comparata delle religioni e delle lingue antiche, cominciati col nuovo secolo. Era insomma una prima concezione della nuova storia del mondo con la profondità che le dà la filologia, con la vita che sola le può dare la storia religiosa.

Ozanam non compì mai quest'opera, nè, ch'io sappia, ne ha lasciato parti durevoli; ma il germe

di essa era veramente di quelli arcanamente deposti nel cuore dei giovani i quali poi fanno o dicono cose non ordinarie, che, anche senza ch'essi lo sappiano, da quel profondo seme son nate; parti d'una parola che forse essi non riescono a dire intera, ma poi è raccolta e compita dagli eredi del loro spirito. Ma il germe non diventò fecondo ed efficace praticamente, se non quando un diletto nuovo fece volger la mira della sua mente dall'antichità ai tempi nuovi, e una nuova luce dette a quel germe di crescere nella Storia della civiltà cristiana.

IV.

Così preparato in modo da resistere alla prova che l'aspettava, in un anno d'operoso raccoglimento, alla fine del 1831 Federico fu a Parigi. Parigi era allora, più che mai, la città della vanagloria. La parte che a nome della libertà aveva combattuto la Legge di libertà; e dal 17 al 24 aveva fatto comparir dodici edizioni di Voltaire, tredici di Rousseau, posto in giro per la Francia due milioni settecentoquarantamila settecento volumi di quelle dottrine e insegnato con Teodoro Jouffroy come i dogmi *fouissent*; dopo la rivoluzione di luglio pareva trionfare. Alla Sorbona si copriva d'applausi la voce del nuovo razionalismo in Guizot, Cousin e Villemain, mentre « la voce del conte de Bonald, del conte de Maistre, dell'abate di Lamennais », che non avevan saputo distinguere la causa del Cristianesimo da quella del Legittimismo, « arrivava alle moltitudini come l'eco smarrita d'un pas-

sato che non poteva tornare »¹. Nei teatri coi drammi; nei circoli e nelle case coi libri, coi giornali, entrava comandando l'ammirazione il Romanticismo scapigliato e chiasoso. I giovani amici di Federico che l'avevan preceduto nella capitale eran divenuti romantici del più bel colore di moda, che per dar nell'occhio era lo scarlato; trionfava allora Victor Hugo; e Victor Hugo li aveva affascinati. Non conoscevano più Chateaubriand; non conoscevano più Lamartine; non si staccavano mai di predicare: *Nôtre Dame de Paris*, *Plick et Plock*, *Atar Gull*, *Marion Delorme*. E a chi non avesse letto quel ch'essi sapevano a memoria, maledizione! gridavano, con imprecazione romantica. Ora, fino in quei titoli si sente l'indole della poesia di moda, cioè della bughiana: « l'arte che », come il suo stesso fattore diceva, « mescola nelle sue concezioni l'ombra alla luce, il grottesco al sublime »: fatta più per abbagliare che per illuminare utilmente.

Ozanam, in quella babele, si trovò solo, perduto in mezzo a gente straniera, ostile, beffarda. Anche di casa era mal capitato. Ma egli, chiuso nella sua cameretta, lontano dalle risa del volgo cittadino, sentiva più vicini sua madre e Dio. E alla prima scriveva: « Non ho, per isfogare il mio cuore, altro che voi, madre mia, e Dio... ma siete due che valete per molti ». Però aveva anche cercato appoggio presso i cattolici illustri che allora governavano il moto di ritorno, pur continuato sempre, sebbene non senza gran contrasto, dal principio del secolo: Chateaubriand,

¹ LACORDAIRE.

Ballanche, Lamartine, Montalembert; non tutti uguali per bellezza d'animo e virtù, nè tali da passare con la loro fede inviolata pel vaglio della prova, ma allora tutti stimati tanto da rendere rispettabile anche agli uomini del mondo la fede che professavano.

Anche Lamennais conobbe; ma non n'ebbe buona impressione. L'irioso e veemente scrittore del *Saggio sull'indifferenza*, che, dopo la rivoluzione di luglio, aveva steso la sua mano di sacerdote alla parte democratica rimasta vittoriosa, ora, interrotta la pubblicazione del suo giornale l'*Avenir*, era alla vigilia di quel viaggio a Roma, che doveva fare co' suoi collaboratori l'abate Lacordaire e il giovane conte di Montalembert; viaggio memorabile, dal quale i tre pellegrini dovevano tornare ben diversamente mutati.

Quale il giovane lionese apparisse in questo suo primo presentarsi agli uomini, lo dice Lacordaire: « Nulla mi ricordo nell'aspetto di lui che m'abbia colpito: non aveva la bellezza della gioventù. Pallido, com'è solito de' lionesi, d'un personale mediocre e senza eleganza, solo negli occhi lampeggiava a volte, e con tutto ciò serbava in tutto il resto un'espressione di dolcezza. La fronte non priva di nobiltà era circondata da una capigliatura bruna, fitta e lunga, che gli dava quell'aria un po' selvatica, resa, se non sbaglio, dai Latini con la parola *incomptus* ». Aspetto austero e dolce, d'una bellezza quasi velata, consumato da un fuoco nascosto, chi ne veda adesso l'immagine, vi riconosce il segno del *græc inmolatorum*, quasi l'annuncio della morte immatura.

Tra questi credenti illustri era Andrea Ampère dell'Istituto di Francia, il celebre fisico e mate-

matico, lionese come Ozanam, e che questi aveva già conosciuto a Lione. Andò a fargli visita; e Ampère, dopo averlo accolto cordialmente, gli domandò come si fosse accomodato a Parigi. Avendogli Federico risposto com'era, Ampère a un tratto, alzatosi, lo condusse in una bella camera occupata già dal suo figliuolo Giacomo; e gli disse: « Vostro tavolo e alloggio in casa mia per la stessa rétta che pagate ora. Nel modo di pensare ci combiniamo, e mi sarà gradito parlare con voi. Conoscerete mio figlio, che s'è occupato molto di letteratura tedesca; e la sua biblioteca sarà a vostra disposizione. Fanno vita comune con me mia moglie, mia sorella e mia figlia; sarà per voi una compagnia gradita. Che ne pensate? » Federico rispose che gli piaceva, e accettò. Così, se non si curavano di lui gli uomini, v'era Chi lo vegliava con occhio materno.

Ampère era un cristiano fervido e sapiente. Più volte il suo giovine ospite lo vide in un cauto appartato di S. Stefano del Monte, inginocchiato sul pavimento e come profondato nella preghiera. Tra il vecchio illustre e il giovane inesperto, nacque ben presto un'amicizia tenera e forte. Il fisico e matematico insigne, che primo aveva scoperto e dimostrato una sola forza elettrica e magnetismo, e che inoltre, per dirla appunto con Ozanam, « tutte le scienze riguardava come un solo impero di cui fisica e matematica eran province a lui predilette, ma nessun'altra gli era ignota »; conduceva il giovane legista nel suo studio, gli parlava de' suoi concetti filosofici, lo associava al suo gran lavoro di classificazione delle scienze: e i loro colloquj finivan sempre con un'elevazione dell'anima a Dio, creatore di

tutte le cose. Allora Ampère, stringendosi l'ampia fronte tra le mani, esclamava: « Com'è grande Iddio, Ozanam! com'è grande! e noi come siamo al buio di tutto! ».

V.

Con tutto ciò, Federico non era in tutto contento. Poco prima, vivendo in pace, in mezzo a una famiglia virtuosa, tra amici affezionati, aveva creduto, semplice di cuore com'era, che quel suo piccolo mondo fosse il mondo, e che tutti dovessero mettere in pratica gl'insegnamenti dati a lui. Ora si trovava in quella gran capitale della vanagloria, che gli pareva senza fede, senza amore, senza vita, come un cimitero coi sepolcri pieni di putredine nel quale egli fosse entrato giovine e vivo: e quella freddezza lo gelava, quella corruzione gli metteva la morte nell'anima. Fin allora non aveva provato la lotta; pieno di confidenza e di candore, con l'anima aperta alla parola d'ogni uomo, aveva veluto la vita da contemplatore in una luce di bontà a cui essa raramente corrisponde: ora per la prima volta si trovava a contrasto col mondo reale. Come nè rimase ferito quando gli si aprirono gli occhi! Era venuto per lui il momento decisivo, che nei giovani ha bisogno d'un aiuto sapiente da parte di tutti quelli che li amano. Perchè appunto in quel contrasto bisognava evitar più pericoli: o di lasciarsi trasportare dalla folla, cercando poi di soverchiarla a forza nel riuscire; o di combattere la malizia altrui maledicendo; o di rinunziare al combattimento, morendo della morte dell'anima. Bisognava

fare in modo che la dissillazione non uccidesse, ma educasse; non ostante il contrasto della realtà brutta, conservar l'ideale; accettar che questo si temperasse in modo da incoraggiar la volontà, e non sgomentarla; e dirigerla la propria attività al bene, non ostante l'opposizione, se non d'altro, della noncuranza comune. Questo era il lavoro difficile, che richiedeva forza non poca, e non si poteva far bene, se non con l'aiuto d'una Potenza più alta.

Ma al giovinetto di buona volontà non mancava questo aiuto: e una legge d'amore amorosamente accettata, non solo gli proibiva la maledizione degli uomini quand'anche respingano col riso del disprezzo; ma gli comandava di consacrarsi tutto al loro servizio. Fin da Lione, egli portava in sé un germe, che pare nato spontaneamente nell'anima sua, ma che certo non veniva dal basso, dal desiderio umano corrotto, bensì dal Padre della luce dell'anima. Al suo cugino Falconnet, sempre sul principio di quest'anno, 32, scriveva: « Tu sai bene quanto desidererei associarmi con altri giovani, che sentissero e pensassero come me. Or bene: so che ve n'ha, e che ve n'ha molti; ma dispersi, com'oro sotto il concime; e difficile impresa è quella di riunir difensori sotto un'insegna ».

Quali erano dunque allora, in Francia, le sorti dell'incessante combattimento? A Ozanam pareva che la ragione allora avesse riassunto tutti i suoi dubbi in un solo: Qual è il fine del genere umano, e quale n'è la legge? Progresso sul secolo passato v'era: ché, in qualunque modo, s'intendeva al genere umano stabilito un fine, che suppone una Provvidenza la quale ve lo diriga. Ma qui si divi-

devano i campi. La vittoria della fede, come non può essere mai finché siamo nel mondo, non era stata universale e senza contrasto: all'antico dubbio uno nuovo se n'era sostituito; alla negazione d'origine inglese, la negazione d'origine tedesca. Victor Cousin era tornato di Germania con la nuova malattia della critica kantiana, che è il dissolvimento finora più radicale di quell'intimo arcano nodo che è la coscienza, onde si fa la vita dell'anima: e al vuoto fattosi nella sua mente, egli, come i metafisici ipercritici tedeschi con le loro costruzioni fantastiche, cercava di supplire con un eclettismo alessandrino senza vita, che però ben presto si doveva disgregare nella sua mente medesima. Meno splendido, ma più profondo, dicono fosse Teodoro Jouffroy: alpi-giano d'animo nobile, ma allora pieno della boria metafisica, aveva provato, mi pare, la stessa crisi. Come dice egli stesso, la sua intelligenza, « eccitata dai bisogni, allargata dagli insegnamenti del Cristianesimo, dava alla filosofia il grande oggetto, le concezioni profonde, la sublime altezza d'una religione ». Ma una così magnifica promessa, come la manteneva poi miseramente! Come era fecondo a sé medesimo di questioni, così era misero nel risolverle anche falsamente: così le questioni rimanevano dubbi; ed egli riguardava lo scetticismo come l'ultima parola della ragione sopra di sé. Con tutto ciò questi scettici celebravano, usurpando l'idea cristiana risorta, le sorti magnifiche del genere umano, volle con progresso continuo ad un indefinito ideale. Jouffroy pare che allora facesse astrattamente la critica del fatto umano, senza dubbio secondo Kant, dividendolo in modo da spegnerne la vita; e ne traeva

poi una formula moderatrice della storia universale, mettendo da parte tutto ciò che difficilmente entrava nella sua concezione, alterando tutto ciò che le contraddiceva. Quindi predicava, la Religione cominciata col feticismo, e con progresso continuo perfezionatasi via via fino al Cristianesimo; che, alla sua volta, avrebbe dato luogo ad una religione nuova. « Ecco », diceva Ozanam con dolore, « che cosa ci ha predicato il signor Jouffroy, professore di filosofia alla Sorbona, quest'antica Sorbona, fondata dal Cristianesimo e con la cupola ancor sormontata dal segno della croce! ».

Ma, di fronte a questa scuola che si fregiava del nome di *razionalista*, v'era l'altra che prendeva nome dalle *tradizioni* del genere umano, nelle quali vedeva un insegnamento divino. Questa scuola, non chiedeva « il segreto immutabile dell'infinito e dell'eterno » (adopero, come quasi sempre, in queste notizie, parole d'Ozanam, o d'altri degni d'ugual fede) « all'analisi dei fugaci fenomeni che si seguono nel tempo e nello spazio: credeva che quel segreto fosse racchiuso nella parola, che l'uomo non forma, ma riceve dall'alto, e si tramanda di padre in figlio, riposandosi l'uomo con un atto di fede. Quindi dell'adesione a questa parola suprema, della sintesi, com'essi la chiamavano, la psicologia è incapace d'esaminare il processo, d'abbracciarne l'estensione: e alla storia sola è commesso di narrare la storia del genere umano ». Facile adesso veder la manchevolezza di questo sistema: era un'esagerazione dell'autorità, reazione temporanea contro l'abuso di libertà, che veniva in questo modo a impedire ogni legittima ricerca. La parola

umana, a formar la quale basta il lume dell'intelletto (che l'uomo, senza dubbio, pur non sapendolo, attribuisce a Dio invisibile di cui è riflesso, ogni volta che sorride con sicurezza, e dice *io e noi* e nomina le cose di fuori) l'umile parola umana essi confondevano con quella divina, che, quando nella mente d'un uomo si veste di forme finite e transitorie, è formata da un lume superiore a quello dell'intelletto, ad esso da Dio aggiunto per grazia. Così la parola umana si confondeva con la divina e la società civile con la Città di Dio: esagerazione che, come impediva di cogliere l'armonia intima e stupenda ch'è tra la coscienza d'ogni uomo e la parola rivelata, così anche offuscava, nella storia, la rivelazione ultima e piena fatta dal Figliuolo di Dio e Figliuolo dell'uomo; per amore dell'umanità e del sacro deposito ch'essa porta con sè ricevuta da Dio, abbassava l'uomo e il Figliuolo dell'uomo. Facile quindi, oggi, a vedere la china, per cui l'orgoglio di Lamennais, accocandosi nel proprio sentire, doveva arrivare al fondo dove l'aspettava il Mazzini, con l'insegna che porta scritto *Dio e popolo*, e che poi, messo da parte Iddio, doveva preparare e guidare la tirannide popolare.

A questa corrente francese se n'era poi congiunta un'altra germanica. Era il senso del Divino, che si ridestava in alcuni di quella nazione tornati nell'intimo del loro cuore, e apriva loro le porte del mistico Oriente, onde speravano risalire alle fonti sacre dell'umanità. Indagini che potevan portare a mettere in luce, sotto le mutazioni avvenute nel corso del tempo, il fondo comune umano, cioè la coscienza; illuminata sempre, anche per un barlume rimastone nella più

bujà confusione della mente, da un insegnamento divino, che è la rivelazione primitiva della *Buona novella* come di fatto avvenire: e che, se guidate da un metodo retto, dovevan condurre menti disposte a maturità a riconoscere nel Vangelo la rivelazione ultima e piena della Redenzione avvenuta. Ma quegli uomini, che si chiamaron romantici, mossi com'erano dal sentimento e dalla fantasia, non bene usciti dalle nuvole delle antiche favole, non venuti alla vista chiara della realtà e alle esigenze pratiche della vita, facilmente s'indugiavano a gustare i colori vistosi e i profumi delle favole e dei simboli, credendo che bastasse rintracciare il seme di verità onde con mille adulterazioni quei fiori eran nati, senza affrettarsi al frutto divino di verità e di giustizia, al Sole che in quelle ombre, in quelle nuvole s'era riflesso, e al cui apparire doveva sgombrare ogni ombra e ogni nuvola. Anche seguendo questa corrente, che pure ha portato studj così belli e fecondi, il pericolo era che l'umanità nascondesse il Figlio dell'uomo, che l'amor dell'antico non facesse sentire il nuovo ch'egli ha portato, sul quale l'antico non ha alcun diritto di creazione.

Il difetto di questo sistema, Ozanam lo sentì e vi riparò nella pratica. Teoricamente, meglio di lui lo vide e l'indicò un italiano, il cui nome si ritrova poi congiunto con quello di Ozanam nell'anno della prova per la loro generazione, il 1848, che li colse ambedue preparati e li lasciò tranquilli d'aver combattuto da forti. Niccolò Tommaseo ancora ventenne, mentre leggeva il Vico la seconda volta, sentì come si facesse « un salutare rivolgimento nell'anima sua, che si volse a un

tratto a più alti pensieri ». Quali questi fossero, lo dice l'occasione: cioè l'urto che la sua mente ricevè dalla difesa fatta dal « sempre declamatore » Lamennais del suo principio dell'autorità del genere umano, che gli fece intendere come anche l'amore delle tradizioni umane può cader nell'eccesso. Egli diceva più tardi che le opinioni del Lamennais, da lui confutate quell'anno stesso, « gli resero insopportabile ogni sguaiata esagerazione in materia di fede e di politica, e lo aiutarono a collocarsi sopra la mischia delle parti »¹. E così poté accorgersi che v'è un punto nel quale armonizzano le due esigenze umanamente opposte, del senso sociale e del senso privato, ed è quello segnato dalla semplice parola: *Ama Dio sopra ogni cosa e il prossimo tuo come te stesso*. Tolto questo punto d'equilibrio, abbiamo i due eccessi, tradizionalismo e socialismo, razionalismo e individualismo; la divisione moderna: e Lamennais dice come dall'un eccesso si può passare all'altro.

Ma allora questa dottrina, che pur difendeva contro l'individualità del senso privato l'unità dell'insegnamento divino ricevuto dal genere umano, contenendo molte parti vere, non si mostrava che nel suo lato buono: e per molti, come per Ozanam, era una costruzione ideale da opporre a quella degli avversarj, una forma che il concetto cristiano prendeva in armonia coi supremi concetti scientifici. Era come un'armatura della quale i cattolici si vestivano per incendere in campo: dimenticando che l'onnipotente armatura di tutti quelli che credono, a cui risponde in armonia la

¹ *Memorie postiche*, Venezia, coi tipi del Guadagnoli, 1838.

natura, e che dà il segreto di tutta la storia, è la parola di Gesù Cristo, che è spirito e vita.

VI.

E questo aveva nel cuore Ozanam: questo difendeva con indignazione filiale dagli assalti dell' incredulità. E nell' università avea trovato più compagni che non s' aspettasse: « giovani », diceva egli stesso, « forti di pensiero e ricchi di sentimenti generosi, che consacravano le loro ricerche, le loro meditazioni, all' alta missione comune ». E l' opera di difesa cominciò con umile ardimento: combattendo gli assalitori ad uno ad uno, privatamente e a visiera levata; cioè scrivendo lettere e firmando. Ogni volta che un professore razionalista levava la voce contro la Rivelazione, uno di questi coraggiosi, nel silenzio della propria camera, ma apponendo il suo nome, gli rispondeva. Ozanam principalmente, presi i suoi appunti, tornava a casa, verificava i fatti alle fonti, li rettificava criticamente; poi, solo o con altri, indirizzava al professore una lettera seria e modesta, dove lo avvertiva degli errori nei quali era caduto, e lo scongiurava a riparare alla confusione prodotta là dove avrebbe dovuto portare la luce. Dopo le prime scaramucce, venne una battaglia seria: e campo di battaglia fu proprio la scuola di Jouffroy, ch' era quella di filosofia. Jouffroy, conosciuto allora come uno de' più illustri e tenaci razionalisti, s' era creduto lecito di combattere, non solo la Rivelazione, ma pur anche la sua possibilità. Un giovane gli indirizzò per lettera alcune osservazioni: il filosofo promise di rispondere;

ma in capo a quindici giorni, senza leggere nella scuola la lettera, si contentò di farne a suo modo la critica. Segui una seconda lettera; ma il professore non ne fece caso, e continuò a calunniare il Cattolicesimo come nemico della scienza e della libertà. Ozanam co' suoi amici si riunirono allora; e indirizzarono al professore una lettera dove confessavano (dico nel glorioso senso cristiano) i loro sentimenti religiosi; e appostevi in fretta quindici firme, la mandarono. Jouffroy, questa volta, non poté a meno di trattarne in pubblico. Il numeroso auditorio ascoltò con rispetto la coraggiosa confessione dei quindici giovani. Il filosofo s' affaticò per rispondere: ma, rimasto confuso, finì per iscusarsi umilmente, assicurando che non avea inteso combattere il Cristianesimo particolarmente, da lui venerato, e si sarebbe sforzato in avvenire di rispettare la fede negli altri. Ma il bello fu che dovè constatare un fatto assai notevole e consolante pei giovani d'allora. « Cinque anni sono, o signori », egli disse, « non ricevevo altre obiezioni che quelle del materialismo; le dottrine spiritualistiche trovavano repugnanza grande: oggi gli animi son mutati di molto; l' opposizione è tutta cattolica ». Cinque anni prima, si noti bene il tempo, la Religione cattolica era appoggiata dalla forza come religione dello Stato; e perdeva terreno negli animi: ora, combattuta dal governo, cominciava a riguardare il perduto.

Nè al professore illustre fu inutile la sua ammonizione. Già fin d'allora sentiva i bisogni del nostro intelletto immensi; e la scienza appunto gli faceva sentire quell' immensità pur facendogli conoscere, co' suoi limiti, l' impossibilità d' appagarla: sicchè disperava. Dato fondo con la contempla-

zione all'universo, sentiva ancora un gran vuoto, e un'invincibile spinta a cercar luce dall'alto. Così, come gracile albero agitato dal vento, rimase nella contraddizione del dubbio ancora dieci anni: finché, dopo aver concluso che « tutti i sistemi non concludono niente », ebbe il coraggio d'aggiungere che « val mille volte meglio un buon atto di fede cristiana ». Felice lui! Ma chi può dire quanta parte avesse in questo ritorno l'alto della carità di quei giovani, diventato zelo davanti a lui grande secondo il mondo: che calunniava il mistero da loro amato, ma risalito a Dio in preghiera per lui infelice, che si sentiva disperato e pur volgeva superbamente le spalle al pane della speranza!

VII.

Udivano dunque, pur troppo, da una parte, la parola micidiale del dubbio superbo: dov'era, a medicina, la parola della vita? A Ozanam piaceva l'insegnamento d'economia politica di De Courc: ma era troppo poco. Ed egli co' suoi compagni mosse le conferenze di filosofia della storia dell'abate Garbet; altro buon tradizionalista, che probabilmente fu il primo a congiungere col concetto della tradizione quello del progresso, richiamandosi al punto che del progresso vero è il principio, alla vita del Redentore. Non bastava ancora: ma già l'idea delle conferenze era seme fecondo.

L'anno dopo, verso la fine del '32, sempre gli stessi giovani, indirizzarono a monsignor de Quélen arcivescovo una domanda, dove chiedevano istituisse a *Notre Dame* dei corsi di conferenze,

non per ripetere i luoghi comuni della vecchia apologetica, ma per svolgere il concetto cristiano in tutta la sua grandezza, nelle attinenze che ha con la società, mostrando com'esso era seme che poteva rispondere alle attitudini e ai bisogni del tempo, e individuali e sociali; e così, anche indirettamente, rispondere agli scritti razionalisti di Francia e di Germania. La domanda rimase per momento senza effetto. Tornarono a chiedere nel gennaio del '34: e chiesero nominatamente l'abate Lacordaire, la cui parola potente era da tutti, ma specialmente dai giovani, ammirata ed amata. Presentavan la supplica Ozanam, Lallier e Lamache.

L'Arcivescovo, senza fermarsi su quel nome, dava ai giovani la promessa di contentarli; quando la porta del salotto s'aprì; ed entrò Lamennais. L'Arcivescovo gli corse incontro, lo prese per mano e, volgendosi ai tre studenti, « Ecco », disse, « l'uomo che ci vorrebbe; se la fiellezza della voce gli permettesse di farsi sentire, la cattedrale non sarebbe ampia abbastanza da contenere la folla ». « Oh, io, ora, Monsignore! », rispose Lamennais con grande tristezza: « la mia carriera è finita ». Ozanam rimase stupito di quella tristezza: e, sebbene lo conoscesse, non gli parlò. Ma Lamennais sapeva che già eran finite di stampare, benchè non pubblicate, quelle *Parole d'un credente*, che dovevano essere il falso vangelo della ribellione sociale, e il segno pubblico della sua apostasia. Veramente la sua carriera nella Chiesa era finita; e non aveva serbato la fede data: esempio memorabile allo zelo senza carità.

Seguirono sette conferenze di sette predicatori, precedute da un'introduzione dell'Arcivescovo stesso. Ma intanto la folla si pigiava nella cappella

del Collegio Stanislas dove parlava Lacordaire, e, non potendovi entrar tutta, saliva le scale di legno alle finestre aperte, per udire quella parola tanto avidamente cercata. E finalmente l'8 marzo del '35, Lacordaire salì sul pulpito di *Nôtre Dame*. Questo, il pensiero cioè venuto dal cuore d'Ozanam e d'altri pochi amici suoi, è il principio delle *Conferenze di Nôtre Dame*, illustrate, dopo Lacordaire, dal Ravignan, da Ventura, dal Félix, dal Monsabrè, e di recente dal d'Hulst.

VIII

L'operosità d'Ozanam era ben più che ordinaria: eppure ancora nel giovine apologista non era ben maturo il cristiano. Egli non era ancora pienamente contento perchè della contentezza vera non aveva trovato la via. « Ambizione del bene, proselitismo, carità, interesse personale, amor proprio, tutti questi affetti diversi si confondono in un'anima e vi portano l'impazienza di far grandi cose; l'impazienza vuol prendere il passo sul tempo e divinare ciò che ancora non è; e l'amor proprio vorrebbe ammirarsi anticipatamente per le belle opere diseguate ». Ecco l'umile confessione di Ozanam in quel tempo: umile forse, ma, per avere il diritto d'ammirar giustamente, diremo anche vera.

Il tralcio era congiunto alla vite, ma l'Agricoltore lo voleva sfrondare: meno foglie e più frutto; cioè meno parole e più opere; non l'amor proprio e lo zelo acerbo della controversia inopportuna; ma l'abnegazione e la carità. Il sapere gli sarebbe poi restituito, ma in altra forma: il

sapere dove la persona scompare nel concetto che non è suo, nei fatti ch'essa non ha creato; il sapere della visione storica, dove chi vede e riferisce può dire veramente *la mia dottrina non è mia*, perchè riferisce quello che vede.

Già prima della partenza da Lione Ozanam giovinetto desiderava raccogliere una riunione d'amici che lavorassero insieme all'opera della scienza sotto l'insegna del pensiero cattolico. Questa idea era rimasta per molto tempo infeconda. Solo più tardi un amico, a Parigi, gli aveva aperto una riunione letteraria assai scarsa, ultimo resto d'un'antica società *dei buoni studi*, ma senza abitudini scientifiche, ineducata alle questioni più alte e alle serie ricerche. Ma un anno dopo (racconto con le parole d'Ozanam) grazie allo zelo d'alcuni degli antichi soci, questa società era cresciuta in modo mirabile. Essa annoverava sessanta nomi, alcuni dei quali non senza celebrità. Gli studiosi d'ogni disciplina intellettuale v'erano ammessi: giovani viaggiatori e giovani economisti, giovani filosofi e giovani poeti, ma i più s'eran dati allo studio della storia; e dalla storia presero nome le conferenze. Non si guardava, per ammettere, a differenze d'opinioni: si discutevan le idee nuove messe fuori dai libri, dai drammi, dai giornali, dalle cattedre: solo il terreno pericoloso e sterile della politica non era toccato mai: in tutto il resto piena libertà; ma la libertà, ci dice un testimone, era temperata dalla cortesia. Vi si trattavano le questioni più gravi: qualche giovane filosofo, per esempio, s'alzava a chieder conto alla religione cattolica delle sue dottrine o delle sue opere nel mondo; e allora uno dei cattolici, valorosa milizia stretta insieme

dal vincolo della fede e dell'amore scambievole, rispondeva secondo l'ispirazione del momento, svolgendo il pensiero cristiano mal inteso, o ramemorando la storia per mostrarne le applicazioni gloriose. Nelle adunanze, che facevano ogni sabato, si leggevano gli scritti a mano a mano presentati dai lavoratori. Ogni scritto, dopo la lettura, era sottoposto all'esame d'una commissione, che poi, esaminatolo, nominava uno per riferirne alla conferenza. Un consiglio poi la dirigeva, indicando all'occasione i mezzi di miglioramento, e facendo relazioni generali, ove si notavano i risultati del lavoro comune.

Ma gli studenti cattolici che assistevano a queste conferenze storiche, stabilirono un giorno di raccogliere ogni loro forza davanti agli avversari; e, per intendersi, tre di essi, cioè, s'intende, Ozanam, Lallier e Lamache, si radunarono nella camera di quest'ultimo all'albergo Corneille. Nulla di preciso stabilirono: ma la prima volta che si ritrovarono insieme, Ozanam li mise a parte d'una conversazione avuta poco prima con l'amico suo Letaillandier, dove avevan cercato se fosse possibile una riunione puramente cristiana, non per discutere, ma per operare. La parola fu gittata là; e i tre continuarono a pensare come ordinare il loro lavoro apologetico nelle conferenze di storia: ma prima che altra volta si radunassero, senza loro proposito, di quanto diminuì nell'animo loro l'interesse per le conferenze apologetiche, di tanto crebbe quello per le conferenze di carità. Non disputare, ma operare, era stato detto: e le parole sante lentamente prendevan radice negli animi loro. Una sera, dopo una discussione della Conferenza di storia più pas-

sionata del solito, Ozanam che aveva dovuto rispondere ad assalti ingiusti ed amari, uscito di lì, si rivolse a Lamache e ad alcuni altri: « Com'è doloroso », disse, « sentire la nostra Madre, la Chiesa, assalita, fraintesa, calunniata! Restiamo sulla breccia per fronteggiare gli assalti. Ma non sentite, come me, il bisogno d'un'altra unione d'amici cristiani, tutta consacrata alla carità? Non vi pare tempo di congiungere l'azione alle parole, e di provare con le opere la vita della nostra fede? ». « Alla distanza d'un mezzo secolo », scriveva lo stesso Lamache, « questo colloquio è sempre vivo nella memoria di uno dei pochi ai quali Ozanam si rivolgeva; gli pare ancora vedere gli occhi di lui gravi di dolore, ma insieme pieni di fede e d'ardore; gli par di sentire ancora quella voce commossa dalla commozione profonda dell'anima. Quando la piccola compagnia si sciolse, ognuno portava nel cuore lo spirito infiammato che il Signore Gesù ci aveva fatto penetrare per la parola d'un giovane studente¹ ». Finalmente pensarono d'andare dal signor Bailly, buon vecchio amico dei giovani, direttore della *Tribuna cattolica*: a lui manifestarono la loro intenzione; ed egli senz'altro mise a loro disposizione l'ufficio del giornale. Nel mese di maggio, là si radunarono la prima volta: erano otto, tutti giovanissimi, un solo con più di vent'anni: si chiamavano Ozanam, Lallier, Lamache, Letaillandier, Devaux, Clavé, e, venuto alcuni giorni dopo, De La Noue. Il signor Bailly, pregato da loro, accettò la presidenza: e fin da quel primo giorno fu stabilito di visitare i

¹ *Origines de la Société de Saint Vincent de Paul, d'après les souvenirs de ses premiers membres.*

poveri a casa loro; e, per questo, pregar la suora di carità che indicassero le famiglie più bisognose. Indicazioni e buoni di pane e vesti li dette la suora Rosalia, popolare in quel rione della città. La conferenza si cominciava con una breve preghiera, e nello stesso modo si chiudeva. Ben presto ogni socio ebbe la sua famiglia da assistere. La conferenza era povera; e le elemosine volontarie sarebbero state scarse; ma supplì nel momento il lavoro d'Ozanam e d'alcuni altri; supplì poi, a sovrabbondanza, la Provvidenza inesaustibile.

Questo il fatto; ma la sua storia intima io non la saprei raccontare con parole diverse da quelle che nella nostra lingua sonarono venti anni più tardi, così semplici e belle, ai soci della società fiorentina di S. Vincenzo: le preferiva Ozanam malato, e quasi alla vigilia della morte; e quindi son sacre come un testamento: « In quel tempo un numero indefinito di principj filosofici ed eterodossi si agitava d'intorno a noi; e noi sentivamo il bisogno di mantenere la nostra fede in mezzo agli attacchi che le movevano le scuole diverse dei falsi sapienti. Alcuni dei nostri giovani amici erano materialisti, alcuni sansimoniani, alcuni furieristi, altri deisti. Quando noi cattolici tentavamo di ricordare a quest'infelici le meraviglie del Cristianesimo, essi dicevano tutti: Avete ragione se parlate del passato: il Cristianesimo ha fatto prodigi: ma oggi il Cristianesimo è morto. Ed infatti, voi stessi che vi vantate cattolici, che fate voi? dove sono le opere che vi dimostrino tali, e che valgano a far rispettare la vostra credenza? In verità noi pensammo che in questo rimprovero vi era pur troppo ragione,

perchè noi non facevamo nulla. Fu allora che noi dicemmo a noi stessi: Ebbene! operiamo! facciamo qualche cosa che sia consentanea alla nostra fede. Ma che faremo noi? che potremo fare per essere veramente cattolici, se non adoperarci in quello che più piace a Dio? Soccorriamo dunque il nostro prossimo come faceva Gesù Cristo, e mettiamo la nostra fede sotto l'ombra della carità.

« In questo pensiero ci riunimmo noi otto! e non volevamo aprire ad altri le porte, quasi gelosi del nostro tesoro. Ma Iddio voleva altrimenti; imperocchè, mentre noi avevamo desiderato raccogliere una ristretta società di intimi amici, Egli aveva destinato di formare una grande famiglia di fratelli che si diffondesse per una gran parte d'Europa. Vedete quindi che noi non possiamo direne veramente i fondatori; ma è Iddio che l'ha fondata e l'ha voluta così.

« Mi ricordo che, da principio, un mio buon amico, preso dalle teorie lusinghiere de' sansimoniani, mi diceva con senso di compatimento: E che sparate voi di poter fare? Siete otto poveri giovani, e presumete di soccorrere alla miseria d'una città come Parigi! E quando anche foste tanti e tanti, potreste far sempre ben poco! Noi invece andiamo elaborando idee e un sistema che riformeranno il mondo, e ne sradicheranno la miseria per sempre: quindi faranno in un istante per l'umanità quello che voi non potreste fare in più secoli. Voi sapete », concludeva Ozanam, « a che siano riuscite le teorie che lusingavano tanto il mio povero amico! E noi invece, che egli allora compativa, di otto, in Parigi soltanto, siamo divenuti due mila; e visitiamo cin-

querila famiglie, cioè in circa ventimila individui, le quali si possono considerare siccome un quarto dei poveri che racchiudono le mura di quella città. Le conferenze, in Francia soltanto, son cinquecento; e ne abbiamo in Inghilterra, nella Spagna, nel Belgio, in America e perfino in Gerusalemme. Di qui si vede come principando dalle cose umili si possa arrivare a farne di grandi; come Gesù Cristo che dalla abiezione del presepio ascese alla gloria della Trasfigurazione ».

IX.

Con una tale risoluzione, nell'animo di questi che poco prima si sentivano cavalieri armati del Vangelo, era venuto il seme di una mutazione più profonda ch'essi medesimi non pensassero. La spada avea ceduto alla carità. Era un germe di vita che oramai bastava la volontà umile e ferma a far germogliare, era un principio di sacrificio; ma Dio è magnificamente generoso; e par questo principio nella vita di Federico fu compensato magnificamente. Nelle vacanze di quel memorabile anno 1833 il padre lo condusse con tutta la famiglia in Italia. Visitò Roma, Firenze, Loreto, Milano e Genova. Compiendo un pellegrinaggio desiderato, visitò Roma: ammirò la cupola che si eleva come una corona sulla città eterna; salì trepidando di più curiosità le grandi scale del Vaticano, e, dopo avere osservato le meraviglie di tutti i tempi e di tutti i paesi ospitalmente accolte in quella magnifica dimora, arrivò a quello ch'egli chiamava più tardi il santuario dell'arte cristiana: le Camere di Raffaello. Davanti

alla *Disputa del Sacramento*, tra le immagini, non dei più illustri, ma dei più santi difensori della fede, una lo colpì: quella di Dante. Perché quel laico tra i pastori e i dottori, nella disputa che riguarda il gran mistero, sotto la mano legislatrice del Pastore supremo per la cui fede indefettibile sta una preghiera onnipotente? La risposta a questo pensiero fu quello scritto ch'egli presentò come tesi per la laurea in lettere, e che poi, elaborato, maturato per più anni, diventò il libro: *Dante e la filosofia cattolica nel secolo XIII*; che fu il principio di un nuovo studio del poema sacro, e del risorgimento di quella *Somma* che lo nutrí, secondo l'espressione di Dante, del pane degli angeli.

Poi, passando per la dolce Umbria, per la valle ricca d'acque aperta al sole sotto i grandi dossi degli Appennini, vide dappertutto le orme del Poverello che invitava gli uccelli del cielo a cantar la gloria di Dio, e ricoprava col prezzo del suo mantello l'agnellino portato alla morte. E ad Assisi particolarmente, vide, più manifesto che altrove, il vincolo che unisce la fede e l'ingegno, e intese per quali ispirazioni i santi suscitano i grandi artisti. Vide san Francesco divenuto l'ispiratore del suo tempo, comporre lui stesso il Canto del sole o delle creature, e lasciare dietro di sé tutta una scuola di poeti, d'architetti, di pittori, che, formatisi alla tomba d'Assisi, si sparsero poi fino alle Alpi e al Golfo di Napoli.

Ma il beneficio più grande l'ebbe, non nella mente, nel cuore. Nella primavera che seguì al suo viaggio, scriveva all'amico della sua infanzia: « Da qualche tempo, massime dacchè ho veduto alcuni giovani morire, la vita ha preso per me un altro aspetto. Ho sentito che fin qui, benchè

non avessi mai abbandonato le pratiche religiose, non avevo abbastanza vivo nel mio cuore il pensiero del mondo invisibile e veramente reale. Ho pensato che non avevo badato abbastanza ai due compagni che vengono sempre con noi, anche che noi non ce ne accorgiamo, *Dio e la morte*. Ho trovato che il Cristianesimo, fin qui, era stato per me un ordine di concetti, una sfera di culto, ma non abbastanza una legge e un ordine di intenzioni e di opere. La lettura delle opere di Silvio Pellico principalmente, m'ha compenetrato di questo pensiero: e più mi ci fermo, più sento in me d'abnegazione, di benevolenza, di pace. Mi pare anche di capire meglio le vicende della vita, e di dover avere maggior coraggio nel sopportarle. Mi pare d'averne un po' meno orgoglio.

Ecco il beneficio grande, e innanzi al fatto che parla, non c'è da aggiunger parole.

X.

E non era già che in questi anni di preparazione alla vita gli mancassero dure prove. E prima l'incertezza della vocazione. Con una natura così miè e un ingegno così versatile com'era il suo, non c'era genere di studj, non c'era lavoro che non l'attricasse e con la speranza di poterci far bene; e d'altra parte sentiva che non ce n'era alcuno capace di tenerlo a sè tutte le sue forze. Non poteva occuparsi d'una cosa senza pensare a mille altre, eppur sapeva che nessuna cosa è grande se non è una. Oscillava principalmente tra gli studj storici e letterarj a lui prediletti e la professione libera d'avvocato alla

quale lo spingeva il desiderio de' suoi genitori. Più tardi ci s'aggiunse l'incertezza più grave, dello stato, che lo teneva agitato più anni, finchè l'offerta della supplenza alla cattedra di Faurliel e l'incontro con Amelia Soulaeroix non gli aprirono il passo. Ma in quegli anni, nell'avvenire non vedeva che buio. Non aveva però ascoltato invano il consiglio divino di non affannarsi per l'avvenire, e darsi pensiero solo del giorno presente. « Che importa? pur ch'io sappia quello che devo fare domani, a che serve che conosca quali saranno i miei doveri di qui a sei mesi? È forse necessario che il viaggiatore veda la mèta lontana scoperta, o non gli basta per evitare gli ostacoli vedere dieci passi innanzi a sè? ».

Altra prova era quella della sua debolezza. La delicatezza della sua complessione, la quale poi dette campo alla malattia che lo rapì, e probabilmente il logoro portato dalle molte fatiche, lo lasciarono un tempo in uno stato di torpore, di freddezza, senza parole e senza azione, che gli pareva esser diventato di pietra. E all'amico Dufleux, chiedendo perdono della sua pigrizia nello scrivere, confessava (marzo 1835): « Posto tra il desiderio di far bene e molto, e una debolezza incredibile che mi toglie di fare qualunque cosa, passo le mie giornate in rammarichi che i miei propositi passati restino senza effetto, e in propositi nuovi che rimarranno ineffettuati e mi preparano nuovi rimpioveri. Posso dirlo, perchè lo dico a mia vergogna e a gloria di Dio. Nessuno forse più di me ha ricevuto ispirazioni generose, nessuno ha provato una più santa emulazione, ambizioni più nobili. Non c'è virtù, non c'è impresa morale o scientifica alla quale non

non avessi mai abbandonato le pratiche religiose, non avevo abbastanza vivo nel mio cuore il pensiero del mondo invisibile e veramente reale. Ho pensato che non avevo badato abbastanza ai due compagni che vengono sempre con noi, anche che noi non ce ne accorgiamo, *Dio e la morte*. Ho trovato che il Cristianesimo, fin qui, era stato per me un ordine di concetti, una sfera di culto, ma non abbastanza una legge e un ordine di intenzioni e di opere. La lettura delle opere di Silvio Pellico principalmente, m'ha compenetrato di questo pensiero: e più mi ci fermo, più sento in me d'abnegazione, di benevolenza, di pace. Mi pare anche di capire meglio le vicende della vita, e di dover avere maggior coraggio nel sopportarle. Mi pare d'averne un po' meno orgoglio.

Ecco il beneficio grande, e innanzi al fatto che parla, non c'è da aggiunger parole.

X.

E non era già che in questi anni di preparazione alla vita gli mancassero dure prove. E prima l'incertezza della vocazione. Con una natura così miè e un ingegno così versatile com'era il suo, non c'era genere di studj, non c'era lavoro che non l'attricasse e con la speranza di poterci far bene; e d'altra parte sentiva che non ce n'era alcuno capace di tenerlo a sè tutte le sue forze. Non poteva occuparsi d'una cosa senza pensare a mille altre, eppur sapeva che nessuna cosa è grande se non è una. Oscillava principalmente tra gli studj storici e letterarj a lui prediletti e la professione libera d'avvocato alla

quale lo spingeva il desiderio de' suoi genitori. Più tardi ci s'aggiunse l'incertezza più grave, dello stato, che lo teneva agitato più anni, finchè l'offerta della supplenza alla cattedra di Faurler e l'incontro con Amelia Soularoix non gli aprirono il passo. Ma in quegli anni, nell'avvenire non vedeva che buio. Non aveva però ascoltato invano il consiglio divino di non affannarsi per l'avvenire, e darsi pensiero solo del giorno presente. « Che importa? pur ch'io sappia quello che devo fare domani, a che serve che conosca quali saranno i miei doveri di qui a sei mesi? È forse necessario che il viaggiatore veda la mèta lontana scoperta, o non gli basta per evitare gli ostacoli vedere dieci passi innanzi a sè? ».

Altra prova era quella della sua debolezza. La delicatezza della sua complessione, la quale poi dette campo alla malattia che lo rapì, e probabilmente il logoro portato dalle molte fatiche, lo lasciarono un tempo in uno stato di torpore, di freddezza, senza parole e senza azione, che gli pareva esser diventato di pietra. E all'amico Dufleux, chiedendo perdono della sua pigrizia nello scrivere, confessava (marzo 1835): « Posto tra il desiderio di far bene e molto, e una debolezza incredibile che mi toglie di fare qualunque cosa, passo le mie giornate in rammarichi che i miei propositi passati restino senza effetto, e in propositi nuovi che rimarranno ineffettuati e mi preparano nuovi rimpioveri. Posso dirlo, perchè lo dico a mia vergogna e a gloria di Dio. Nessuno forse più di me ha ricevuto ispirazioni generose, nessuno ha provato una più santa emulazione, ambizioni più nobili. Non c'è virtù, non c'è impresa morale o scientifica alla quale non

sia stato invitato da quella voce misteriosa che suona in fondo al nostro segreto; non c'è affetto gentile di cui non abbia sentito l'attrattiva; non amicizia o relazione preziosa che non mi sia stata largita, non incoraggiamento che mi sia mancato; non c'è insomma altro favorevole che non sia passato sul mio stelo per farne sbocciare fiori. Nella vigna del Padre di famiglia eterno io son forse quel ceppo di vite ch'egli ha amato più amorosamente e di cui può dire con maggior giustizia: *Quid debui facere vineae meae et non feci?* Ed io, pianta cattiva, non mi sono dilatato al soffio divino, non ho affondato le mie radici nel terreno ch'egli attorno a me lavorava, mi sono ripiegato e disseccato. Ho conosciuto il dono di Dio, ho sentito l'acqua viva bagnarmi le labbra, e non le ho aperte, e sono rimasto un essere passivo, mi sono chiuso nella mia viltà. In questo stesso momento nel quale la voce divina suona alle mie orecchie, nel quale sento l'ispirazione allontanarsi come per minacciarmi, non già per abbandonarmi, in questo stesso momento io non so volere, non so operare, e sento accumularsi sul mio capo la responsabilità dei benefizj che ogni giorno trascuro ».

« ... Due cose soprattutto fanno palpitare noi giovani cristiani d'invidia generosa: la scienza e la virtù. Di buon'ora m'hanno insegnato a gustarle, e mi son creduto fatto per loro. Nelle nostre conversazioni di queste vacanze v'avevo raccontato i miei sogni a questo proposito. Per i due anni che devo passare ancora nella Capitale avevo risolta d'intraprendere lavori più serj e una riforma morale più piena... Da quel tempo son passati tre mesi, ed eccomi a mani

vuote. Un malessere continuo, i passi noiosi da fare, hanno cominciato a spengere il mio ardore; e mentre ho tutto l'agio e le agevolezze desiderabili, son caduto in una specie di languore fatale che non so come scuotere. Lo studio, già amato, mi stanca; la penna pesa ai miei diti; non so più scrivere. Abbiamo, sì, ancora, delle conferenze letterarie, ma le poverette son moribonde, e non son io certamente che le salverò. La fortezza, questo dono dello Spirito, così necessario agli uomini di questo secolo per camminare tra tanti pericoli senza cadere; la fortezza non l'ho. Sono ondeggiante in balla di tutti i capricci della mia fantasia. La pietà mi pare a volte un giogo, la preghiera un'abitudine delle labbra. Le pratiche del Cristianesimo un dovere che compio vilmente, un ultimo ramo a cui m'afferro, ma di cui non so cogliere i frutti vitali. Vedo i giovani della mia età andare innanzi a testa alta nelle vie d'un progresso reale, e io mi fermo e dispero di poterli seguire, e passo a gemere il tempo che bisognerebbe mettere a camminare ». Ma, aggiungeva subito dopo: « finalmente ieri ho avuto la felicità di rievare Colui che è la fortezza dei deboli e il Medico dei languori dell'anima; e oggi vi scrivo e sincerità de' miei rammarichi per il passato e delle mie buone risoluzioni per l'avvenire: oh pregate, ve ne scongiuro, che finalmente queste non riescano vane ».

XL

Nè gli era mancata, all'occasione di questa debolezza torpida e disgustata di tutto, la tentazione della tristezza e della sfiducia. E ben co-

nosceva per prova questa funesta malattia dell'anima per cui quel principio di morte vi cresce col dominio della nera ombra del male, egli che all'amico Lallier, che gli pareva troppo umile e sprezzante delle cose di questo mondo, scriveva (5, XI, 36): « Spesso ho ammirato in voi un utile sentimento di voi stesso, un disprezzo delle cose terrene, di cui poi deploravo le conseguenze eccessive. Dante fa dire al diavolo, ch' egli è un abile logico, ed è vero. Dai principi più degni di lode sa dedurre gli effetti più funesti, e così appunto trova presa sulle anime serie e giuste. Dell'umiltà fa l'abbattimento, dell'abnegazione il disagio della vita; dalla meditazione fa nascere il fantasticare, e dal fantasticare la noia, il ristagno dell'anima e l'inerzia. Sì, siamo servi inutili; ma siamo servi; e il salario non ci è dato se non a condizione del lavoro che faremo nella vigna del Signore. Sì, la vita è spregevole se la consideriamo nell'abuso che ne facciamo; ma se vediamo l'uso che possiamo farne, se la consideriamo come l'opera più perfetta del Creatore, come il sacro vestimento di cui il Salvatore ha voluto vestirsi, essa è degna di rispetto e d'amore. Preghiamo l'uno per l'altro, mio caro amico; diffidiamo delle nostre noie, delle nostre tristezze, delle nostre diffidenze. Andiamo con semplicità dove la Provvidenza misericordiosa ci conduce, contenti di vedere la pietra sulla quale dobbiamo posare il piede, senza volere scoprire tutto il séguito e le svolte della via ».

Non invano egli aveva accolto e custodito nel cuore il seme della Parola divina: e ad essa sentiva rispondere in armonia le parole della storia, dell'arte e della natura. Come sentì le tre voci

parlargli in Italia, soprattutto nell'Umbria la seconda volta che ci venne, pellegrino intelligente e amante! Come sentì il dominante il ricordo di s. Francesco! Quelle vie da lui calcate, Assisi piena di lui con le due chiese della Basilica, culla e teatro della nuova pittura da Cimabue al Perugino, e nella mente del pellegrino visitatore il canto di Dante: quali uomini, quali voci per celebrare il nome d'un poverello! Ma egli del Cristianesimo non si fermava alla poesia; e seguiva: « E noi, mio caro amico, non faremo niente per rassomigliare a questi santi che amiamo, e ci contenteremo di gemere sulla sterilità del tempo presente, mentre ognuno di noi porta nel cuore un germe di santità che il semplice buon volere basterebbe a far germogliare? Se non sappiamo amare Dio con essi l'amavano, senza dubbio dev'esser per noi causa, di rimprovero; ma pure la nostra debolezza può trovarci un'ombra di scusa; perchè sembra che per amare sia necessario vedere, e noi non vediamo Dio altro che con gli occhi della fede, che è così debole. Ma gli uomini, ma i poveri, noi li vediamo con gli occhi del corpo, son qui, e possiamo mettere il dito e la mano sulle loro piaghe, e le tracce della corona di spine son visibili sulla loro fronte: qui l'incredulità non ha più luogo possibile, e noi dovremmo cadere ai loro piedi e dire con Tommaso Apostolo: *Tu es Dominus meus et Deus meus*: Voi siete i nostri padroni e noi saremo i vostri servitori, voi siete per noi le immagini sacre di quel Dio che noi non vediamo, e non sapendo amarlo altrimenti, l'amiamo nelle vostre persone.

« Ahimè! se nel medio evo la società malata

non potè esser guarita che dall'immensa effusione d'amore che si fece soprattutto per mezzo di s. Francesco d'Assisi, se più tardi nuovi dolori invocarono le mani benefiche » di Girolamo Emiliani, « di Filippo Neri », di Giuseppe Calasanzio, « di Giovanni di Dio e di Vincenzo de' Paoli, quanta carità non occorrerebbe ora, quanto spirito di sacrificio, quanta pazienza, per guarire i dolori e i mali di questi poveri popoli, più bisognosi ora che mai perchè hanno respinto il nutrimento dell'anima, mentre anche il pane del corpo veniva loro a mancare! La questione che divide gli uomini oggi non è più una questione di forme politiche, è una questione sociale; si tratta di sapere chi la vincerà, lo spirito d'egoismo o lo spirito di sacrificio; se la società sarà un grande sfruttamento a vantaggio dei più forti, o una consacrazione di ognuno per il bene di tutti e soprattutto per la protezione dei deboli. Ci sono molti uomini che hanno troppo e vogliono ancora avere, ce ne sono assai più che non hanno abbastanza, che non hanno nulla, e che, se non gli si dà, vogliono prender da sè. Tra queste due classi si prepara una guerra che minaccia d'esser terribile: da una parte la forza dell'oro, dall'altra la forza della disperazione. Tra questi eserciti nemici bisognerebbe slanciarsi, se non per impedir l'urto, almeno per attenuarlo. E la nostra età giovanile, la nostra condizione modesta ci rendono più facile quest'ufficio di mediatori, che il nostro nome di cristiani ci fa obbligatorio. Ecco la possibile utilità della nostra società di S. Vincenzo de' Paoli ».

XII.

Quando Ozanam scriveva questa lettera eran passati tre anni e mezzo dal maggio 1833, cioè dalla fondazione della Società. Ma già, poco più che un anno dopo, egli poteva rallegrarsi col suo giovane amico pittore Janmot d'aver con altri stabilito una Conferenza a Roma, alla quale avevano dato per iscopo la visita dei poveri francesi negli ospedali. E poteva aggiungere: « Una conferenza, tu lo sai, esiste a Nimes. Un'altra s'è costituita a Lione: siamo quindici, quasi tutti dei tuoi amici; abbiamo molte bene da fare, e ne abbiamo fatto poco. A Parigi son cinque Conferenze. Ci vorrebbe ora una corrispondenza che ci collegasse tutti ». Perchè, non ostante le differenze di fini particolari e di mezzi, portate dalle differenti circostanze, Ozanam voleva che ci fosse accordo tra questi varj focolari di carità e comunicazioni frequenti, che portassero una bella emulazione per il bene, e rendessero ciascuno a parte e lieto del buon successo di tutti.

Nà, in questo scambio d'idee e d'ardore, egli nascondeva gl'insuccessi della propria agli amici delle altre Conferenze; e conoscer la freddezza e l'indifferenza ch'essi trovavano spesso nelle case povere di Parigi, e che pure non li scoraggiava, sarà di conforto a coloro che noi poveri beneficiati trovano poca corrispondenza e anche ingratitudine. « L'opera che avete fatto », scriveva nell'ottobre del 35 all'amico di Nimes, « è assai grande, e servirebbe a onorare la vostra vita.

« I vostri fratelli maggiori di Parigi ne saranno gelosi, poichè, ahimè, i loro successi son ben lontani dal pareggiare i vostri. È vero che da una parte noi non abbiamo i vantaggi del luogo dove voi siete, nè abbiamo a fare come voi con un popolo ardente, passionato, profondamente sensibile, e per questo almeno accessibile alle commozioni morali e religiose. I nostri poveri sono di una freddezza, d'un'indifferenza da far disperare. Nature logorate dalla civiltà materiale, che non offrono più addentellato alla religione, che hanno perduto il senso delle cose invisibili; che stendono la mano a ricevere il pane, ma le orecchie del cuore rimangono quasi sempre chiuse alla parola che loro annunciamo. Oh quante volte vorremmo incontrar gente che ci accogliesse a bastonate, pur di trovarne altre che ci ascoltassero e comprendessero! Ma no; sono anime scurrate, che ci ricevono sempre allo stesso modo, con lo stesso riserbo in capo a un anno che il primo giorno, che si guarderanno bene di contraddire una sola delle nostre parole, ma che nulla mutano nella loro vita. Tuttavia ogni tanto si fa un po' di bene.

« Il bene si fa soprattutto tra noi, che ci sosteniamo e ci incoraggiamo a vicenda. Noi non siamo ancora che principianti nell'arte della carità. Speriamo che diverremo un giorno operai valenti e laboriosi: allora nei differenti luoghi dove la Provvidenza ci avrà collocato gareggeremo a chi farà nascere attorno a sé maggior felicità e maggior virtù; allora, quando voi ci metterete a parte dei vostri successi, noi vi risponderemo coi nostri, e da tutte le parti della Francia s'innalzerà un armonioso concerto di fede e d'amore in lode di Dio ».

Non è dell'intento di questo scritto far la storia delle Conferenze di S. Vincenzo; ma a coloro che comunque s'ia assistono o aiutano i poveri insieme con altri, e a coloro che vogliono conoscere la storia della carità nei nostri tempi, può essere assai utile seguirli in queste lettere, dove la crescente fratellanza della carità è accompagnata con l'occhio e il cuore d'una madre amorosa. Basterà ricordare certi criterj e certe norme nate dal cuore e dall'esperienza di quest'uomo e de' suoi amici, che dettero la prima fisionomia a questa istituzione, per la quale si rinnova in forma moderna l'assistenza dei poveri dei tempi apostolici.

Primo scopo della società è di ravrivare e difendere nei giovani lo spirito di pietà e di fratellanza: quindi indispensabile l'assiduità alle riunioni, e l'unione delle intenzioni e delle preghiere; sicchè le visite ai poveri devono essere della Società più il mezzo che il fine. Le Conferenze insomma non devono mai degenerare in freddi ufficij di beneficenza.

Poi, che l'opera sia schiettamente cattolica, ma secolare; le adunanze onorate dalla presenza del Parroco, ma presiedute dal Presidente della società. E questo, per parte di chi diceva e manteneva, che l'ortodossia è il nerbo, la forza della religione, e che senza questa condizione vitale ogni associazione cattolica è impotente.

Terzo, era che si mantenesse una corrispondenza attiva tra la Conferenza di Parigi e quelle di altre parti per prevenire l'isolamento e l'estrema individualità d'alcune di esse, per evitare lo zelo languido di altre. La loro forza doveva essere nell'unione, e il carattere proprio della loro opera appunto l'universalità.

XIII.

Ma il periodo più oscuro nella vita d'Ozanan furono gli anni dal 37 al 40. Nei giorni di Parigi del 37 egli era partito per Parigi a preparare le sue tesi per la laurea in lettere; quando fu richiamato da un'improvvisa notizia: suo padre era caduto e la caduta era mortale; ripartì subito, ma arrivò troppo tardi. « Sono arrivato », scriveva a Giacomo Ampère, « per abbracciar solo mia madre e i miei fratelli. Mio padre ci aveva lasciati; non c'era più, nè più sarebbe tornato: gli avevo dato un addio di tre mesi, e mi trovavo separato da lui di tutta la vita.

« Quelli che non l'hanno provato, non possono dire che vuoto lascia la privazione d'un uomo quando è circondato di tanto rispetto ed amore; quando si era soliti di far tante cose per lui, e di riposar tranquilli per tante cose su lui; quando era veramente tra i suoi l'immagine visibile di Dio. Mio padre non aveva raggiunto nella scienza un grado di prim'ordine, nè il suo nome era celebre ne' paesi lontani; ma i suoi lavori e le sue virtù l'avevano fatto amare e stimare da' suoi colleghi, dai concittadini, e soprattutto dai poveri, al servizio dei quali è morto ».

Al giovane Federico pareva d'essere come chi, stando in un luogo battuto dalle tempeste al riparo d'un ampio tetto, tranquillo, lo vedesse crollare a un tratto e restasse perduto sotto l'immensità.

S'aggiungeva che la salute della madre amata cominciava a deperire, che pareva dovesse per-

dere la vista; il peso dell'amministrazione domestica caduta sopra di lui ancora inesperto; le cure della professione d'avvocato, che avea qualche parte a lui così repugnante che non ci si poteva adattare: messo tutt'insieme, s'intenderà la sua tristezza di quel tempo. Ma si senta da una mirabile lettera all'amico Lallier donde egli attingeva il conforto per operare (5 ottobre 1837).

« Vedete che la vita non mi si presenta seminata di rose, e, se il vostro cielo è scuro, il mio non è meno. Vi dirò, per dirvi tutto, che v'appariscono a volte inumagini anche più nere. È una settimana poco più che la troppo lunga meditazione delle mie miserie interne ed esterne m'aveva sconvolto in modo, che non m'era più possibile pensare ed agire. Avevo la testa ardente, la mente voltata ora qua ora là da pensieri desolanti, e il più desolante di tutti era forse quello del mio stato attuale. L'eccesso del male mi fece ricorrere al medico, intendo a quello che ha il segreto delle infermità morali e il deposito del balsamo della grazia.

« Ora, non appena, con un'energia che in simili occasioni m'è poco comune, io ebbi esposto le mie tristezze e la radice di esse all'uomo di carità che io chiamo mio padre, sapete voi che cosa mi rispose? Le parole dell'Apostolo: *Gaudete in Domino semper*. Non è una parola strana? Ecco un pover'uomo che ha avuto nell'ordine spirituale la più grande sventura, quella d'offendere Dio; nell'ordine della natura la più grande infelicità, quella di diventare orfano; ha una madre attempata e malata di cui spia tutti i movimenti, tutti gli sguardi, tutti i lineamenti ogni giorno, per sapere quanto tempo la conser-

verà ancora; la lontananza o la morte l'ha separato da più amici ai quali era teneramente affezionato, e lo minacciano altre separazioni anche più dolorose. È afflitto da tutte le angosce d'una sorte incerta, oppresso di cure e d'affari, i più felici dei quali lo urtano; se si ripiega su se stesso per fuggire gli spettacoli penosi esteriori, si trova pieno di debolezze e di difetti; e le umiliazioni e le sofferenze segrete che procura a sé stesso non sono di tutte le meno penose. E gli si viene a dire, non di rassegnarsi, non di consolarsi, ma di rallegrarsi: *Gaudete semper*. Ci vuol davvero tutta l'audacia, tutta la pia insolenza del Cristianesimo per parlare così. E tuttavia il Cristianesimo ha ragione.

« La tristezza ha i suoi danni; si confonde spesso con la pigrizia; anzi, nell'antica enumerazione dei peccati mortali ne occupa il posto. Ho sott'occhio un passo di S. Gregorio Magno, che parla in termini utili a conoscere e a ritenere. *Initium omnis peccati superbia. Primum autem eius soboles, septem nimirum principalia vitia ex hac virulenta radice profertur: scilicet inanis gloria, invidia, ira, tristitia, avaritia, ventris ingluvie, luxuria... De tristitia rancore, pusillanimitas, desperatio, torpor circa precepta, vagatio mentis circa illicita nascitur*. Non son proprio questi gli effetti, e la causa non è anch'essa indicata felicemente? Ci sono secondo me due specie d'orgoglio: uno più grosso, al quale facilmente si sfugge, che è la soddisfazione di sé stesso; l'altro più sottile, più facile a insinuarsi inavvertito, si nasconde nel dispiacere che abbiamo delle nostre miserie, che, se non si muta in contrizione, si muta in dispetto. Siamo deso-

lati di non poterci riposare in noi stessi; la nostra coscienza è un testimone a carico che sentiamo nostro malgrado; ci arrabbiamo d'essere così dappoco perchè abbiamo ereditato della prima ammissione colpevole del nostro primo padre, e vorremmo essere come dei.

« In questo stato noi ci rimproveriamo soprattutto le imperfezioni che meno dipendono dalla nostra volontà; amiamo piuttosto disperarci che condannarci: ce la prenderemmo volentieri col Creatore di non averci più largamente dotati; siamo quasi gelosi delle facoltà e virtù altrui. Così l'amore s'indebolisce, e l'egoismo si nasconde sotto questa fallace austerità dei nostri rammarichi; siamo tanto spiacenti a noi stessi perchè ci amiamo troppo. Infatti, osservate che compiacenza si trova nella malinconia: prima perchè anch'essa è un modo d'occuparci di noi; poi perchè, in mancanza di meriti che si vorrebbero trovare in noi per ammirarli, siamo felici di mostrare almeno il dolore di non averli. È un sentimento nell'apparenza degno di rispetto, una specie di giustizia, quasi una virtù. E poi è più comodo sognare che operare; le lagrime ci costano meno dei sudori; e sono i sudori che la sentenza inesorabile ci chiede.

« Può esser dunque il principio della sapienza far tornare l'uomo in sé stesso, e infatti la sapienza antica e pagana aveva conosciuto questo precetto; ma, se non si vuole che l'uomo tornato in sé vi muova di vergogna e di sconforto, bisogna che nella prigione discenda un raggio dall'alto. È necessario qualche cosa di sovrumano e che pur venga a visitar l'uomo nella solitudine del suo cuore, e ne lo faccia uscire per venire

all'azione: questa cosa è la carità; essa sola muta il rimorso in penitenza, feconda il dolore e ne fa germogliare eroiche risoluzioni; essa è che dà la fiducia e con la fiducia il coraggio; perchè essa ci fa sparire questa vista di noi stessi che ci confonde davanti al cospetto di Dio, e di lui c'investe, nel quale ci fa sentire, essere e muovere: *in ipso movemur et sumus*; che c'illumina della sua luce e ci fa forti della sua forza. In queste alte regioni tutto muta aspetto, e contemplati nell'ordine della volontà divina i fatti più funesti si spiegano, si giustificano e lasciano vedere in sé un segno consolatore. Così questi mali interni ed esterni dei quali soffrivamo poco prima non colpiscono oramai altro che la nostra sensibilità, la parte inferiore dell'anima; la sua parte più alta si leva sopra; cure migliori vi fanno dimora; una gioia seria ma vera vi regna; e il prodigio è compiuto e il precetto dell'Apostolo effettuato: *Gaudete semper*; perchè è Dio stesso la causa di questa gioia ignota alla natura ».

Grande sapienza quest'allegrezza: che è insieme fede, pazienza, gratitudine, amore, la via della salvezza nella pace e nel sorriso. Ed ecco la coscienza cristiana, cioè il conoscimento di noi e di Dio, espresso dalla vergine potente di Siena: che, vedendo noi per noi stessi non essere, e l'essere e ogni virtù e grazia sopra l'essere retribuendo al Principio dell'essere e di ogni bene, della cui bontà questi son doni gratuiti, mirabili e buoni, apre l'occhio dell'intelletto al suo raggio, che destando la gratitudine dell'amore fa uscir l'uomo di sé per venire all'azione di grazie; la quale, non potendo portare alcuna

utilità a lui, che non ha bisogno di noi, si muta in amore verso i fratelli da lui amati perchè in loro vale e ama l'immagine e il nome del Padre comune; e così rende il fiore della lode a lui e per amor suo il frutto dell'azione utile e benefica agli uomini. « Voi siete per noi », così risplende questa luce nelle parole d'Ozanam, « le immagini sacre di quel Dio che noi non vediamo, e non sapendo amarlo altrimenti, l'amiamo nelle vostre persone ». Ecco il fondamento incrollabile sul quale il piede della volontà può fidarsi per muoverne risolutamente all'azione; che non teme la critica, perchè è la pietra di diamante inattaccabile al suo corrosivo, dalla quale muove e cresce tutta la vita così dell'uomo singolo come della società umana, senza cui i fiori e i frutti di essa tutti si risolvono in cenere; che però, secondo un giusto giudizio, si scopre tale all'esame della ragione animata dall'amore, ma alla ragione senz'amore, che vuole, non riconoscere, ma giudicare, nascondendosi il vincolo potente di Dio, appare disgregato ne' suoi elementi, senza vita, come il cadavere sotto il coltello sulla tavola anatomica. Nè mancò a Ozanam la luce che gli chiarisse la coscienza del male, e ben intese che l'orgoglio per cui non vogliamo riconoscere che noi per noi stessi non siamo, che siamo anzi degni di rimprovero e di pena, è trista eredità dell'ambizione di voler esser dèi; che compimento della coscienza è la confessione delle colpe nostre con la fiducia nella bontà Dio; e che le fatiche e i dolori che seguon la colpa non possono esser riconosciuti utili e perciò sostenuti con pazienza, se non per la virtù delle fatiche e dei dolori del Salvatore, inenarrabile dono datoci dal Padre, dono

del Figliuolo suo, per salvarci. Ecco dunque il segreto delle due grandi virtù della volontà, perdute da tanti uomini del nostro secolo, la risolutezza e la pazienza. Ed ecco il segreto che manca a tanti che finiscono miseramente nell'avvilimento e nel suicidio. E però Ozanam poteva concludere: « Facciamoci forti, perchè la malattia di questo secolo è la debolezza ».

XIV.

Egli fece dunque ciò che poté perchè si chiarisse la sua vocazione. Né gli mancò la Provvidenza. Mentre esercitava con poco profitto e molta repugnanza la professione d'avvocato, afflitto con tutta l'inquietudine d'un cuore amante dalle angustie economiche delle quali risentivano sua madre e il fratello minore, gli venne l'occasione di volgersi all'insegnamento. La camera di commercio di Lione chiedeva al Governo l'istituzione d'una cattedra di diritto commerciale in quella città; con l'intenzione in molti di far sì che fosse affidata a lui. La risposta fu favorevole; il governo contribuì alle spese per la parte minore, per la maggiore la Camera di commercio e il Municipio lionese: egli s'adoperò onestamente com'era necessario, fece le sue visite ai molti che avevano facoltà di voto nei due consigli (a Lallier scriveva d'averne fatte più di sessanta); e finalmente il Consiglio municipale con ventiquattro voti su trentasei lo nominò professore.

E in questo nuovo ufficio fu fedele alla sua missione: « Compier l'opera di conciliazione tra il passato e l'avvenire, la riunione di tutti quelli

che credono e amano sotto una stessa bandiera, dalla quale non feriranno più l'occhio le divise d'una scuola o i colori d'una parte politica ». E questa è la novità del corso di diritto commerciale da lui professato a Lione nell'anno 1839-40. Nel quale il suo modo di vivificare l'insegnamento della lettera delle leggi col loro spirito, sollevando i suoi uditori a quella regione della giustizia naturale di cui esse devon essere nelle circostanze particolari l'immagine, e di compierlo con la storia e l'economia sociale gli « suggerì d'innestare le prime linee d'un futuro diritto industriale ». E così fu il primo che delineasse secondo ragione i rapporti tra padroni e operai, seminando anche in questo campo un seme di pace nella guerra sociale.

Questa parte raccolgo qui, con le parole d'Igino Petrone, che nei *Frammenti giuridici e sociali* d'Ozanam ha dato un cenno importante¹.

In un futuro diritto industriale Ozanam vide l'addentellato del diritto commerciale « poichè la gerarchia commerciale posa sopra una larga base vivente, la classe operaia ». A lui non sfuggì il fatto che il sopravvento preso negli ultimi secoli dalle industrie e dal capitale non è stato altro che una mutazione di modo e di classe nell'iniqua distribuzione della ricchezza, e non l'avvento della libertà e della giustizia. « L'aristocrazia territoriale ereditaria del medio evo è stata distrutta dal moto industriale dei tempi moderni. Al diritto del più forte è succeduto quello del più abile ». E nell'associazione per il lavoro delle industrie

¹ Nel periodico *L'Orti présente*, del 1896.

tra padroni e operai definisce bene quali devono essere i doveri reciproci e quali sono gli abusi: e nel campo stesso dei rapporti normali discerne chiaramente quei disaccordi, quelle asprezze, che senza costituire vere e proprie ingiustizie, anzi rientrando nella natura del sistema industriale moderno, ne scoprono l'ingiustizia originale nascosta, quasi documento della manchevolezza propria delle cose umane. La mercede, secondo lui, dovrebbe compensare, non solo le spese necessarie alla vita dell'operaio, che sarebbe il minimo salario possibile, ma anche quelle che furono necessarie alla sua educazione, cioè gl'interessi e la graduale estinzione della somma di esse, e la pensione del riposo, che è come il lagoro della vita. Ma egli non si nascondeva che in realtà molte cagioni fan sì che la misura effettiva della mercede non possa arrivare a questa che sarebbe ragionevole: e prima la dipendenza del prezzo dei prodotti dalle oscillazioni naturali del mercato; poi il difetto di criterio economico e d'economia nella produzione della merce; e finalmente l'eccessivo profitto del padrone. Lasciando le avvertenze che la prudenza suggerisce per toglier di mezzo le due prime cagioni della scarsa mercede, a toglier la terza, dopo aver respinto l'intervento diretto dello Stato, e stabilito la necessità di conciliare autorità e libertà, propone come rimedi l'educazione della classe operaia, l'istituzione di casse di risparmio, e l'associazione dei lavoratori. Quest'ultima proposta del giovane professore dice chiaro quanto agli vedesse lontano e fosse nella sua modestia ardito, « grazie », dice qui il suo illustratore, « a quello spirito profetico che si racchiude naturalmente in

ogni anima cristiana, presagio di tempi più maturi e sprone a raggiungerli ».

Quanto agli abusi da parte dei padroni nei loro rapporti con gli operai, invoca a punirli la legge penale. E denuncia in primo luogo l'avidità speculazione che altera artificiosamente i rapporti naturali della offerta e della domanda di lavoro per estorcere indebiti e rapidi guadagni, non paga di quelli modesti che offrono le stesse oscillazioni spontanee di tali rapporti. Quindi la prepotenza legale che nella ripartizione degli utili si fa la parte del leone. « I servizi », egli dice, « hanno un valore naturale, e quando quelli del padrone e quelli dell'operaio sono in bilancio, se il primo si fa la parte del leone, v'è usura. Perchè usura nel buon senso è il compenso dell'uso; e come c'è questo compenso per la terra, come c'è per il capitale dato in prestito, così c'è anche per quello messo nel lavoro: e il delitto d'usura viene dall'eccesso del compenso sul valore dell'uso ». L'abuso ordinario fatto degli operai come di schiavi non stimati più di quel che valgono le loro forze e i loro nervi, lo denuncia col nome di sfruttamento. « C'è sfruttamento », egli dice, « quando il padrone considera l'operaio, non come un socio, come un ausiliare, ma come un strumento dal quale bisogna ricavare il maggior servizio possibile con la minima spesa... Ma lo sfruttamento dell'uomo per parte dell'uomo è la schiavitù, l'operaio macchina non è più altro che una parte del capitale come lo schiavo degli antichi; il servizio divenuto servitù ».

« Amareggiato dall'aspetto d'una società così triste », così conclude l'esposizione di questa parte del suo corso il Petrone, « come dolce gli pareva

al lume del contrasto la condizione dell'industria domestica! E' come la ritrae e la colorisce in poche parole, ma delicate e starei per dire carezzevoli! *Le caractère moral de l'ouvrier se conserve dans la vie conjugale et paternelle. Il a ces deux choses qui font le citoyen, le feu et le lieu. Il conserve le culte des traditions qu'il reçoit de ses pères. Il connaît les joies de cœur.*

XV.

Nelle vacanze di Pasqua del 40 Ozanam, principalmente per dar l'ultima spinta alla vendita del suo libro, ma anche per respirare un poco quell'aria intellettuale, andò a Parigi; e là, assistendo la seconda domenica di Pasqua a una delle adunanze solenni, poté vedere le Conferenze parigine della Società di S. Vincenzo riunite, e ammirarne il rapido mirabile incremento. Raccolti nell'anfiteatro delle adunanze generali, vide più di seicento soci, che pur non erano il numero completo dei soci parigini: il grosso, fatto di studenti poveri, ma, con essi, uomini costituiti nei più alti gradi sociali. S'era trovato accanto un Pari di Francia, un deputato, un consigliere di stato, più generali, scrittori conosciuti. V'avea contato venticinque alunni della scuola normale (un terzo di quelli che n'aveva) dieci della scuola politecnica, uno o due della scuola di stato maggiore. Avevano ricevuto lettere da più di quindici città della Francia che avevano già Conferenze fiorenti, e un numero quasi uguale se n'eran formate in quell'anno. « Eccoli », diceva, « quasi duemila giovani impegnati in questa crociata pacifica della

carità ». E aggiungeva queste parole nelle quali è lo spirito della Società: « Quando il pauperismo invadente si trova furibondo e disperato a fronte d'un'aristocrazia finanziaria dalle viscere di bronzo, è bene vi siano dei mediatori che possano prevenire un conflitto di cui non si posson immaginare le conseguenze orribili, che si facciano ascoltare nei due campi, che vadano a portare nell'uno parole di rassegnazione, nell'altro consigli di misericordia, dappertutto la parola d'ordine: *Riconciliazione e amore* ».

In quei giorni, andò a salutare il Ministro dell'Istruzione, Victor Cousin, dal quale ricevè la più cordiale accoglienza. Richiestolo del suo stato attuale e de' suoi desiderj, il Ministro gli espresse la propria intenzione d'accogliere la domanda del Rettore dell'Accademia ligure, nominandolo supplente alla cattedra di lingue straniere che Edgar Quinet avrebbe lasciato vacante l'anno prossimo, senza per questo esigere ch'egli lasciasse quella di Diritto commerciale. Ma mise questo favore a una condizione: che venisse a Parigi nel settembre per l'aggregazione (cioè la nostra libera docenza) in letteratura, istituzione allora nuova e sua. Gli fece ripetere l'invito da più amici, poi dal Rettore, e finalmente da una lettera formale; in modo che a Ozanam fu impossibile sottrarsene. Quindi le fatiche della preparazione nelle due letterature classiche, nella francese e nelle moderne straniere (il programma richiedeva la conoscenza delle quattro lingue, l'italiano, lo spagnolo, il tedesco, l'inglese), mentre pur continuava il suo corso di Diritto commerciale, e dova soddisfare alle piccole, ma numerose, esigenze degli affari e della vita sociale; tanto che per

cinque o sei mesi dovè lavorare le diciotto ore al giorno, e arrivato al termine era in uno stato di debolezza e di eccitazione che rasentava la malattia. Vennero finalmente, nel settembre del 1840, i giorni del concorso. « Per la prima volta », racconta qui Lacordaire, « egli si trovava innanzi a rivali in una scena animata anche dall'ingegno altrui. Durante quindici giorni, vi dimostrò un sapere e una solerzia che fecero di quel concorso uno spettacolo commovente... Il primo posto gli fu assegnato dal suffragio unanime de' suoi giudici e dalle acclamazioni del pubblico ». Quindi, gli fu offerta la supplenza alla cattedra di Claudio Fauriel. Il decano della Facoltà di Lettere e presidente della Commissione esaminatrice, Vittor Leclerc, ne riferiva al Ministro così:

« Tre concorrenti hanno fin da principio dimostrato, in queste differenti prove, una superiorità, che qualche volta è stata loro vivamente contrastata, ma che tuttavia hanno conservato quasi sempre.

« Il signor Ozanam, già conosciuto, come i suoi due competitori... per le prove più onorevoli sostenute innanzi alla nostra Facoltà, è sembrato ai giudici meritasse il primo posto, non tanto per l'estensione delle sue cognizioni classiche, senza dubbio considerevole, ma forse uguale a quella di altri, quanto pel suo modo largo e fermo di concepire un autore o un soggetto, per la grandezza de' suoi commenti e de' suoi disegni, per le sue idee ardite e giuste, e per un modo di concepire e d'esprimersi, che, congiungendo l'originalità con la ragione e l'immaginazione con la gravità, pare convenga in modo eminente all'insegnamento pubblico. Solo tra i candidati ha dato prova d'uno

studio grammaticale e letterario delle quattro lingue straniere indicate nel programma, l'italiano, lo spagnolo, il tedesco e l'inglese ».

Giacomo Ampère lo persuase ad accettare l'offerta di supplire Fauriel. E subito (poichè erano i primi d'ottobre) fu incaricato d'un corso di Letteratura tedesca nel Medio evo, cominciando dai *Nibelungen* e dal *Libro degli eroi*. Ecco finalmente « l'entrata » di lui « in una nuova e pericolosa carriera »; ecco la vocazione che finalmente si chiariva. Ma non era soltanto l'insegnamento superiore, al quale era chiamato; non era bene che nel nuovo e pericoloso cammino entrasse solo: la Provvidenza amorosa gli mise innanzi quelle che doveva essere la sua custode e l'aiuto negli ultimi e dolorosi anni della breve sua vita. Nulla di più bello che questo aprirsi del cuore oramai maturo all'amore, sotto la soave e potente virtù di quel sorriso, che era « il primo raggio di felicità che splendesse sulla sua vita dopo che aveva perduto il suo povero padre » (6, xii, 40). « Voi mi troverete assai teneramente preso », scriveva all'amico Lallier, « ma non lo nascondo, quantunque a volte non mi possa togliere di sorriderne ». Passarono sette mesi dell'anno scolastico 1840-41, e finalmente il 23 giugno, a Lione, il dolce e solenne patto dell'alleanza con la pia e soave creatura a lui data in aiuto, fu stretto innanzi all'altare.

« Alle dieci della mattina, nella chiesa di S. Nizier il vostro amico », così egli ne scriveva a Lallier, « era in ginocchio. All'altare era il fratello di lui maggiore che levava al cielo le sue mani di sacerdote, e al piede di lui il fratello minore che rispondeva alle preghiere liturgiche, al suo

fianco una giovinetta bianca e velata, pia come un angelo, e già tenera e affettuosa come un'amica. Accanto a lei i genitori ancor vivi; al seguito di lui tutti quelli che restavano della sua famiglia, i suoi antichi compagni, i fratelli nel nome di s. Vincenzo, numerosi conoscenti, riempivano il coro e popolavano la navata. Era cosa bella; e alcuni stranieri entrati a caso ne furono profondamente commossi. Quanto a me, non so più dove: rattennevo appena grosse ma dolcissime lagrime, e con le parole sante sentivo scender su me la benedizione divina. Ah, mio caro Lallier, perchè non eravate là. Voi compagno dei tempi difficili, voi consolatore dei giorni tristi? Avrei pregato anche voi di metter la vostra firma sotto l'atto commemorativo di questa festa grande; anche voi avrei presentato all'amabile sposa che m'era data; anche voi ella avrebbe salutato con quel grazioso sorriso che incantava tutti. E poi, da cinque giorni che siamo uniti insieme, che tranquillità, che serenità in quest'anima che voi avete conosciuto così agitata, così ingegnosa nel tormentarsi... Aiutatemi a esser buono e riconoscente. Ogni giorno, scoprendo nuovi meriti nella creatura che m'è stata data in dono, aumenta il mio debito verso la Provvidenza. »

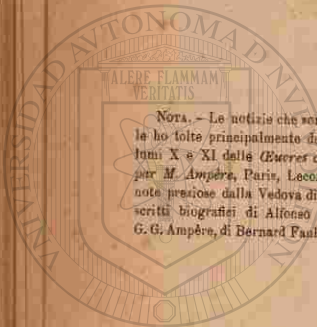
XVI.

Ora mai la vita di quest'uomo era piena: gli studj storici e filologici, che nel corso dei fatti umani gli facevano vedere la più bella dimostrazione della verità cristiana; l'insegnamento esercitato come un ministero sacro; l'azione sociale

compiuta con la parola della ragione e con l'apostolato consolatore e creatore della carità. Una vita pura, piena e feconda: qual esempio per noi, per i giovani, per tutti! e che differenza da tante vite sciupate, da tante mezza vite, da tante vite sterili! Il segreto di questa vita, noi l'abbiamo sentito: è stato l'umile amore del dovere e del bene, che vivo nel fondo del cuore l'ha aperto al raggio della carità, il quale poi, destando l'amore, ha vinto il gelo del dubbio e la nebbia assiderante della tristezza, e ha portato questo figlio del secolo XIX fuori dal carcere dell'egoismo alla luce della realtà, alla vita dell'azione benefica. Non ci sgomentiamo dunque: quantunque questo carcere a volte ci si chiuda intorno in modo che non si vede l'uscita, esempi come questo ci mostrano da qual sole e per qual via può venire anche a noi il raggio liberatore.

FINE.

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIÓTECAS



Nota. - Le notizie che sono materia di questo ricordo, le ho tolte principalmente dalle Lettere di Ozanam (volumi X e XI delle *Œuvres complètes... avec une préface par M. Ampère*, Paris, Lecoffre) raccolte e corredate di note prese dalla Vedova di lui; e in parte anche dagli scritti biografici di Alfonso Ozanam, di Lacordaire, di G. G. Ampère, di Bernard Faulquier, di François Fournier.

N. 51

(MESE AGOSTO)

FEDE E SCIENZA

SAN PAOLO

LA QUESTIONE SOCIALE

PER

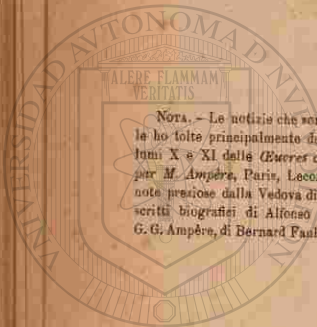
GIUSEPPE CAPPELLINI

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECA

ROMA
FEDERICO PUSTET

1907.



Nota. - Le notizie che sono materia di questo ricordo, le ho tolte principalmente dalle Lettere di Ozanam (volumi X e XI delle *Œuvres complètes... avec une préface par M. Ampère*, Paris, Lecoffre) raccolte e corredate di note prese dalla Vedova di lui; e in parte anche dagli scritti biografici di Alfonso Ozanam, di Lacordaire, di G. G. Ampère, di Bernard Faulquier, di François Fournier.

N. 51

(NOVEMBRE 1887)

FEDE E SCIENZA

SAN PAOLO

LA QUESTIONE SOCIALE

PER

GIUSEPPE CAPPELLINI

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECA

ROMA
FEDERICO PUSTET

1907.

Biblioteca Fede e Scienza.

La biblioteca **FEDE E SCIENZA**, incoraggiata dal plauso universale, segue la strada tracciata e sono quattro anni e chiude la quinta serie per incominciare subito la sesta.

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 e del Mannucci sul sistema sacramentario.

La sesta serie si annuncia con un altro lavoro del Puccini, dello Zampini, del P. Savio, del compianto Prof. Fabiani, del Salvadori e del Donati e quindi non può mancare di destare il generale interesse.

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'era 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 alla 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 però in due tomi. Quando però la natura e l'importanza del tema richiedano maggiore sviluppo, si si dedicheranno due o più volumi.
6. Ogni volume comprenderà dalle 30 alle 100 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 porta.
8. Ogni 10 volumi formano una serie e l'abbonamento ad ogni serie costa L. 6,80 per l'Italia e L. 8 per l'estero, franco di porta.
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'Assemblea ecclesiastica di Roma.

FEDE E SCIENZA

(SERIE SESTA)

SAN PAOLO

LA QUESTIONE SOCIALE

PER

GIUSEPPE CAPPELLINI



UNIVERSIDAD DE LEÓN

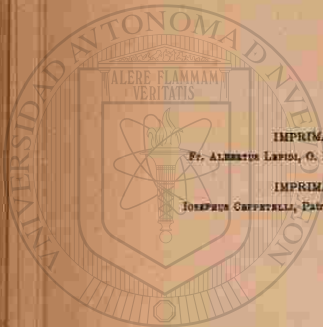
®

BIBLIOTECAS

ROMA

FEDERICO PUSTET

1907



IMPRIMATUR:

Fr. ALBERTO LAPIDA, O. P., S. P. Ap. Magister.

IMPRIMATUR:

JOSEPHUS CAPPETALLI, Patr. Constant., Vicegerens.

AL PADRE, ALLA MADRE

CHE MI COLMARONO DI AFFETTO,

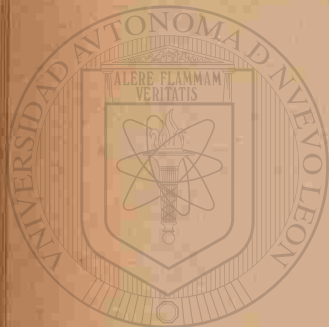
RICONOSCENTE CONSACRO.

UANL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

®



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DIRECCIÓN GENERAL DE



PREFAZIONE.

A buon diritto l'illustre vescovo Ketteler disse, che se S. Paolo ritornasse oggi in terra farebbe il giornalista. L'espressione non deve meravigliare alcuno, perchè l'Apostolo precorse in certo modo il giornalista, dal momento che scriveva le sue epistole, le inviava ai fratelli lontani, affinché le leggessero ai popoli e loro spiegassero le gravi verità contenute.

Ma oggi è impossibile esercitare la delicata missione del giornalista senza essere sociologo. S. Paolo da questo lato avea una erudizione fortissima; e lo scopo di queste mie disadorne pagine è appunto di rievare, dalle lettere scritte dall'Apostolo alle genti, tutta la scienza sociale in esse contenuta.

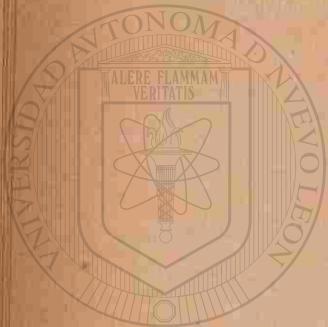
Nella sua vasta e profonda dottrina troviamo espressioni, che dettano i sacrosanti doveri a ogni ceto di persone. Egli, tanta ricchezza di scienza, l'aprese per rivelazione di Gesù Cristo; quindi nessuno può, come Lui, farla da maestro del vero vivere civile e cristiano.

Da molti il mio divisamento di discutere la dottrina di S. Paolo dal lato sociale venne approvato con parole lusinghiere; e per questo oggi slancio nel vortice delle pubblicazioni il modesto scritto, di null'altro anelante che di portare un granello al grande edificio di restaurazione morale ed economica nell'odierna società.

Agli amici d'armi, che benevolmente vorranno leggermi, porgo il saluto fraterno e l'augurio che le comuni fatiche trionfino sui nemici di Dio, e dell'umanità e che presto risplenda sulla società tutta il bel sole della pace promessa da Cristo.

Marsè, 1907.

L'AUTORE.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DIRECCIÓN GENERAL DE



CAPO I.

Il Comandamento Nuovo.

L'uomo per natura sua è socievole: ama la corrispondenza d'affetti e pur di conservare ed aumentare le dolci catene, che lo uniscono al suo prossimo, si sente spinto a compire atti di eroismo.

Però, siccome pel peccato di Adamo per germogliare e sbocciare alla vita scaturiamo da una fonte inquinata, questo nobile sentimento di amore fraterno ben presto rimane soffocato e cede il posto alla più orribile e fatale inimicizia, al più barbaro egoismo e alla più sfrontata ingiustizia, se tale buon germe non viene coltivato con tenerezza, alimentato con sollecitudine e guidato con mano maestra. È quell'io funesto, che bisogna reprimere e schiacciare per far trionfare la generosità, l'espansione, il buon cuore.

Per questo appunto Gesù Cristo, nel venire al mondo per compiere il grande riscatto del genere umano, ha insegnato nel modo più sublime e perfetto, un mezzo miracoloso per far trionfare un sì santo e doveroso sentimento; mezzo atto a partecipare agli uomini tutti i suoi divini meriti e la vita eterna.

Già era giunto il momento, in cui l'Uomo-Dio doveva venir sacrificato sul patibolo per la redenzione umana; già i suoi spietati nemici studiavano

il piano e l'ordine della carneficina; già ne preparavano gli orribili ordigni. Gesù tutto avea innanzi e spontaneo s'accinse amorosamente a compire la missione di salvezza. La sera innanzi di quel funesto giorno, dopo aver date le sue Carni in cibo agli Apostoli ed istituito così il Sacramento dell'Amore, Gesù si volse ai suoi discepoli e con slancio, così loro parlò: « Io vi do un nuovo comandamento, che voi vi amiate gli uni gli altri; acciocchè, come io vi ho amato, voi ancora vi amiate gli uni gli altri. Da questo conosceranno tutti che voi siete miei discepoli, se vi avrete amore gli uni gli altri » (Giov., xiii, 34). Aggiungeva poscia: « Sì, è questo il comandamento mio, che vi amiate l'un l'altro, come io vi ho amati. Maggior amore di questo nessuno ha, che mettere la propria vita per gli amici suoi ». E ciò non bastando per una terza volta ripeté: « Questo io ordino a voi, che vi amiate l'un l'altro come io vi ho amati: *Hæc mando vobis, ut diligatis invicem* » (Giov., xv, 12, 14, 17).

Questo è il comandamento nuovo lasciatici dal Salvatore: comandamento che è la sintesi più perfetta dei mezzi, che conducono al vero benessere sociale; perchè coll'amore scompaiono tosto gli asti, le inimicizie, le prepotenze e tutti quei fomiti di malessere, che turbano pur troppo l'ordine e la pace della grande famiglia umana. Vane sono le chiacchiere, gli incantamenti, le rivoluzioni e le guerre; senza l'amore santo nessuna faccenda umana può venir condotta a felice termine, perchè nelle dispute manca quel balsamo che profuma le buone azioni, quell'olio che calma, come per incanto, le tempeste, e quel sacro vincolo, che intimamente unisce, suscita la cor-

dialità e la cortesia, e spazza ogni ostacolo al bene.

San Paolo pertanto, pieno di questa dottrina di Gesù Cristo, sempre si sforzò di osternarla nelle sue ammirabili epistole ed inculcarla al mondo tutto; per questo così scriveva ai Galati: « Voi tutti siete figliuoli di Dio per la fede in Gesù Cristo. Perocchè quanti siete stati battezzati in Cristo, foste rivestiti di Cristo. No: non vi è nè Giudeo, nè Greco; non circoncisione, nè prepuzio; non barbaro, nè sàla; non servo, nè libero; non maschio, nè femmina: perchè tutti voi siete una cosa sola con Cristo » (Gal. iii, 28, 29). E ai Colossesi: « Vestite dunque, eletti di Dio, santi e diletti, viscere di misericordia, benignità, umiltà, mitezza, pazienza, sopportandovi gli uni gli altri, e perdonandovi scambievolmente, ove alcuno abbia a dolersi di un altro. E sopra tutte queste cose conservate la carità, la quale è il vincolo della perfezione: *Super autem hæc, charitatem habete, quod est vinculum perfectionis* » (Colos. iii, 12, 14).

Quel lavaero providenziale, che ci ha resi figli della Chiesa, ci ha pure stretti, con un dolce nodo, al Redentore, tanto da farci membri, e formare così, dell'umanità intera, una grande famiglia, con a capo Lui, il Duca. Il Battesimo, oltre che cancellare dall'anima il peccato dell'eredità, serve pure come di certificato per venire ammessi a far parte di quella divina società, alla quale vennero affidati i tesori immensi del Redentore; tesori pei quali da questa terra si passa ad una eternità beata. Occorre pertanto che le parti di un sì sontuoso edificio concordino perfettamente tra di loro, si tengano strettamente

unite per dare all'insieme del medesimo quell'armonia e quella concordanza, che lo rende superbo e lo scampa da funeste rovine. Ma questo non può avvenire che con un vero e letale amore: amore che facilmente dimentica le offese, che elargisce senza calcolo e che tutto sacrifica pel bene dei suoi fratelli. La meta di sì sublime e divino ideale non si raggiunge che osservando la legge di Dio, e calcando le orme sicure di Gesù, il quale non altro predicò che amore e sacrificio. Ed ecco perchè S. Paolo così scriveva agli Efesini: « *Siate imitatori di Dio, come figliuoli bene amati. E camminate nell'amore conforme anche Cristo ha amato noi, e ha dato per noi se stesso a Dio oblazione e ostia di soave odore* » (Efes., v, 1, 2). E ai Colossesi: « *Sopportatevi gli uni gli altri, e perdonatevi scambievolmente, ove alcuno abbia a dolersi d'un altro: conforme anche il Signore a voi perdona, così anche voi* » (Colos., iii, 13).

A noi tocca essere spettatori di una caterva di fatti lacrimosi, che fanno della società umana una gabbia di belve, a manifestano chiaramente che il cuore dell'uomo ha travitato dai suoi nobili sentimenti, e che è addvenuto il covo di delitti e di crudeltà mostruosa. La superbia ha vinto il sentimento della Religione e della carità; ha piantato il suo trono nell'animo di certi apostoli mistificatori, che ormai comandano il povero popolo, facile a sedursi; che insegnano essere vana la Fede, ed ogni credenza in Dio e tacciano di bugiardi e truffatori i ministri del Santuario, e d'imbecilli ed allucinati i fedeli. Ma intanto quali sono i frutti di una scienza sì perversa, incredula e sovversiva? Guardatevi all'intorno, e vi persuaderete facilmente a qual triste

passo abbia portato il vantato progresso che tutto pretende spiegare colla scienza, e per mezzo di questa solamente condurre la società allo stato di beatitudine.

L'egoismo; ecco il Dio dei moderni saputelli, col quale cercano di abbattere ogni ordine per esaltare la loro prave idee, per appagare le brame vili e viziose, per soddisfare gli ingordi appetiti, ingrassare alle spalle del popolano, e... rovinare la società. L'uomo in preda all'egoismo, tradisce anche i suoi più intimi, odia gli stessi fratelli di sangue, tutto calpesta e solo brama di far trionfare l'amor proprio. Quando un cuore rigetta da sé il sentimento della carità, di tutto è capace.

A rendere dolce la propria esistenza, gradito il proprio stato e desiderata la vita sociale, è necessaria una via, che solamente conoscono i veri seguaci del Nazareno. Alla sua scuola s'impara a vincere le ritrosie della guasta natura, a coltivare con frutto ed amore l'anima nostra, a far trionfare la virtù sul vizio. Là si gustano i dolci conforti di un bene soprannaturale e si conosce quale sia il più consolante vincolo, che ai fratelli nostri ci unisce; la carità. Quindi S. Paolo giustamente scriveva ai Filippesi: « *Ognuno faccia attenzione non a quello che torna bene per lui, ma a quello che torna bene per gli altri. Si abbiano tra di voi gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù: il quale essendo nella forma di Dio, non credette che fosse una rapina quel suo essere eguale a Dio; ma annichilo se stesso, prese la forma di servo, fatto simile agli uomini, e, per condizione, riconosciuto per uomo. Umiliò se stesso, fatto ubbidiente sino alla morte e morte di croce: Humiliavit semetipsum factus*

obediens usque ad mortem, mortem autem crucis » (Filip., II, 4, 8).

La sublime lezione vien data da un Dio, che, colle parole e col più ammirabile esempio, ci dice che tutto debesi sacrificare pel bene, per la edificazione e per la salute del prossimo nostro. Nulla vuole che si risparmi: anche la vita è da sacrificarsi, se è necessario, pur di salvare l'anima del fratello.

Ma questa lotta aspra e lunga ha il suo incitamento confortante nell'esempio di Gesù Cristo, che, dopo la penosa passione e morte, passò ai gaudi imperituri del suo Padre celeste; e per noi pure esiste l'aspro cimento della vita terrena, che, vinto, sarà il titolo per l'eterno premio. « *Per la qual cosa* - scrive S. Paolo a' Filippesi - *Dio per lo esaltò, e gli donò un nome sopra qualunque nome: onte nel nome di Gesù si pieghi ogni ginocchio in cielo, in terra e nell'inferno, e ogni lingua confessi che il Signore Gesù Cristo è nella gloria di Dio Padre* » (Filip., II, 9-11).

La carità non ha patria, dice il Parini; si ha da fare sempre ed a chiunque pur di mettere in pratica il nuovo comandamento lasciato da Cristo, che compendia i comandamenti tutti. « *Imperocchè il non commetter adulterio; non ammazzare; non rubare; non desiderare; e se alcun altro comandamento vi è, egli è rinnovellato in questo parlare: Amerai il prossimo tuo come te stesso. La dilezione del prossimo non fa il male. La dilezione adunque è il complemento della legge* » (Rom., XII, 9-10).

Alla società, pertanto, non rimane che seguire questo precetto per veder svanire tosto ogni con-

tesa e discordia. Come sia da seguirsi dalle diverse classi sociali, noi lo vedremo sotto la scorta del grande Apostolo delle genti.

CAPO II.

Due Precetti.

Fra tutti gli animali l'uomo - al dire del Petrarca - è il più bisognoso. « Vedilo nudo e deforme, nascere tra i vagiti e le lagrime, indi ristorato di scarso latte; poi tremante andar carpono, e finalmente pasciato e vestito dalle mute bestie. Vedilo d'animo caduco ed irrequieto, assediato da vari morbi, soggetto ad innumerevoli passioni, ondeggiar tra il gaudio e la mestizia, inetto a frenare gli appetiti... Avido e timido si annoia delle cose che possiede, deplora le perdute, si affanna per le presenti, per le passate, per le future... Insomma è di vita breve, di dubbia età, d'inevitabile fato, ed esposto a mille generi di morti... ».

Il grande e profondo poeta non potea meglio descriverci le altalene della vita umana. Purtroppo le peripezie di questa vita, in mezzo allo sconvolgimento sociale, tutti quanti le conosciamo; e quindi con cognizione di causa sappiamo quanto pungente sia il retaggio toccato.

Ma ciò che non sappiamo, o meglio fingiamo di non sapere e di non poter praticare, è la via, il mezzo, per evitare tanti e sì grandi mali, che ora c'incalzano e già ci pesano sulle spalle.

La società presente si para innanzi allo sguardo del sociologo coscienzioso in uno stato pietoso. È simile ad una vecchia torre smerliata, con le pareti squarciate dall'alto al basso da fessure enormi

che lasciano travedere la luce e danno libero adito al vento, al freddo, alle bufere tutte. Le fondamenta ha vacillanti, per l'incasso del terreno; la inferriate cadenti, la porta spalancata, ed essa tutta in preda ad un saccheggio barbaro da parte dei settari e dei nemici dell'ordine, contro i quali eroicamente pugna il piccolo nucleo dei fedeli snepertiti per la gloria, la grandezza e la santità di un'opera divina, qual'è appunto la rigenerazione sociale per mezzo del Vangelo di Gesù Cristo. Tutto è lotta, la più acre e sanguinosa; lotta che mena strage fra gli uomini d'onore e di coscienza, mentre fomenta i sostenitori del vizio, i seguaci più fanatici di Mercurio e di Venere. Dal cuore dell'uomo, con infernale astuzia, si strappa la carità, il rispetto, e la giustizia: i perfidi che devono sostenere l'ordine sociale. Ma laddove non è affetto - scrive il Tommaseo - ivi non è di società se non la maschera e l'ombra. Tolto via questo vincolo soave di congiunzione che dolcemente annoda il cuore degli uomini, questo suino all'istante diverrà il fomite di orrendi delitti, di perpetrati fatali, di sentimenti i più odiosi, che spingeranno il disgraziato traigante alle azioni le più scellerate e degne di belva. Allora la lotta s'ingaggia più fiera che mai, non solo fra sconosciuti e stranieri, ma anche tra amici, tra parenti, tra fratelli, e, sì, anche tra padre e figlio. Mostruosità! Non punto rari sono i fatti che ci provano questo asserito; fatti che avvengono non solo sotto il bel cielo d'Italia, ma in *univ*erso *mondo*.

A buon diritto pertanto Marx Nordaus scriveva « che il mondo inciviltò è simile ad un immenso ospedale, la cui atmosfera è piena di gemiti agosciosi, e sul letto del quale si contorce il male

sotto tutte le forme. Noi lo veniamo diversamente nominando; ma la diversità delle denominazioni non fa che esprimere la universalità del male, ed abbiamo detto tanto quando si afferma che la società è malata ». V'è chi disse di più ancora; l'Anguillis scriveva: « La società moderna è travagliata da una profonda anarchia, dove ogni uomo è in disaccordo con se stesso, ogni individuo cogli altri individui, ogni classe con le altre classi, e ogni generazione con la generazione, che la precede ». Quadro più fosco e terrorizzante non si può dare.

Ammissa, adunque, la gravità del male; cerchiamone il rimedio. Questo non si fa attendere, e per di più, è un farmaco divino, quindi infallibile nell'effetto proposto: « *Non fare agli altri ciò che non vorremmo fosse fatto a noi; e fare gli altri ciò che vorremmo fosse fatto a noi* ». Questi due semplicissimi precetti, praticati come si conviene, hanno virtù di sedare ogni scompiglio, ristabilire l'ordine sociale, e far esercitare il dovere nel modo più perfetto; « *poichè* - come scrive S. Paolo ai Galati - *tutta la legge comprendesi in questa parola: Ama il prossimo tuo come te stesso* » (Gal. v. 14). In tal modo viene onoramente biasimata la vendetta, ch'è quell'atto brutale che inasprisce i sentimenti umani, incita l'uomo e lo spinge ad avventarsi sull'avversario, colpirlo senza compassione, e rovinarlo completamente; mentre dai due precetti s'incolca un fraterno e sviscerato amore, non solo ai congiunti ed amici, ma anche agli estranei, ai nostri nemici stessi. Difatti S. Paolo con veemenza lo comanda a quei di Tessalonica ed ai Romani: « *Badate che nessuno renda male per male, ma cer-*

cate sempre di far del bene, e tra di voi, e verso di tutti... Date luogo all'ira; imperocchè sta scritto: A me la vendetta; io farò ragione, dice il Signore. Non voler essere vinto dal male. ma vinci, col bene, il male» (Rom., xii, 19-21).

Sempre, col monito di questi due divini precetti, è pur biasimato un altro male, che, principalmente al presente, arreca non poco danno all'ordinamento presente. *Suaviter, sed fortiter*, questi precetti, colpiscono quei bollori giovanili, quelle passioni ardenti, quei moti irrequieti che fanno precipitare in abissi, annientano anche le imprese più sante, e, dell'uomo, ne fanno uno spirito irrequieto e ribella, un eresia da schivarsi. Tolti via il rispetto e la giustizia, la lingua non ha più ritegno alcuno, e miseramente si cade colpendo il prossimo e rovinando se stessi. Non invano pertanto S. Paolo così scriveva a Timoteo: «... Fuggi le passioni giovanili; segui la giustizia, la fedé, la carità e la pace» (II Tim., ii, 22).

Malizioso e superbo è pur, molte volte, il proposito di voler operare il bene puramente al cospetto di Dio, senza curarsi punto degli uomini, non essendo questi, che devono giudicare le nostre azioni. Può darsi il caso in cui un'opera sia fatta colla migliore intenzione, e tuttavia riesca di scandalo al prossimo, il quale non solo mormora contro di noi, ma facilmente ci segua e con ben altri intendimenti. È male fare il bene per vanagloria; ma non è punto male il farlo al cospetto di tutti per dare buon esempio, per incitamento a praticare quella data virtù, e anche per togliere certe tacee diffamatorie che, erroneamente per lo più, cadono su taluni ceti sociali. La grande avver-

tenza, che si ha da avere, sta nel ponderare prima quanto si è per fare ed esaminare se, casualmente, potrebbe riuscire dannoso a qualche astante; del resto il bene si faccia sempre con vero spirito evangelico e innanzi a chichessia: «*Imperocchè*» lo dice S. Paolo - *provvediamo al bene non solo dinanzi a Dio, ma anche dinanzi agli uomini»* (II Cor., viii, 21).

Ma quel che maggiormente vien colpito dai moniti severi di questi due meravigliosi precetti, è lo spirito di critica, di calunnia e di maldicenza. È una malattia, che infesta la società tutta, molto difficile a curarsi e che non si guarisce colla pura scienza umana. L'uomo gode un mondo nel discorrere delle faccende altrui, nell'apprendere degli unici e conoscenti, nel rilevare i difetti, i mancamenti e le cadute del prossimo; e tanto s'interessa, che bene spesso volentieri trascura i suoi capitali doveri per vedere, sentire, apprendere ciò che non gli appartiene punto. Gli effetti di tanto malora sociale sono vivi ed evidenti a tutti, perchè, ogni giorno, si vedono disgraziati che perdono l'onore, la stima e l'appoggio degli onesti, per una lingua maligna, per una parola di diffidenza buttata là senza ponderazione; ma pur si vedono non pochi, che pagano il fio della loro malignità e alterigia nel voler abbassare tutti per rimaner essi soli sul cadreggino della stima e della benevolenza, con una pena schiacciante e persino con una prigionia, che li consuma e mette sul lastrico e nella disperazione la propria famiglia.

Pur fortemente vien colpita, sempre dai due precetti, quella cretina scienza che pretende di trovar sempre il pelo nell'uovo e da tutto trae occasione per installare una disputa accanita; di-

spute, per lo più, insipide e che non portano mai ad una conclusione soddisfacente; mentre invece proacciano asili, liti e rotture implacabili. Buona cosa è la critica; ma essa deve essere serena, leale, impersonale, inoffensiva; e per esser tale convien sia fatta da persone educate e competenti in quella data materia, che si prende a discutere. Ridicola sarebbe la critica fatta da un contadino ad un'opera di patologia; come pur buffe sono le critiche di certi saputelli del secolo xx ai dogmi della Chiesa, alle opere di Religione, mentre non conoscono neppure la prima pagina del Catechismo. È questa critica una fiumana che allaga in modo spaventoso la società presente; e la causa di tanti partiti, di tante idee erronee, di tanti mali interni, è appunto questa.

S. Paolo a fondo conosceva il male, e sentite come energicamente rimprovera chi si mostra di cuor duro: « *Porgete la mano a colui che è debole di fede, non disputando delle opinioni. Chi sei tu, che condanni il servo altrui? Egli sta ritto o cade pel suo padrone; ma egli starà ritto; perchè potente è Dio per sostenerlo* » (Rom., xiv. 1-4). « *Non vogliate giudicare prima del tempo, fintantochè venga il Signore; il quale rischiarerà i nascondigli delle tenebre, e manifesterà i consigli dei cuori; e allora ciascuno avrà lode da Dio* » (I Cor., iv. 5). « *Deposta la menzogna, parli ciascuno al suo prossimo secondo la verità; conciossiachè siamo membri gli uni degli altri* » (Ef. iv. 25). « *Tutto fate senza mormorazioni nè dispute* » (Filip., ii. 14). « *Non dicano male di alcuno, che non siano amanti delle liti, ma modesti, e che tutta la*

mansuetudine dimostrino verso di tutti gli uomini » (Tito., iii. 2).

Un amore più sincero e bello non può certamente darsi che quello impostoci da Gesù Cristo in queste poche ma ben ponderate parole, perchè escludono e vincono tutto ciò che la corrotta natura vorrebbe imporsi; mentre invece ammaestrano alla pazienza, accendono l'animo di santo affetto, rendono l'uomo forte e coscienzioso e costringono a compiere il proprio dovere, non solo, ma veri prodigi di abnegazione.

Questi documenti diventano come gli sterminatori dei due grandi mali che infestano la società: l'egoismo e la vendetta; e mandano libero l'amore evangelico, ch'è il vero rigeneratore sociale.

Posta, brevemente, l'opera intima e psichica dei due precetti; esaminiamoli ora paritamento e nell'atto pratico.

CAPO III.

Non fare ciò che non vogliamo per noi.

Il germe dell'egoismo ci porta all'ingiusta smania di tutto volere per noi, e fieramente ci vieta uno sguardo benigno al prossimo, che lotta fra le spire della miseria, la quale lo dilania barbaramente e lo consuma. E quanto più la fortuna ci arride, altrettanto cresce in noi l'ingordo appetito ngogghianoci alla lupa di Dante, che, dopo il pasto ha più fame che pria.

Ma l'aumento delle sostanze materiali accende, per di più, in noi una fiamma divoratrice, uno spirito fetido, un malessere, che non ci dà pace: la superbia. Le ricchezze terrene ci abbindolano in

una fascia d'oro, che oscura il nostro intelletto, che soffoca la coscienza, e, mentre ci abbaglia col suo avvenente colore, coloro che fa perdere l'orizzonte, porta l'uomo all'infima condizione, ch'è appunto quella della vanità la più insipida, che fa stimare se stessi e gli altri, non già dalla perspicacia dell'intelligenza, dall'attività pel comun bene, dalla retta condotta o dalle altre virtù, ma puramente dalle possanze materiali. L'oro, in questo caso, diventa un Dio, l'unico movente dei loro cuori, che dà consolazione, che appaga le passioni; e l'uomo, fatto sua vittima, ripudia il dovere e l'onestà, per darsi alle fallaci gaiezze di una vita altiera, spensierata e detestabile.

Lanciati pertanto in balia di un vento si perverso, a nulla più si pensa, di nulla più si teme, e, con ingorda superbia, si preme la forrea mano sugli inferiori, facendo loro soffrire le più crudeli e barbare astinenze, non che i dolori più acuti e le umiliazioni più basse.

Perché tanto malessere sociale oggi giorno? Se i governanti, che hanno in mano l'avvenire morale ed economico di una nazione, amministrassero più rettamente la giustizia e il danaro del pubblico erario, certamente non si vedrebbero tanti abusi sconvenevoli, né la scienza sovversiva di certi mistificatori bugiardi tanto potrebbe sul popolo ignorante. Se i signori, i proprietari, i capitalisti - come vogliono chiamare - avessero un po' più di cuore, seguissero la giustizia, certamente un turbamento tale non regnerebbe nelle masse, non pullulerebbero le rivoluzioni sanguinose, non si moltiplicherrebbero i delitti più orrendi.

Questa piaga, che nelle alte sfere è addirittura ributtante, pur nelle classi medie ed infime

Non fare ciò che non vogliamo per noi. 21

mena strage desolante, e, diciamolo pure, ben radi sono coloro che ne vanno esenti. La prepotenza e la superbia sono due amiche che seggono impertierito sul cuore di tutti e fortunato è colui che riesce a dar loro lo sfratto. Ma chi sono questi singolari? Non teniamoci alle eccezioni che naturalmente si riscontrano in qualsiasi ceto: costoro sono solamente i veri figli di Gesù Cristo, i seguaci del nuovo comandamento: « *Ama il prossimo tuo come te stesso* ».

Prima strada da battersi, onde potersi chiamare fedeli scolari di un tanto Maestro, è la pratica esatta di questo precetto: « *Non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te* ». Noi già vedemmo come ha da praticarsi questa legge nella parte che riguarda l'interno, il morale dell'uomo, come la coscienza, l'onore, non dar scandalo, la maldicenza, il giudizio temerario ecc.; ora invece la esamineremo per ciò che riguarda puramente il materiale, vale a dire la persona e l'aver.

La vita è il bene più prezioso, che Dio abbia dato all'uomo, affinché se ne serva convenientemente, ma coll'obbligo severo di conservarla quanto più può, sino a che non piaccia a Lui chiamarlo allo stato eterno. Severamente proibito, pertanto, gli è il togliersela o il corromperla in qualsiasi modo. Pur ingiunzione costante e forte fa a tutti di rispettare il prossimo, non offenderlo nella persona, farirlo percuoterlo, senza giusto motivo, così pure di non maltrattarlo con dispiaceri od insulti.

S. Paolo, che a fondo conosceva la malvagità umana a questo riguardo, diverse volte parla attorno al delicato argomento, e sempre con pa-

role energiche. A quei di Corinto scrive: « *Temo, quando sarò venuto, di trovarvi non quali io vorrei; e che voi troviate me quale non mi volete: che per disgrazia non siano tra voi dispute, incidie, contrasti, dissensioni, detrazioni, sussurri, superbie, sedizioni* » (II Cor., XII, 20).

Ai Galati: « *Se ci morderete gli uni gli altri, e vi mangiate; badate di non consumarvi gli uni gli altri* » (Gal., v, 15). Sentite come ancor parla: « *Non sapete, voi, che siete il tempio di Dio e che lo Spirito di Dio abita in voi? Se alcuno quasterà il tempio di Dio, lui distruggerà Dio; chè il regno di Dio è santo e quello siete voi* ».

Oggi giorno sono talmente trascurate e vilipesa leggi sì sante, che l'omicidio e i delitti più orrendi sono divenuti quotidiani e tendono a crescere. Anche le nazioni più civili hanno all'ordine del giorno, un ammasso orribile delle più ribattanti crudeltà, commesse dall'uomo sulla persona del proprio simile. Nel 1900 a ben 511,054 ascese in Italia il numero dei delitti! Chi non si sente rabbrivire nel pensare al sangue cristiano miseramente sparso a cagione del vizio, della superbia e del mal'animo? Il povero vibra sul ricco possidente i più fieri colpi, freddo cadavera lo abbandona sulla strada e s'impadronisce del vile danaro; il vizioso assassina gli stessi compagni per una parola pungente, per uno scherzo di giuoco, per un mero sospetto infondato; il ricco, poi, ordisce trame spaventose, e, pur di fare rimanere occulte le sue magagne, prezzola lo sciagurato, che s'incarica di far scomparire dalla scena del mondo il rivale, o di chi pensa far giustizia sui mali scoperti; consumano la vita dei subalterni con un lavoro improbo, assiduo, e sfruttate le giovanili

energie, miseramente le rigettano alla piazza in balla della miseria.

Questo è, né più né meno, l'orrendo spettacolo che ci si para dinanzi. La vita, sì preziosa e cara a tutti, si vade moltiplicare attorno i nemici, non solo, ma questi diventar più fieri e più tristi che mai. Come può durare una lotta simile? Le continue guerre intestine tra le varie classi e gli individui che turbano la pace delle nazioni, arrestano il commercio, danneggiano il privato e menano vittime senza numero; non possono tornar gradite all'uomo di senso, perchè, questi son mezzi che accrescono il malessere sociale e non lo mitigano. Si vuole adunque la pace, l'amore e la concordia. Illuso, però, colui che attende questi benefici dal corrotto mondo.

L'ingiustizia verso la persona porta direttamente ad un altro male non meno grave: verso la roba, la proprietà degli individui. Difatti, su cento delitti, novanta avvengono per la rapina. Ma non solo ruba - e quindi danneggia il prossimo - colui che realmente esporta e sottrae ciò che in nessuna maniera gli appartiene, bensì anche chi, del ladro, si fa difensore, lo istiga, lo addestra e lo aiuta a consumare la malvagia operazione.

S. Paolo, quindi, a quei di Corinto scrive: « *Noi non abbiamo defraudato alcuno* » (II Cor., VII, 2).

E questo dice per dimostrare quale sia stata la sua retta intenzione nell'ammaestrare i popoli nelle verità del Vangelo e quanto abborriva la colpa del rubare al fratello ciò che di diritto gli appartiene. Con qual giustizia mai si può togliere al prossimo quanto è di sua proprietà e se lo acquistò con sudori e fatiche? L'invidia è un male

che porta ad un male maggiore. Se gli averi degli altri solleticano il nostro appetito, non ci resta che adoperarci onde acquistarli pur noi, ma con mezzi giusti ed equi come generalmente fece chi ora li possiede. Di questo avviso era pertanto S. Paolo, perchè così scrive agli Efesini: « *Colui che rubava, non rubi più: ma anzi lavori colle proprie mani a qualche cosa di onesto* » (Ef., iv, 28).

Eppure NESSUN scrupolo si fanno tanti egoisti di far man bassa sulle possidenze del prossimo!

L'Apostolo rimprovera acerbamente quelli che s'intromettono, o - come si suol dire - tengono il sacco ai ladri, scrivendo a quei di Tessalonica: « *Nessun di voi tenga mano con frodi o sotterfugi per opprimere il fratello* ».

Ma un'altra piaga sociale, a questo riguardo, esiste, e S. Paolo la colpisce coll'imparziale suo scudiscio: « *Che nessuno soverchi o gabbi il proprio fratello negli affari* » (I Tess., iv, 6).

S. Paolo, con queste parole, si dimostra un vero e profondo sociologo e tanto, che se venisse praticato quanto or ora dicemmo, lo scompiglio sociale, sì funesto all'intera umanità, tosto verrebbe assestato, e più non si avrebbero a lamentare tanti disordini e malesseri. Padroni, a voi questa: L'operaio è uomo al pari di tutti, fornito di anima e di corpo, coll'onere del lavoro, ma anche con quello della pace morale, di una lunga e il meno possibile dolorosa esistenza, con uguali diritti e doveri: perchè adunque legarlo con patii illeciti od a lui dannosi senza aver date prima le dovute spiegazioni; perchè negargli quel necessario riposo e costringerlo a lavorar nei giorni festivi e perchè retribuirlo scarsamente?

Il capitalista, il padrone aumenta il suo capitale mediante il lavoro dell'operaio; perchè dare a questi appena quanto basta per vivere? perchè non degnarlo di uno sguardo amorevole, di un sorriso, di una parola benevola? Eppure il padrone viaggia, vive allegramente, si diverte, nè risparmia di appagare qualsiasi voglia gli frulli pel capo; dove si prende tanto ben di Dio, se non dal sudore, che cola dalla fronte dell'operaio?

È pur vero che gli esigenti, anzi i prepotenti, esistono assai numerosi anche fra gli operai; ma questo non è un motivo per imitare, e persistere nel male; anzi un paterno mezzo per condurre questi despotti del lavoro al dovere, è dimostrare, col buon tratto e colla retribuzione, che, fin dove si può, si arriva.

Ricordiamo che S. Paolo ancor dice, parlando di queste malvagie azioni: « *Di tutte queste cose Dio fa vendetta. - Vindex est Dominus de his omnibus* » (I Tess., iv, 6).

A Dio nulla sfugge: ma a tutti dà ciò che loro spetta.

CAPO IV.

Le meraviglie della Carità cristiana.

Ci è dato sovente d'imbatteci in uomini strani e curiosi nello stesso tempo, i quali, in ogni riunione, propugnano un vanto proprio ed una virtù singolare: pretendono affermare di non aver mai recato danno ad alcuno in verun modo. Non discutiamo sulla veracità dell'asserto, perchè questione insipida. Domandiamo invece a costoro di voltar,

per piacere, la medaglia per vedervi scolpite le opere buone operate nel decoro della lor vita. Ma, curioso davvero, eccoli tosto indietrogiare, stringersi nelle spalle e zittire. Li abbiamo toccati sul vivo, e qui sono dolori. Se insistiamo ancora rispondono, mogli mogli, che ogni avere è appena sufficiente per i propri bisogni e quindi non è permesso compartirne agli altri. Ecco la filantropia di tanti epicurei del giorno.

Tutto questo è pura teoria e vergognosa pratica del mondo corrotto ed ingordo. Gli uomini tutti, però, sono per natura alquanto avari col proprio fratello; piace loro vantarsi di averi copiosi, di somme rilevanti, di poter primeggiare ed anche imperare sugli altri. La carità certamente è esclusa da tutto questo-patenti manifestazioni della debolezza umana; e perciò di sommo vantaggio ci sarà, di ascoltare dal labbro apostolico di S. Paolo, quali siano i sacri doveri della carità evangelica.

Questa virtù della carità - tanto ambita e poco praticata - è il coefficiente più necessario per operar bene nel prossimo, accaparrarsi la stima di tutti ed avere in mano un mezzo potente onde scongiurare mali e scissioni. *La vera carità - come dice il Pannati - è senza ostentazione; simile alla rugiada del cielo, cade senza rumore nel seno degli infelici.* Pertanto non deve badare a sacrifici di sorta, nè sgomentarsi dell'insuccessi. Chi attende la ricompensa e la lode, lascia tradere che opera puramente per bramosia di gloria e di onori; e questo è contrario alla dottrina di Gesù Cristo, la quale vuole che si faccia il bene, semplicemente per dovere, senza considerarne il frutto materiale.

S. Paolo pertanto, così ammaestra quando scrive ai Romani: « *Non rendete male per male; avendo cura di ben fare* » (Rom., xii, 17). A quei di Tesalonica: « *Cercate sempre di far del bene, e tra di voi, e verso di tutti* » (I Tess., v, 15). Ed ai Romani ancora: « *Benedite coloro che vi perseguitano; benedite e non vogliate maledire* » (Rom., xii, 14).

Comanda egli invece la pace, la concordia e l'amore, quando scrive agli stessi Romani: « *Abbiate pace con tutti gli uomini* » (Rom., xii, 18). E ai Corinti: « *Io vi scongiuro, o fratelli, pel nome del Signore nostro Gesù Cristo che diciate tutti lo stesso, e non siano scissure tra di voi* » (I Cor., i, 10). Ai Galati: « *Portate gli uni i pesi degli altri* » (Gal., vi, 2).

Parole più sublimi ed affettuose non si possono certamente sentire dal labbro di un uomo comune, quantunque grande sia l'amor suo verso del prossimo. Chiara ci ha tracciato la via da battere per non venir meno al dover nostro: dovere sacro impostoci da Dio e dalla natura.

Le necessità e le poripezie acconsentano l'uomo e di continuo lo costringono a ricorrere al fratello, onde svincolarsi dalle traversie e mettersi in salvo. Nessuno può chiamarsi assolutamente indipendente. Il più ricco, come il più dotto, non vanno esenti da questo tagliare, che in fondo è l'esternazione di quella comune origine, di quella uguaglianza, e quindi del forte sentimento di carità che deve regnare sovrano nel cuore di tutti. Le ricchezza, la scienza e la forza sono puramente

beni terreni ed umani che possono venir meno ad ogni ora: catastrofe facile a verificarsi, la quale porta per conseguenza la necessità di ricorrere ad altri, per aiuto e consiglio, forse prima da noi disprezzati.

Abbiamo visti re e filosofi, già tremendi e di una fama mondiale, andar ramminghi per le contrade, divenir il ludibrio e il disprezzo delle genti, lo zimbello dei monelli, peggio ancora, rilegati in esilio, o fatti marcire in carcere.

Perchè adunque credersi invulnerabili e mostrarsi restii nel concedere un misero aiuto a chi ci supplica umilmente e dal fondo della sua esigenza?

La carità cristiana combatte fieramente una tale condotta degna di un ebreo; e certamente non è degno figlio della Chiesa Cattolica chi batte una via sì perversa.

Iddio è sommamente giusto, e perciò non può volere che gli uni sguazzino nell'abbondanza e gli altri periscano nella miseria; quindi ingiunge ai favoriti di provvedere, colle elargizioni e col lavoro, ai bisogni quotidiani del tapino.

Vite, pertanto, e crudele quel ricco, che superbamente cerca di elevarsi sopra degli altri, che abusa della sua potenza per opprimere i bisognosi, che - più ancora - nega il suo aiuto e il suo obolo ai diseredati.

S. Paolo, giustamente sempre, scrive a Timoteo: « I ricchi di questo secolo ammoniscili che non abbiano spiriti altieri, nè confidino nell'incertezza delle ricchezze, ma in Dio vivo (il quale ci dà copiosamente ogni cosa perchè ne godiamo), che facciano del bene, diventino ricchi di opere buone, correnti nel dare, umani nel convivere;

mettendo da parte per se stessi un buon fondamento per l'avvenire; per fare acquisto della vera vita » (Timot., vi. 17-19). Agli Ebrei scrive: « Non vogliate dimenticarvi della beneficenza, e della comunione di carità; imperocchè con tali sacrifici si guadagna Dio » (Ebr., xiii, 16). L'Apostolo, dopo tutto questo, raccomanda che si dia in abbondanza, perchè « chi poi semina per lo Spirito, dallo Spirito mieterà la vita eterna » (Gal., vi, 8).

La vita è appunto il tempo della prova, della seminazione; l'eternità, invece, il godimento del frutto delle proprie fatiche. Ma che cosa raccoglierà, chi ora non si cura punto di seminare? I mezzi in mano li abbiamo tutti quanti, l'industria si acquista coll'esercizio; quindi chi non s'adopera è causa del suo male.

La carità si ha da far sempre e a chiunque. V'è però, come in tutte le azioni dell'uomo, un modo, un tempo, un limite, che regola questa carità e ne accresce, o diminuisce, il merito e innanzi a Dio e innanzi agli uomini. Chi dona deve ricordarsi che l'elemosina ha da farsi a seconda del proprio stato. Non è d'obbligo nè di consiglio, che uno si esponga al freddo per coprire il fratello ignudo, che consumi dalla fame per saziare chi è nell'indigenza; questo è troppo, e Dio non lo pretende che da rarissimi tipi, ai quali Lui stesso dà ispirazione e forza. Ma mentre dobbiamo essere guardinghi per non cadere in un eccesso, pur pronti dobbiamo essere a non piombare in un altro, che ci fa veder tutto come in-

dispensabile e che conseguentemente ci porta all'egoismo, all'avarizia.

S. Paolo, pertanto, con quella saviezza ed equità che gli son proprie, c'indica il vero modo di praticare la carità, con quelle parole che scriveva ai Corinti: « *Non abbiano ad esser al largo gli altri, e voi in angustia, ma far uguaglianza. Al presente la vostra abbondanza supplisca alla loro indigenza; affinché eziandio l'abbondanza loro supplisca all'indigenza vostra* » (II Cor., VIII, 13-14). Dimodochè risulta chiaro doversi supplire alla deficienza degli altri, senza che venga meno a noi il necessario per la vita.

La carità, poi, deve esser fatta con buona maniera, con gentilezza; che dimostri partire proprio dal cuore e non già un atto di millanteria, di grandezza, nè di disprezzo. E per questo il grande Apostolo scriveva: « *Ciascheduno (doni) conforme ha stimato meglio in cuor suo, non di mala voglia, o per necessità: imperocchè Dio ama l'illare donatore* » (II Cor., IX, 7).

Iddio, nella profonda cognizione dei cuori che ha, non guarda poi tanto alla copiosità, nè al valore del dono; quanto al modo con cui vien fatto, imperocchè dice S. Paolo: « *Se vi è la pronta volontà, dessa è accetta secondo quello che uno ha, non riguardo a quello che non ha* » (II Cor., VIII, 12).

Venga pure il mondo bugiardo colla sua filantropia, colle sue teorie miscredenti, a dirci che

la carità è una vergogna, un vituperio, una umiliazione indegna dell'uomo; ad insegnarci che l'uomo deve operare il bene puramente perchè è bene, senza badare nè a Dio, nè a coscienza, nè a mondo, nè a castigo o premio eterno. Vengano pure i saputelli filosofi di tanta teoria a sciocciare le loro altisonanti filippiche; innanzi alle verità di Gesù Cristo, innanzi agli insegnamenti del grande S. Paolo e innanzi alle meraviglie della carità cristiana, dovranno conoscere la loro puerile meschinità, avviliti ed invocare un velp benigno, che li tolga allo sguardo di chi cammina per la retta via.

Visitate gli ospedali, le case di ricovero, gli orfanotrofi, le ambulanze da guerra, le scuole dei poveri, gli istituti di beneficenza, le selvagge regioni dei popoli incivili; e ditemi chi, più della carità cristiana, sà operar tali prodigi. Dare da mangiare agli affamati, vestire gli ignudi, curare gli infermi, istruire gl'ignoranti; ecco il programma nobile ed eminentemente sociale della carità cristiana; programma il più completo, equo ed attuabile per ricondurre la società travisata a quel punto di benessere, che relativamente si può pretendere dall'uomo.

CAPO V.

La condotta dei coniugi.

Naturalmente parlando, pel cuore dell'uomo, non dovrebbe esistere gioia maggiore, nè più desiderabile, che quella di famiglia. Anche il povero operaio, che alla sera torna sudato e stanco dalla rumorosa officina, deve sentirsi allargare il

cuore di giubilo il più santo nel vedersi circondato dai suoi cari angioletti, in festa pel suo ritorno, e dalla buona moglie che gli ha preparata una ricostituente cena e messa in assetto l'umile casetta. Senza pari dovrebbe essere la letizia del ricco, a questo proposito, possedendo egli quanto vuole per avere una dimora sontuosa, per prendersi agi e spassi e per procurarsi i divertimenti più esilaranti. Per lui, adunque, la famiglia dovrebbe essere l'unico pensiero, la parte più prediletta del suo cuore, il passatempo più gradito e ogni suo studio sarebbe da porsi onde non abbandonarla un solo minuto.

Eppure questa pace, questo giubilo e quest'amore, capaci di rendere felice la vita di un uomo, sono per loro sbanditi dal focolare domestico: mentre, invece, sono chiamati a presiedere il disordine, l'inimicizia e il malessere più opprimente. La vita di famiglia, per molti, è divenuta un inferno crudele, che li dilania miseramente, che li disperava e li porta al delitto il più esecrando: quello appunto di versare il sangue del proprio sangue.

La frivolezza, l'amore carnale, e l'ingordigia dell'oro, più che il retto sentimento e il bisogno naturale, hanno inquinato il severo passo del matrimonio e ne hanno fatto un negozio qualsiasi. Stolidi leggi, ancora, vennero a proteggere, a consigliare i vili viziosi, gli affamati di piaceri e di oro, e danno loro diritto di ritirarsi dalle proprie case, sciogliere ogni legame a vivversa in libertà.

Chiunque considera questa tetra scena non può che riconoscere e biasimare la birbonaggine degli attori. Oggigiorno si contrae matrimonio senza riflessione alcuna, nè per proprio

riguardo, nè per chi si prende seco a, peggio ancora, nemmeno per chi deve venire in seguito, senza i necessari mezzi di sussistenza e senza le più elementari cognizioni dei doveri coniugali.

Slanciarsi, in tal modo, nel vortice della vita con un corredo così scarso del necessario, vale quanto comperarsi la rovina e procacciare alla disgraziata prole un avvenire dei più sfortunati.

Nella famiglia non può regnare l'unione, la concordia, il benessere se non evvi l'amore; e l'amore fugge da quella casa, ove non esiste carità, educazione e timor di Dio. Gli affetti, le ammirazioni e gli slanci, che pullulano da basse passioni, si spengono coll'appagamento della brama, collo svanire delle bellezze e delle fortune; alle dure prova della vita tutto si ripudia, se nel cuore non è ben radicata la virtù, che fa sostenere il sacrificio: la virtù del dovere il più sacrosanto.

S. Paolo, che sin dai suoi tempi vedeva i malessori persistenti nella famiglia, con energia predicava che l'amore dei coniugi deva essere puro, santo e divino, ed immagine viva dell'amore di Cristo e della comune Madre, la Chiesa. Quindi così scriveva a quei di Efeso: « *Siate subordinati gli uni agli altri nel timore di Cristo. Le donne siano soggette ai loro mariti, come al Signore: conciossiachè l'uomo è capo della donna, come Cristo è capo della Chiesa; ed egli è Salvatore del corpo suo. Quindi siccome la Chiesa è soggetta a Cristo, così ancora le donne ai loro mariti in tutto. Uomini amate le vostre mogli, come anche Cristo amò la Chiesa, e diede per lei se stesso* ». E più innanzi ancora: « *Anche i mariti amar debbono le loro mogli, come i corpi*

propri. Chi ama la propria moglie, ama se stesso » (Ef., v. 21-25-28).

Un amor tale scioglierebbe mirabilmente ogni malessere e la fortuna delle famiglie sarebbe certa.

* *

Il matrimonio è indissolubile, avendo detto Cristo che l'uomo non può separare ciò che Dio unì, e questo pur è insegna la retta ragione. Di tale pensare non è però la corruzione moderna, la quale non agogna che nefandezze e disordini; sicché ne deriva, per logica conseguenza, la più chiara sentenza contro la poligamia, il divorzio e la corruzione del talamo nuziale. Mali sociali, questi, che riflettono le tristi conseguenze su tutto l'ordinamento e inoculano il veleno in tutte le azioni dell'individuo colpevole. L'esempio e l'esperienza ci insegnano che le più nefande infedeltà e le sciagure più funeste tengon sempre dietro alle mollezze di carattere, alle accondiscendenze, ai tradimenti. L'amor dal talamo sia sempre santo, puro e leale, onde ne scaturisca una famiglia modello e la vita in mezzo ad essa, sia benedetta e pacifica.

Ecco, pertanto, S. Paolo a comprovare e a minacciare i trasgressori. Così scrive agli Ebrei: « *Onorata (sia) in tutto il matrimonio, e il talamo senza macchia. Imperocchè i fornicatori e gli adulteri giudicheralli Iddio* » (Ebr., xiii. 4). A quei di Corinto, poi: « *Alla moglie renda il marito quello che le deve; e parimente la donna al marito. E similmente l'uomo ammogliato non è più suo, ma della moglie* » (I Cor., vii. 3-4).

A quei di Tessalonica ancora: « *Sappia ciascuno di voi possedere il proprio corpo in santità ed onestà. Non nelle passioni della concupiscenza, come pur le genti, le quali non conoscono Dio; e che nessuno soverchi o gabbi il proprio fratello nel mal fare: imperocchè di tutte queste cose Dio fa vendetta, come da prima vi dicemmo, e vi protestammo* » (I Tess., iv. 4-6).

La violazione del talamo nuziale è, si può dire, la piaga più putrida delle alte sfere; quantunque pur nel popolo menì vittime in numero rilevante. Di qui, pertanto, le liti infernali, le separazioni, i figli illegittimi, che sono il ludibrio della società e la rovina delle famiglie.

* *

Una terza causa, che al focolare domestico porta discordia e miseria è, diciamo così, l'inversione delle parti. Non di rado avviene che la moglie fa da padrone assoluto e il marito devevi rassegnare ai capricci di essa. Questo stato di cose, essendo come un membro fuor di posto, non può tirare innanzi, perchè, facilmente, l'uomo si risente della sua naturale superiorità, reclama i propri diritti; ma la consorte, oramai avvezza a padroneggiare, resisterà con energia. Ed ecco nascere i litigi, i delitti e le separazioni.

La natura, per mano di Dio, ha stabilito a tutto un ordine preciso e l'uomo, superbo, tenta di travolgere quest'ordine, in cui è stabilito l'uomo essere il capo di casa, il padrone della donna. Ma, o per debolezza di carattere, o per costituzione gracile, o per una scaltra e biasimevole superbia della donna, sorrente l'uomo prende l'atteggia-

mento di servo umile. Però impossibile è l'invertire l'ordine alla natura; e quindi una inversione di parti tale non può che procurare dolori e tristezza. S. Paolo, adunque, nelle sue lettere spesso ammonisce la donna consigliandola a restarsene al proprio posto: ad essere ubbidiente, benigna e servizievole al marito. Giustamente, pertanto, così scrive ai Corinti: « *Or voglio che voi sappiate, come capo d'ogni uomo è Cristo; capo poi della donna è l'uomo; e capo di Cristo è Dio* ». E più sotto ancora: « *La donna è gloria dell'uomo, imperocchè non è dalla donna l'uomo, ma dall'uomo la donna. Conciossiachè non è stato creato l'uomo per la donna, ma la donna per l'uomo* » (I Cor., xi, 3-7-9). E a Timoteo: « *La donna impari in silenzio con tutta dipendenza. Non permetta alla donna di fare sia maestra, nè il dominare sopra l'uomo ma che stia cheta. Imperocchè Adamo fu formato il primo e poi Eva* » (I Tim., iii, 11-13). Così ancora a quei di Efeso: « *Le donne siano soggette ai loro mariti, come al Signore: conciossiachè l'uomo è capo della donna, come Cristo è capo della Chiesa; ed egli è Salvatore del corpo suo* » (Ef., v, 22-23). Simili raccomandazioni ancor rivolge ai Colossesi quando loro scrive: « *Donne, siate soggette ai mariti, come si conviene nel Signore* » (Coloss., iii, 18).

Nessun motivo può, di qui, trarre il marito per inorgogliarsi, saltire in furia e credersi in diritto di malmenare la moglie. Abbastanza chiaro parliamo dell'amore, che deve regnare fra i coniugi, ma molto a proposito cade qui quel che S. Paolo scrive ai Colossesi: « *Mariti, amate le vostre mogli, e non usate acerbezza verso di*

esse » (Coloss., iii, 19). Il diritto del comando spetta in primo luogo al marito e la donna deve ubbidire docilmente; però la più ampia confidenza, la libertà più sicura e l'amore più tenero deve regnare tra di loro.

Un simile tenor di vita, scrupolosamente seguito dai coniugi, non può non essere che un flusso continuo di gioie intime, di benedizioni celesti, di soddisfazioni le più care e di pace. Vana è la filosofia del mondo a riguardo del matrimonio; anzi dannosa, perchè ne verrebbe la distruzione: solamente queste leggi savie e giuste, che vengono da Dio, possono mantenere ed accrescere il giubilo della vita coniugale.

CAPO VI.

Genitori e Figli.

Forse, sotto un certo aspetto, sembra questo il punto il più osservato e sul quale meno vi sia da battere. Ma io - e non bramo essere detto pessimista - vorrei portare il lettore in certe classi sociali e fargli osservare in quale stato appunto si trovino le relazioni tra genitori e figli. Tutti quanti però, possono persuadersi di questa tremenda verità, dando un solo sguardo a quanto li circonda.

Pare che oggi i genitori abbiano generalmente perduta l'antica ferezza, la costanza del carattere e la cognizione del proprio dovere; perchè facilmente trascurano mancamenti, che sono veri delitti in embrione. Forse anch'essi hanno gustate le de-

lizie del progresso e vedono che il lasciarsi schiacciare il muso dai propri figli è una gran bella cosa? Anche questo sarà un gusto come tutti gli altri... Non altrimenti può essere dal momento che essi negano ai figli loro quella educazione, quel buon esempio, quella vigilanza e quegli ammaestramenti saggi, che devono formare l'uomo atto alla vita ed alle aspre lotte di essa.

Curiose davvero, poi, sono le scuse che adducono tanti padri nel momento della sventura. Vanno matti e dicono non potersi rendere ragione di un simile fatto; perchè il loro figlio avea buon cuore, non commise mai neppur l'ombra di tanto orrore e che anzi dimostrava affetto alla casa. Ma nello stesso tempo ammettono che essi erano troppo benigni, che sempre accondiscesero ai capricci del figlio, che poco pensiero s'erano presi per educarlo e correggerlo, e che, persino, erano stati di cattivo esempio con parole, con gesti e con fatti, certamente poco esemplari.

Un padre che così educhi la propria figliuolanza si aspetti un inferno in famiglia.

La vita di tutti gli animali, anche dei più vili, ci grida una verità indiscutibile: la cura amorosa e sollecita dei genitori verso la propria prole. Ora, se tale sentimento nei bruti è innato, naturale e materiale; nell'uomo invece, che pensa e ragiona, deve essere prodotto, non solo dalla natura, ma soprattutto dalla ragione, che deve far conoscere e considerare nella prole un beneficio del Signore, il proprio sangue, il frutto delle proprie fatiche, le speranze dell'avvenire, il sostegno e la gloria della patria, membri utili e necessari all'umanità tutta. In forza, adunque, delle leggi naturali e dei comandi divini, ne deve risultare.

da parte dei genitori, un affetto grande e sincero; affetto, obbligato a manifestarsi anzitutto in un continuo e santo esempio della vita la più intermerata e laboriosa, che serva di specchio e di guida al figlio per cominciare a battere una via retta. Le azioni e i detti dei genitori rimangono fedelmente scolpiti nella mente dei figli; sempre li ricorderanno e ciecamente, da piccini e per abitudine fatti grandi, li seguiranno siccome li appresero. Di qui deve affermarsi che un buon esempio è il principale e miglior mezzo per assicurare un prospero avvenire ai figli. Genitori, venite alla scuola di S. Paolo e sentite ciò che c'insegna questo grande Apostolo, martire di Cristo, e il più forte banditore del Verbo novello di salute e di pace, allorchè scrive ai Romani: « *Nei giudicare altrui te stesso condanna; mentre le stesse cose fai, delle quali tu giudichi. Or noi sappiamo essere il giudizio di Dio secondo la verità contro di coloro, che fanno tali cose. E pensi tu forse, o uomo, il quale giudichi chi fa tali cose, e le fai, che sfuggirai al giudizio di Dio?* » (Rom., II, 1-3).

La piazza e la strada certamente non sono palestra benefica di educazione, nè morale, nè civile, nè intellettuale; eppure, tanti spensierati genitori, abbandonano i propri figli sulle vie, nelle compagnie le più viziose, nella prima scuola dei delinquenti! Ci vuole, nell'allevamento della figliuolanza, assiduità, tenerezza, pazienza, compassione ed amore. Bisogna educarla, la gioventù, nella Religione, nella civiltà e nella scienza, se

si ama il proprio onore, il benessere della famiglia e la gloria della patria. Sentiamo S. Paolo come inculca questo dovere sacrosanto dell'educazione, quando scrive agli Efesini: « Voi, padri, non provocate ad ira i vostri figliuoli: ma allevateli nella disciplina e nella correzione del Signore » (Ef. vi, 4). E a Timoteo: « Non di meno si sacherà (la donna) per la educazione de' figliuoli, se si terrà nella fede e nella carità, e nella santità con temperanza » (Tim., ii, 15). E allo stesso ancora: « Se uno non ha cura dei suoi, e massime di quelli della sua casa, ha rinnegata la fede, ed è peggiore di un infedele » (I Tim., v, 8).

L'educazione è di tale importanza, perchè è un patrimonio che resta, e quindi di continua utilità; perciò si converte in un gran dovere, al quale devono rigorosamente soddisfare i genitori, senza distinzione di classe.

Occorre ancora che i genitori si mostrino inflessibili innanzi ai mancamenti dei figli, considerando che una mancanza trascurata può essere l'inizio di una lunga catena che ciecamente porta alla rovina più mostruosa sì morale che materiale. Anche lo Spirito Santo lo grida chiaro: « Non risparmiare la correzione al figlio. Guai a quel padre che non adopera la verga! ». Certamente perchè i ragazzi sono come le tenere pianticelle, che facilmente si piegano allo guida del solerte agricoltore; ma, fatte grandi e dure, ciò riesce impossibile e rimarranno pertanto con quei difetti, con quelle curve, che la trascuraggine e le in-

temperie loro diedero. Non a torto quindi S. Paolo scriveva in questi termini agli Efesini: « Padri, allevateli (i figli) nella disciplina e nella correzione del Signore! » (Ef. vi, 4).

Nessun timore pertanto venga a turbare la serena e fedele coscienza dei genitori nella grande opera dell'allevamento dei figli. Siano sbandite le vane paure, le compassioni false ed ogni vizioso ritengo al proprio dovere.

Anch'io comprendo la verità del motto: *modus in rebus*; e nel mentre biasimo la esagerata tenerezza, la fiacchezza di carattere e la mancanza di energia, pur disapprovo la crudeltà, la ruidità e l'inumanità di certi cuori barbari.

Genitori: esiste una via che non vieta punto l'amore, la tenerezza e l'affetto il più avviscerato; ma impone un dovere sacrosanto ed impossibile a trascurarsi senza contravvenire alla propria missione; questa via ve la insegnò or ora S. Paolo coi suoi ammirabili precetti.

La battete di già? Rimanete al vostro posto. Ne siete fuori? Intraprendetela tosto.

CAPO VII.

Figli e Genitori.

Un'altra piaga orribile, che, assai barbaramente, dilania la società moderna, ci si presenta alla considerazione. Sono i figli, che si ribellano all'autorità paterna, che sconvolgono la pace della famiglia e quindi turbano l'ordine generale.

Se la verità ci costringe ad ammettere come, buona parte di questo male, provenga dalla stessa negligenza dei genitori - e lo vedemmo nel capi-

tolo antecedente; - sta però a confermare ancora come pur troppo molti figli ricompensino colla più nera ingratitudine i sacrifici dei genitori; mandino a monte le più belle speranze da loro concepite, ed abbandonino vilmente nella miseria chi tutto spese per allevarli ed educarli. Sono giovani imberbi, che s'allontanano dalla casa paterna senza una parola di addio, senza un bacio, nè una benedizione da chi li mise al mondo; sono spensierati bellimbusti, che esportano, ladronesca-mente, le sostanze della famiglia, per volare nel bel mondo e nelle crapole a consumarli vilmente; sono figli ingrati, che negano ai vecchi genitori ospitalità e un tozzo di pane; sono - come rincresce dirlo! - sono quelle creature adorate, che vibrano ferali colpi e rendono freddi cadaveri... chi? Il proprio padre, la propria madre!

Ecco il frutto di una educazione male impartita, ecco il risultato della scuola senza Dio, ecco il beneficio della setta antireligiosa ed antipatriota... A proposito di scuola, non a torto uno scrittore moderno - Luigi V. Drago - dice che l'insegnamento, al quale è oggi ordinato, promuove lo sviluppo della nuova barbarie, cioè il culto del danaro, la febbre dei guadagni, l'amore sconfinato dei godimenti volgari, la decadenza d'ogni idealità... Neppur in errore era quell'arguto di messer Giusti quando scriveva: A scuola e in casa spesso si scuciano gli uomini alla tanaglia dell'educazione. Via via che nasce un figlio, subito si dice: Di questo ne vo' fare un medico, di quest'altro un avvocato. Se non si dicesse, si pensa. Oh, non si potrebbe dare che a questo medico, a questo avvocato fosse toccata su le spalle una testa da contadino?

Certamente: spesso accade che l'ambizione conduce i genitori ad un passo azzardato; che la famiglia cada nella miseria per le ingenti spese, nel mentre vengono su certi saputelli buoni a nulla, anzi, dannosi a se stessi e alla società tutta. Se poi riescono a conseguire una meta, che dia loro una posizione indipendente, facilmente dimenticano i benefattori, pensano solamente a far bella figura e a grandeggiare, mentre lasciano languire nell'indigenza i genitori stessi.

Tanta ingratitudine è certamente il frutto, non solo delle miserie umane innate in ogni uomo, quanto di mali appresi e coltivati assiduamente, o tollerati sia dall'individuo stesso, come da chi ne ha un bestiale interesse.

Bramerei pertanto che i giovani tutti, venissero meco a studiare e meditare quanto S. Paolo scrive a riguardo dei loro doveri verso i genitori.

Ogni figlio ben nato, e che veramente ami i propri genitori, corrisponde fedelmente ai loro benefici, li ama ardentemente, li rispetta, ubbidisce loro e li soccorre quanto più può. Questi sono in succinte, i doveri dei veri figli verso chi ebbe l'importante incarico da Dio di allevarli ed educarli; doveri sacri e necessari che nessun deve soffocare, ma anzi coltivare, esercitarli e rinforzarli secondo il suo stato.

Un figlio, che ha cuore, si sente trasportato ad inchinarsi ai genitori suoi, a riconoscerne in essi i primi benefattori, e quindi ardere di affetto leale verso di loro col praticare appunto quanto S. Paolo dice agli Efesini: « Onora il padre tuo

e la madre tua, che è il primo comandamento che ha promesso. Affinchè tu sii felice, e viva lungamente sopra la terra » (Ef., vi, 2-3). E il perchè lo dice pure l'Apostolo quando scrive a Timoteo che bisogna « rendere ai genitori il contraccambio » (1 Timot., v, 4).

Tali sentimenti di tenerezza e di amore, si dimostrano primieramente, con un rispetto umile e filiale, essendo debitori ai genitori - dopo Dio - della vita. L'Ecclesiastico pertanto, dice che si deve onorare il proprio padre con fatti, con parole e con tutta pazienza. I figli non possono riguardare i genitori come persone qualsiasi; ma invece debbono ammirare in essi la propria origine, esseri che consumano la vita per il loro allevamento e ad ogni sacrificio son pronti a sottoporsi pur di tener alto ed immacolato l'onore della famiglia.

Se vi sono genitori, che, talvolta, si rendono nocivi alla propria prole in vari modi, ciò avviene, il più spesso per casualità, per debolezza di carattere o per fisime puerili. Il sentimento naturale di desiderare il bene morale e materiale dei figli è fortissimo in tutti i genitori, che ancor non hanno calpestato i più sacrosanti doveri. Perciò è di stretto obbligo che i figli amino e rispettino i genitori anche se difettosi, severi e collerici. Nessun mezzo è migliore per attirarsi benevolenza ed amore, quanto una totale sottomissione, un rispetto affettuoso ed una fedele corrispondenza.

L'ubbidienza però, è il primo atto che dimostra il rispetto e la devozione verace, ed è, ancora, il miglior espediente per incamminarsi sulla via di un lieto e prospero avvenire. Un figlio, che

non ubbidisca, dimostra di volersi attirare l'odio dei propri genitori, di bramare la vita dissoluta e quindi compiacersi del vizio, del libertinaggio e del male. La disubbidienza è un atto di ribellione all'autorità paterna e di superbia ancora, perchè lascia travedere come un inesperto giovanetto pretenda saperne più di chi ha già sperimentate le durezza della vita e ha sopportata tanti sacrifici.

L'ubbidienza per di più è comandata da Dio stesso e quindi chi la viola si ribella alla Maestà stessa Divina, ch' equivale aumentare la gravità del male. S. Paolo, sempre colla sua saggezza sperimentata, egregiamente dice ai Colossesi scrivendo: « Figliuoli, siate ubbidienti in tutto ai genitori; imperocchè così piace al Signore » (Col., iii, 20). E agli Efesini: « Figliuoli, siate ubbidienti ai vostri genitori nel Signore; imperocchè ciò è giusto » (Ef., vi, 1).

L'Apostolo dice in tutto; poichè l'ubbidienza non deve far eccezioni, nè usare sotterfugi, nè inganni; ma bisogna seguirla fedelmente e totalmente.

L'ingratitude ci presenta - tanto nella storia dei secoli passati, come nella cronaca d'ogni giorno - fatti inumani ed orrendi. Sono figli che negano ai propri genitori sussistenza, aiuto e soccorso. Veggono i primi loro benefattori languire nella miseria, costretti a stentare la vita; e non sentono alcun rimorso, ma vivono tranquilli spendendo danari a profusione come se a nulla dovessero pensare.

Quale mostruosità! Sentano costoro, se pur hanno la fortuna di leggere queste pagine, come il grande Apostolo delle genti biasimi questo ed inculchi la generosità e il soccorso, quando scrive a Timoteo: « *Se una vedova ha figli e nepoti, imparino, in primo luogo, a rendere il contraccambio ai genitori* » (I Tim., v, 4). Conviene ancor pensare che il rifiuto di oggi, sarà il pianto di domani; perchè ugual trattamento riceveranno a loro volta dai figli, in avvenire. E S. Paolo lo scriveva ai Colossei: « *Chi farà ingiustizia, riceverà quello che ha fatto di male, e non si ha dinanzi a Dio accettazione di persone* » (Colossei, iii, 25).

Se la misericordia di Dio pur ci favorisse in questa vita con ricchezze ed onori, ciò non toglie, che ci possano colpire malattie o altri mali corporali, nè che al tribunale dell'Eterno Giudice, si pronunzi, contro di noi, la più terribile sentenza.

CAPO VIII.

I Padroni.

Forse non mai come al presente, il popolo ha odiato tanto i suoi superiori: coloro che danno lavoro, che commerciano, che posseggono forti capitali o che amministrano le sostanze dello Stato. Non si può negare che l'operaio ed il servò spesso abbiano ragioni fondate e giustissime, vedendosi oppressi sotto un lavoro improbo e malamente retribuiti. La lotta tra capitale e lavoro si è fatta più fiera che mai; ma quel che la rende sì aspra e sanguinosa, non è tanto la

rivendicazione di un diritto, quanto lo sfogo di una bile fomentata, di una passione incitata e di un odio aizzato. Le due parti lottano armate di ragioni più o meno buone; queste ragioni però, per l'appunto, furono alterate dal vile interesse; e quindi la contesa diventa, necessariamente, ingiusta o per lo meno esagerata. Facilmente si viene trasportati sull'orlo del precipizio e quivi si pugna sempre tra la morte e la vita, quando mal si conoscono i propri doveri ed i propri diritti. Questa ignoranza - insieme con l'ardente sete dell'oro - è la principal causa dell'attuale scompiglio sociale.

L'operaio di frequente si avvede che la sua condizione di uomo è avvilita da un lavoro improbo e prolisso; vede che le sue fatiche fruttano molto di più della scarsa mercede percepita; vede il proprietario accumulare denaro in forza del suo lavoro e viversele fra i guadi e gli oneri; vede ancora, che un lungo tratto lo separa dal suo principale non degnandosi questi, se non raramente, di rivolgergli lo sguardo, di pronunziare un accento benevolo, nè compartirgli la sua benevolenza. Innanzi ad una disparità tale - malgrado la comune origine e la parità dei sentimenti e l'uguaglianza del fine - facilmente scuote questo giogo gravoso e, sollevandosi con energia, sforza di rialzarsi e portare la sua condizione sociale ad uno stato il più alto possibile, che lo metta in condizione di provvedere ai bisogni della propria famiglia.

Studiare, adunque, i doveri dei padroni e dei sudditi sotto la scorta di S. Paolo sarà ottima cosa, purchè gli uni e gli altri ascoltino l'autorevole parola dell'Apostolo e che noi pur chia-

Quale mostruosità! Sentano costoro, se pur hanno la fortuna di leggere queste pagine, come il grande Apostolo delle genti biasimi questo ed inculchi la generosità e il soccorso, quando scrive a Timoteo: « *Se una vedova ha figli e nepoti, imparino, in primo luogo, a rendere il contraccambio ai genitori* » (I Tim., v, 4). Conviene ancor pensare che il rifiuto di oggi, sarà il pianto di domani; perchè ugual trattamento riceveranno a loro volta dai figli, in avvenire. E S. Paolo lo scriveva ai Colossei: « *Chi farà ingiustizia, riceverà quello che ha fatto di male, e non si ha dinanzi a Dio accettazione di persone* » (Colossei, iii, 25).

Se la misericordia di Dio pur ci favorisse in questa vita con ricchezze ed onori, ciò non toglie, che ci possano colpire malattie o altri mali corporali, nè che al tribunale dell'Eterno Giudice, si pronunzi, contro di noi, la più terribile sentenza.

CAPO VIII.

I Padroni.

Forse non mai come al presente, il popolo ha odiato tanto i suoi superiori: coloro che danno lavoro, che commerciano, che posseggono forti capitali o che amministrano le sostanze dello Stato. Non si può negare che l'operaio ed il servò spesso abbiano ragioni fondate e giustissime, vedendosi oppressi sotto un lavoro improbo e malamente retribuiti. La lotta tra capitale e lavoro si è fatta più fiera che mai; ma quel che la rende sì aspra e sanguinosa, non è tanto la

rivendicazione di un diritto, quanto lo sfogo di una bile fomentata, di una passione incitata e di un odio aizzato. Le due parti lottano armate di ragioni più o meno buone; queste ragioni però, per l'appunto, furono alterate dal vile interesse; e quindi la contesa diventa, necessariamente, ingiusta o per lo meno esagerata. Facilmente si viene trasportati sull'orlo del precipizio e quivi si pugna sempre tra la morte e la vita, quando mal si conoscono i propri doveri ed i propri diritti. Questa ignoranza - insieme con l'ardente sete dell'oro - è la principal causa dell'attuale scompiglio sociale.

L'operaio di frequente si avvede che la sua condizione di uomo è avvilita da un lavoro improbo e prolisso; vede che le sue fatiche fruttano molto di più della scarsa mercede percepita; vede il proprietario accumulare denaro in forza del suo lavoro e viversele fra i guadi e gli oneri; vede ancora, che un lungo tratto lo separa dal suo principale non degnandosi questi, se non raramente, di rivolgergli lo sguardo, di pronunziare un accento benevolo, nè compartirgli la sua benevolenza. Innanzi ad una disparità tale - malgrado la comune origine e la parità dei sentimenti e l'uguaglianza del fine - facilmente scuote questo giogo gravoso e, sollevandosi con energia, sforza di rialzarsi e portare la sua condizione sociale ad uno stato il più alto possibile, che lo metta in condizione di provvedere ai bisogni della propria famiglia.

Studiare, adunque, i doveri dei padroni e dei sudditi sotto la scorta di S. Paolo sarà ottima cosa, purchè gli uni e gli altri ascoltino l'autorevole parola dell'Apostolo e che noi pur chia-

meremo profondo sociologo. La verità deve essere perquisita e studiata con serenità di coscienza e con animo deliberato di abbracciarla appena conosciuta, senza lasciarsi traviare dall'egoismo o dalla passione; quindi coloro, che si accingono a questo esame, devono abbandonare le loro idee parziali per non rendere vani - anzi dannosi - e stadio e lavoro.

Un padrone onesto e leale, convien che riconosca, nei suoi subalterni, uomini a lui eguali e quindi con i diritti e bisogni della vita, perché forniti di un cuore che ama, d'una mente che pensa, di un'anima che ragiona e che li renda immortali. L'operaio deve riconoscere nel padrone un superiore ed un benefattore, che con i suoi mezzi peculiari gli procaccia lavoro e guadagno.

Al padrone, onde possedere quella forza e quel prestigio, necessari al buon andamento dell'industria, conviensi un certo riserbo, che lo protegga dalla esagerata confidenza. Però non è da eccedere; e quindi lontana sia sempre da lui la superbia, l'ingiustizia, l'egoismo e la tirannide. Anzi le sue migliori energie siano spese al maggior sviluppo dell'industria e per l'interesse morale e materiale dell'operaio suo. Di questo preciso avviso è S. Paolo, quando scrive ai Colossasi: « *Padroni, con giustizia ed equità trattate i servi; sapendo che avete anche voi un padrone in Cielo* » (Col., iv. 1). Perciò, deve dare all'operaio la mercede che gli spetta, senza restrizione né dilazione, perché altrimenti, viene a rendersi colpevole della miseria e dei guai che l'operaio

soffre in forza della penuria: a proposito l'Ecclésiastico: « *Chi priva il mercenario della sua ricompensa, è fratello di chi sparge sangue* ».

Gli scioperi, le divergenze, i malumori e gli asti d'ogni giorno sono dovuti generalmente al malcontento, che regna nell'operaio pel salario.

Queste rivolte, fatte le debite eccezioni, sono ingiuste, reclamando diritti che non spettano e che non furono inclusi nel contratto. Anche noi siamo col Guesde che dice essere lo sciopero né un sistema, né una soluzione, ma la condanna di tutta l'azione economica. Ma con questo non si viene punto ad affermare che il capitalista abbia piena libertà di agire a proprio capriccio coi suoi operai, tutt'altro; anzi nostro compito è appunto d'insegnare a questo i suoi sacrosanti doveri. E, onde meglio intimorirlo, gli metteremo innanzi le tremende e giuste parole di S. Giacomo: « *Ecco che la mercede degli operai, i quali hanno mietute le vostre campagne, frodata da voi, alza le grida, e il clamore di essi è penetrato nelle orecchie del Signore degli Eservati* » (Giac., v. 40). Un Dio v'è, adunque, che accoglie benevolmente le lacrime ed i lamenti degli sventurati che voi, o grassi borghesi, torturate e lanciate fra le spire della miseria... Pensate all'ira santa di questo Dio, ai dolori di chi per voi lavora e suda e... fate senno. ®

Un'altra verità, della quale fin' ora ben poco si sono persuasi i padroni, è di essere tenuti a trattare i subalterni loro con dolcezza, con affetto e a correggerli, all'uopo, da padri amorosi. L'av-

viso e il rimprovero, se ingiusti, portano per conseguenza un astio ed un rancore, quasi sempre, dannosi ad entrambe le parti, perchè l'uno si crede investito di una autorità invincibile e calca la mano, punisce il suddito e ne perde la stima; mentre l'altro si risente delle parole pungenti che lo umiliano e lo scoraggiano. Se invece la correzione ed il castigo son dati con amorevolezza, per puro dovere e con sincerità, il suddito riconosce la giustizia, più facilmente comprende l'errore e spesso ringrazia ancora chi lo ammonisce.

La schiavitù è oramai pressochè sbandita dalla terra; ma la tirannide di certi padroni ha creato un altro stato, che non manca di avere le sue pene, le sue privazioni e la sua viltà. Si ascolti S. Paolo, che fortemente biasima tale inumanità e giustamente rivendica i diritti di ogni uomo, essendo comune l'origine: « Voi padroni fate altrettanto riguardo ad essi (servi), ponendo da parte l'asprezza: non ignorando che il vostro e il loro padrone è ne' cieli; e che egli non è accettatore di persone » (Ef. vi. 9). Con quale diritto il danaro e la posizione sociale autorizzano un uomo ad offendere, opprimere ed avvilito il proprio simile? Questi sono atti contrari alla ragione, alla giustizia ed al buon senso; ma pure avvengono in pieno meriggio e, quel che più stupisce, gli autori ne sono gli ingegni più astuti, i capitalisti più sfondati, coloro, insomma, che dovrebbero mostrare maggior buon cuore, essendo più abbondanti le loro sostanze. L'ingordigia invece aumenta e li rende tiranni. Convien quindi loro ripetere ciò che scriveva l'Apostolo ai Colossesi: « Chi farà ingiustizia, riceverà quello che ha fatto di male, e non vi ha imanzi

a Dio accettazione di persone » (Col., iii, 25). « Non è Greco o Giudeo, circonciso o incirconciso, Barbaro o Scita, servo o libero; ma Cristo (è) ogni cosa ed è in tutti. Rivestiti adunque, come eletti di Dio, santi ed amati, di viscere di misericordia, di benignità, di umiltà, di modestia, di pazienza » (Col., iii, 11-12). E lo stesso ai Galati: « Conciossiachè tutti voi, che siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo. Non c'ha Giudeo, nè Greco; nè servo, nè libero; non c'ha nè maschio, nè femmina. Imperocchè tutti voi siete uno solo in Gesù Cristo » (Gal., iii, 27-28). Poscia ancor scrive: « Non sei più servo, ma figliuolo. E se figliuolo, anche erede per Dio » (Gal., iv, 7). E, con parole veramente paterne, raccomanda Osimo a Pilemone: « Ti seguivo per mio figliuolo, cui l'ho generato tra le catene; il quale io ho rimandato a te. E tu lo accogliesti come mie viscere; affinché tu lo ricomperassi per l'eternità; non più come servo, ma, in cambio di servo, fratello carissimo » (Filoneno, 10-15-16).

 Più che le mie disadorne parole di accompagnamento, l'accorto lettore deve meditare profondamente le citazioni di S. Paolo, che per l'autorità del pronunziatore, per la profondità dei concetti e la esatta applicazione, sono una guida sicura pel conseguimento della pace sociale.

La filosofia e le teorie moderne, possono sfoggiare una eleganza di termini, un oscurantismo filosofico e una disinvoltura di esposizione; ma perchè si allontanano dalla fede, dal Vangelo di

Cristo, dai saggi precetti apostolici, e quindi dalla Chiesa, sono erronee e, necessariamente, conducono i delusi seguaci a passi tristissimi.

La semplicità, invece, e la lealtà dell'Apostolo Paolo rapisce i buoni, i virtuosi, gli uomini di intenzioni rette e li conduce lietamente all'osservanza del bene.

Capo IX.

L'Operaio.

Lo stato di soggezione mette spavento agli uomini, i quali bramano padroneggiare, vivere liberamente e godersela a loro capriccio. Vista la questione superficialmente, nulla di più evidente; ma sminuzzate un po' le parti e ponderate certe circostanze della vita, la faccenda cambia aspetto. Infatti bisogna tosto convenire che di libertà assoluta realmente non ne esiste. Persino i re e gli imperatori devono chinare il capo ai doveri della carica, che li chiama al lavoro, il più serio e pericoloso, e li trattiene nel gabinetto. Così il cervello dello scianziato, del letterato, dell'industriale e del commerciante, certamente è le mille volte più torturato che non quello dell'operaio e del domestico; i quali, unicamente, devono accudire a quel dato lavoro senza necessità, per lo più, di terminarlo in ore precise. La libertà, quindi, verrebbe ridotta, non al come e quanto tempo si spende pel disimpegno del proprio ufficio, ma alla somma, che si ricava dal proprio lavoro. Infatti noi vediamo che gli impiegati e le persone allocate guadagnano molto più che non il povero contadino od operaio qualsiasi. E questo è l'osso

duro che sempre ruppè i denti del povero. L'oro infatti, dà al possessore una abitazione comoda, una mensa abbondante e prelibata, un abito elegante e riparatore e il mondo stende le sue avide braccia per accoglierlo e lasciarlo saziare delle sue naturali ed artistiche bellezze. Mentre il povero operaio non può allontanarsi dal suo lavoro neppure un'ora senza il dovuto permesso; deve contentarsi di quello che la smilza borsa gli permette, e per dare un solo passo sulla via del benessere, delle ricchezze e della nobiltà, deve sottoporsi a stenti e privazioni.

Ma, anche da questo lato, l'operaio ha ben poco da invidiare ai signori. Ben rare volte mi fu dato di veder scolpita sul volto dei ricchi quell'allegria e quella pace, che schietamente domina l'abbronzata faccia del figlio dei campi, o del lavoratore dell'officina. La vita semplice e morigerata del povero, rende dolce il lavoro, caro l'umile tugurio, saporito il parco desinare; mentre la lussuria, le crapule, gli intrighi nefandi e i disordini rovinano la salute del ricco, rendono inquieti i suoi giorni ed insopportabile l'esistenza. A che vale il danaro se le malattie, se le orgie, se l'etichetta, se la vigilanza e la necessità costringono a rimanere nel più penoso stato di sudditanza? Il povero, trovandosi alle strette, neppur sogna certi piaceri, sapendo che rimarrebbero sempre vane speranze e vani desideri; il ricco, invece, trovandosi in possesso dell'oro, vorrebbe sempre, sogna di continuo e, spendendo a larghe mani, compera la sua rovina morale e materiale. Stando così le cose, compare evidente, che neppure il danaro può dare la vera felicità.

L'operaio esemplare, pur sudando da mane a sera, può essere più contento e tranquillo che non il suo padrone, tutto il dì seduto su soffici poltrone, circondato da amici adulatori e provvisto d'ogni bene. La coscienza tranquilla, l'adempimento del proprio dovere, la lealtà nell'operare ed una florida salute sono le fonti più certe ed abbondanti del viver beato.

Il malcontento del giorno è causato, principalmente, dalla trasgressione del proprio dovere, dall'odio verso il padrone, dalla mala voglia di lavorare e anche dalla sete dei piaceri smodati, che pur s'infiltra nella classe povera. Operai: sentiste come S. Paolo vuole che siano i padroni? Ora viene a voi, e pur v'insegna quali dovete essere per riuscire ben visti a chi vi governa e così avere col lavoro la vera pace.

Un primo requisito, che si esige da chi si pone al servizio di una persona o da chi intraprende lavori nelle possessioni di altri, è la più esatta fedeltà. Quindi il suddito deve essere sincero nel riferire e nell'esporre le sue operazioni, puntuale e sollecito nell'eseguire le commissioni ricevute, non impadronirsi mai anche della benchè menoma cosa senza la dovuta licenza e ancora, difendere e custodire ciò ch'è del padrone come roba propria. Queste qualità hanno la virtù di rendere il servo affezionato alla casa del suo padrone e, mentre gli assicurano la stima e la benevolenza di colui, che vien servito, pur lieve e gioconda rendono la vita di dipendenza. S. Paolo pertanto così scrive a Tito: « *Che i servi non rubino, ma in ogni*

cosa dimostrino perfetta fedeltà; talmente che in tutto facciano onore alla dottrina del Salvatore nostro Dio » (Tit., II, 10). « *Rammenta loro che siano soggetti ai principi e alle potestà, che siano ubbidienti, che siano pronti ad ogni opera buona »* (Tit., III, 1).

Tutto costa sacrificio; ma vinte le prime retrosie, poscia facilmente si cammina per la strada del bene e soddisfatti si è del cammino percorso.

* * *

Spesse volte le lavate di capo e le espulsioni avvengono ai poveri sudditi per una parola data in risposta, per una crollatina di spalle o per aver poco eseguito un ordine ricevuto. Questo son mancanze contro la sommissione, che deve avere l'inferiore col suo superiore. Ammesso pure che sovente capitino rabbuffi e punizioni a torto; domando io qual frutto possono produrre quegli atti di disprezzo o quelle risposte poco garbate. Certamente non fanno che aggiungere paglia al fuoco ed aumentare la gravità della colpa e la tristezza della conseguenza. Mentre un assoluto silenzio, o una parola di scusa, fermano l'impeto della bufera, mitigano la gravità del castigo e spesso rabboniscono del tutto l'agitato mare. Perciò giustamente S. Paolo così scriveva a Timoteo: « *Tutti coloro che sono sotto il giogo della servitù, sminuino mericordi di ogni amore i loro padroni. Quelli poi che hanno padroni fedeli, non li dispreggino, perchè sono fratelli; ma piuttosto servono loro »* (I Tim., VI, 1-2). E siccome i padroni - che sono talvolta servitori legittimi - rappresentano l'autorità di Dio, così Paolo scrive agli Efe-

sinì: « *Servi, siate ubbidienti ai padroni carnali, con riverenza e sollecitudine, nella semplicità del cuor vostro, come a Cristo; servendo non coll'occhio, quasi per piacere agli uomini, ma come servo di Cristo, facendo di cuore la volontà di Dio. Con amore servendo, come pel Signore, non come per gli uomini; essendo a voi noto come ognuno, o servo, o libero, riceverà dal Signore tutto quello che avrà fatto di bene* » (Ef., vi, 5-8). « *I servi siano soggetti ai loro padroni; in tutto facciano a modo loro* » (Tit., ii, 9). E ai Colossesi: « *Servi, ubbidite in tutto ai padroni carnali; non servendo coll'occhio, come per piacere agli uomini, ma con semplicità di cuore per timore di Dio* » (Coloss., iv, 22).

L'ubbidienza, la tranquillità e la sottomissione, sono il più sicuro rimedio per vivere in accordo col padrone ed ottenere quello che si spera.

L'ostentazione e l'indolenza dispiacono a tutti, ma in ispecial modo a chi tiene un posto elevato e di padronanza. Quindi un forte motivo, per cui molti operai poco godono la stima e la benevolenza dei padroni, è l'indolenza. Anche contro questo difetto biasimerete con ogni rapporto S. Paolo si slancia colla sua forza e riprende i colpevoli; mentre con parola paterna consiglia, anzi impone, un altro tratto. Per questo così scrive ai Corinti: « *Ognuno resti in quella vocazione, in cui fu chiamato* » (I Cor., vii, 20). « *Vi scongiuro che comminiatelo in maniera con-*

venevole alla vocazione a cui siete stati chiamati » (Ef., iv, 1).

Seguir la vocazione, cioè il proprio stato, vale quanto procacciarsi la felicità, per quanto questa si possa avere in questa terra. Quanto più uno adempie di mala voglia e con pigrizia il suo compito, tanto più sente il peso della dipendenza, della miseria e del lavoro. Dice il proverbio: *poco pesa a chi ben porta*. Perché coll'allegria scema la gravità dell'obbligo, con piacere si soddisfa al proprio ufficio e il lavoro diviene un passatempo, un sollievo, un bisogno.

Operai e domestici, praticando quanto vi disse il grande Apostolo, possederete la pace e l'allegria e pur godrete la vera benevolenza dei vostri superiori. L'adempimento del vostro dovere e l'interesse materiale e morale ve lo impongono.

CAPO X.

Governanti e Cittadini.

Se l'ordine ed il rispetto si esigono in tutti gli stati sociali, essendo questi la base dell'edificio sociale; con maggior diritto ancora sono da reclamarsi tra governanti e sudditi, ch'è il primo costituente di una vera nazione. Un membro insubordinato e trasgressore può mettere lo scompiglio in una famiglia, in una corporazione, in una festa; ma maggior danno ancora cagiona chi si ribella alle leggi e non adempie al proprio dovere, nè come semplice cittadino nè come rivestito di qualche carica pubblica; il male moltiplica di gravità, perchè mette il disordine in un intero stato, e cagiona un triste momento nella nazione tutta.

Le carceri rigurgitano di miserabili, che vollero, senza punto badare alle leggi vigenti, operare ciò che il loro capriccio sognava. Se tanto astio esiste oggigiorno tra cittadini e governanti dovesi anche alla corruzione della legge stessa; opera infesta di questi ultimi. Non parliamo di certi fasti gloriosi ed immortali nella storia della giustizia, nè dei ratti portentosi, nè dei disordini che avvengono nei ministeri, nelle camere, nell'esercito, nei tribunali e nelle pubbliche e private amministrazioni; perchè sono fatti - frequenti, se volete e vergognosi - ma sempre individuali e quindi giustizia vuole che per un malvagio non ne abbia a portar pena un ceto. Mi direte che è sempre una conseguenza. È vero: ma a noi tocca studiare le cause, per evitare appunto le conseguenze.

La causa prima, per cui il governante vien meno si facilmente al suo nobile e delicato compito, si è l'ignoranza, o meglio, la finta ignoranza dello stato più o meno comodo del suddito. Dico *finta ignoranza*, perchè se il suddito conosce assai esattamente virtù e miracoli del suo principale, che pure tanto studia per tenerli celati ed incogniti, maggiormente dovrebbe il governante conoscere lo stato dei suoi sudditi e prendersi serio pensiero onde eliminare quegli ostacoli che arrestano il progresso materiale e morale del popolo. L'ignoranza quindi, per me, diventa più una maschera e una scusa, che non una realtà. Ammessa adunque questa ignoranza - non vera - il governante lascia che le faccende fengano l'an-

tico corso, senza darsi alcun pensiero di riordinare, provvedere a nuovi mali con rimedi nuovi; si chiude in quell'ambiente estraneo a tutto ciò che può preoccupare e distoglierlo dalla sua pace e tranquillità. È un dolce vivere, è il colmo del trionfo, ed è ancora, pur troppo, il tempo dell'abbandono e del perversimento di una città, di una provincia e di uno stato.

Non so d'aver visto mai prendere un provvedimento energico e giusto, senza che il popolo non si ribellasse e chiedesse una riparazione con ogni mezzo lecito, ed anche azzardato. E questo sconcio si ha dall'inerzia dei governanti, è il frutto del loro quietismo, è la conseguenza funesta dell'ingordigia. Si conoscano, o no, questi bisogni, non si pensa a rimediarsi se non dopo che il male ha allagata la società e menate le sue brave vittime.

Il magistrato, onde adempir esattamente al suo mandato, convien prefiggasi in mente la grande verità che qualsiasi potere vien da Dio; è quindi, come colui, che resiste, verrà punito, anche chi vien meno al proprio compito dovrà renderne serio conto e riceverne castigo tremendo. A conferma della verità viene il grande S. Paolo con quelle parole che scrisse ai Romani: *Ogni anima sia soggetta alle potestà superiori, imperocchè non è potestà se non da Dio; e quelle che sono, son da Dio ordinate.* (Rom., xiii, 1).

Le alte cariche, i posti eminenti nella società, facilmente tolgono dalla memoria il dovere, non solo, ma anche quel sentimento di carità, di

umanità che è innato in tutti. L'orgoglio s'impadronisce dell'animo, spegne in esso ogni timore, e, re assoluto, si pone a governare con tutti i suoi odiosi satelliti. Conseguito questo stato di alterigia, la diffidenza comincia a penetrare ed ogni suo atto apparisce improntato da un sentimento di superbia e di sdegno. Il povero, l'abbandonato dalla fortuna, capitando sotto di un uomo tale, viene bestialmente trattato e punito più del bisogno per l'unico motivo - più che per leggi di giustizia - che egli trasgredi ciò che per altri, forse, era lecito.

L'amore, questo nobile sentimento che rende il cuore umano simile ad una fonte inesauribile di bontà, si è spento; più non fa udire i suoi dolci palpiti, le sensazioni soavi, le tenerezze affettuose; nel cuore più non alberga la carità, che facilmente perdona al vero pentito, o almeno mitiga la pena; ed intanto barbaramente vien manomessa la stessa giustizia, che, se comanda di castigare il colpevole, vieta però d'infiggere una pena superiore alla meritata.

La penna si fa di fuoco; e, se non fosse un certo rispetto, ed un certo timore che vieta di dir ciò che realmente è, chi sa quali mostruosità metterebbe in luce a riguardo di tanti e tanti magistrati - nel dire magistrati intendo comprendere quelli incaricati del governo dei popoli, e quelli destinati all'amministrazione della giustizia - che per le loro vergognose parzialità hanno osato coprire il fallo, il delitto e punire tremendamente l'innocenza.... È la esecranda sete dell'oro, che fa comparir bianco il nero e nero il bianco; mentre chi di dovere chiude un occhio, finge di non vedere la metamorfosi e sentenza o fa senten-

ziare in pro di chi più lasciò sdrucciolar soldi. Sentite, o magistrati, o signori del governo; il popolo ve lo grida chiaro: Chi comanda fa legge. O meglio ancora: La legge si vende a chi più spende.

Vorrei che questi signori tutti ascoltassero come S. Paolo - che, nella sua qualità di cittadino romano e di apostolo, rivestiva una certa autorità - riprendeva ed ammoniva i suoi popoli; e poscia mettendosi una mano al cuore esaminassero se essi pure furono sempre così schietti, leali, imparziali e nello stesso tempo, amorosi. Pensassero alle ingiustizie, che commettono allorchè badano alle condizioni finanziarie dei sudditi e danno la preferenza ai più denarosi o protetti, dimodochè rendono la giustizia e le cariche civili una merce e le sale delle pubbliche istituzioni altrettanto botteghe.

Ceritamente questo non lo insegna S. Paolo; ma bensì il biagiardo progresso....

* * *

Ed ora a voi, o sudditi, che pazientemente sopportate l'inginnazione della legge più, o meno applicata con giustizia.

Nello stato necessariamente abbisogna una gerarchia, che detti ordini, amministri, governi e regga le faccende della nazione. A capo di questa enorme corporazione è posto il re, l'imperatore o il presidente, a seconda delle costituzioni; alla corona devono ubbidire i ministri, a questi altri impiegati e funzionari e via di seguito sino all'ultimo della grande gerarchia. Come in una famiglia è prescritto che la moglie ubbidisca al

marito e i figli ai genitori; lo stesso dicasi - colle debite porzioni - dello stato. E ciò ammesso - ed è cosa evidente - esaminiamo quali siano appunto i doveri del suddito, che può essere un ministro, come l'ultimo pezzo della strada, verso i suoi superiori e governanti.

L'uomo conosciuta la necessità e l'utilità, che ne risulta da una amministrazione che procacci, tuteli e difenda i suoi interessi, deve necessariamente guardarla con occhio benigno, rispettarla e quindi sottomettersi ai suoi ordini, e pur deve inchinarsi alle parole che S. Paolo scriveva a Timoteo: *Kammenta loro che siano soggetti ai principi o alte podestà, che siano ubbidienti, che siano pronti ad ogni opera buona; che non dicano male di alcuno, che non siano amanti delle liti, ma modesti, e che tutta la mansuetudine dimostrino verso tutti gli uomini.* (Tit., III, 1-2).

La podestà è istituita e posta al governo delle genti - come dicemmo da principio - da Dio; e quindi il suo fine non può essere che santo, leale, giusto ed utile. Vero è che l'uomo corrompe tanta altezza e nobiltà di carattere; ma ciò non toglie che non si debba combattere per mantenere alta la bandiera del fine vero e doveroso; ed anzi dovere sacrosanto di ogni buon cittadino è di smascherare l'errore e rialzare al primiero posto l'autorità e il suddito.

Il peso della legge e le pene, che infligge la giustizia a chi la trasgredisce, non sono da temersi dall'uomo retto, perchè puniscono il male; sola-

mente colui, che la sbaglia, deve averne timore, e doppiamente, essendo costretto a render conto a due giudici, l'uno più severo dell'altro e pagare due volte il fio del suo misfatto: moralmente col rimorso e colla vergogna; materialmente colle multe o colla prigionia. Perciò la giustizia e la legge diventano una guida, una salvaguardia che fa proseguire rettamente per la via del dovere.

Sentite la sapienza preclara di S. Paolo, che vi traccia fedelmente quali debbon essere i vostri doveri: *« Chi si oppone alla podestà; resiste all'ordine di Dio. E quei, che resistono si comperano la dannazione. Imperocchè i principi sono il terrore non delle opere buone, ma delle cattive. Vuoi tu non aver paura della podestà? Opera bene, e da essa avrai lode. Imperocchè ella è ministra di Dio per te e per il bene. Che se fai male, temi, conciossiachè non indarno porta la spada. Imperocchè ella è ministra di Dio, vendicatrice per punire chiunque fa male. Per la qual cosa siate soggetti, com'è necessario, non solo per tema dell'ira, ma anche per riguardo della coscienza »* (Rom., XIII, 2-5).

Ciò ammesso e praticato, il suddito sarà trasportato e incitato ad amare sinceramente i suoi governanti, a voler loro bene e, praticando la legge, troverà la pace e l'allegria. Anzi, l'affetto lo unirà talmente ai suoi superiori da sentirsi spinto alla riconoscenza e quindi praterà fedelmente quanto S. Paolo raccomanda a Timoteo, d'ingungere ai suoi: *« Raccomanda adunque, che si facciano suppliche, orazioni, voti, ringraziamenti per tutti gli uomini: pei regi, e per tutti i costituiti in posto subitane, affinchè meniamo vita quieta e tranquilla con tutta pietà*

ed onestà. Imperocchè questo è ben fatto, e grato nel cospetto del Salvatore Dio nostro, il quale vuole che tutti gli uomini si salvino, ed arrivino al conoscimento della verità » (1. Tim. III. 1-4).

Raggiunto questo stato d'animo si sottomesso, caritatevole ed amoroso, l'armonia più intima e dolce regnerà fra sudditi e governanti, la pace sociale avrà fatto un gran passo, la patria procederà fermamente per la via del progresso e la Religione si avvicinerà ognora più al tanto desiato stato di un solo ovile e di un solo pastore.

CAPO XI.

Il vero Ministro di Gesù Cristo.

La gloria più fulgida, che risplenda sull'aureola della Chiesa - dopo la sua divinità - è l'aver dato alla società una schiera innumerevole di suoi ministri, che furono i primi benefattori dei popoli. Il sacerdote cattolico può dirsi giustamente il più grande benefattore dell'umanità, essendo colui che, squarciando le tenebre orribili del paganesimo, ne distrusse le leggi barbare ed una novella civiltà di amore e di pace portò nel mondo tutto. Non v'è ramo di scienza, che questi figli del Vangelo non abbiano coltivato diligentemente e con pari tenacia, insegnata ai figli del secolo, insieme con la parola di Dio. L'opera del sacerdote ha un fine il più nobile, studiansi di sradicare dal cuore dell'uomo il dubbio opprimente, la paura vana, il sentimento bestiale, che lo degrada e il germe del delitto, che lo rende odioso al consorzio umano. Gl'instilla quel dolce sentimento di umanità, di carattere, di sommis-

sione e di fratellanza, che lo rendono ben visto dal prossimo, amovibile coi suoi fratelli, perfetto cittadino ed ottimo cristiano.

La vita del sacerdote è una vita di sacrificio, dovendo esser spesa totalmente al servizio degli altri, con serio pericolo di venir derisi e calunniati o d'incorrere in quei mali, che si inculca alle anime di fuggire. Ma il frutto di tanto sacrificio può essere infinito, se egli sa energicamente vincere la corrotta natura, modellarsi sul divino esempio di Gesù Cristo, resistere alle attrazze del mondo ingannatore e correre fidente per la via del bene.

Quanti miseri sventurati non chiamano con affetto padre un Francesco d'Assisi, un Vincenzo de' Paoli, un D. Bosco, un Cottolengo, un D. Cocchi, e mille altri! Ancor oggi non abbiamo forse simili ministri del Signore che in realtà sono i grandi filantropi? Chi, più di loro lenisce tanti dolori, sfama tanti indigenti, veste tanti pezzenti, guarisce tanti infermi? Non abbiamo l'opera di un Mons. Scalabrini e di un Mons. Bonomelli, che, colle loro opere provvidenziali, sovengono alle strettezze degli sventurati emigranti dell'America e delle altre regioni?

Esaminate pure la vita tanto dell'umile curato di campagna, come del missionario della Patagonia, o dell'apostolo di città; e vedrete se non è un intreccio lungo e fiorito di opere benefiche e di sacrifici!

* * *

Ma, se tale è la messe che può e deve raccogliere un santo e zelante sacerdote, che spenda ogni energia all'esatto adempimento del suo mi-

nistero; immenso e disastroso darvero, può essere il male, che arreca un tristo ministro che deviando calpesti i più sacri doveri e si faccia banditore di scandalo e di eresia. Si vade ciò che fecero un Lutero, un Calvino, un Giordano Bruno, ed altri ancora. La loro intelligenza cooperò alla rovina delle anime create per Cielo. Guai, però, a colui che, posto sul candelabro per illuminare le menti, sparge invece tenebre ed errore!

Nessuna meraviglia deve destare nell'animo dell'uomo ragionevole se vi sono disgraziati che, chiamati ad uno stato sì sublime, errino e vengano meno al loro mandato. Il sacerdote è un povero mortale come tutti gli altri; può quindi cadere e meritare quella pena che il giusto Dio infligge ai negligenti; anzi, di più ancora, perchè la malizia della colpa aumenta a seconda della conoscenza con cui uno opera. Ora il sacerdote essendo posto, non solo ad osservare una legge, ma ancora ad inculcarla al mondo tutto, derogandola, incorre in un male molto maggiore e quindi merita una pena più intensa e più lunga.

Siccome oggigiorno tanto si sbratta contro la Chiesa ed i suoi ministri più per malignità, che per sostanza di realtà e poichè anche al presente si hanno travimenti disgustosi, non sarà punto inutile esporre qui quali sono i principali doveri di un buon sacerdote; e questo faremo sempre sotto la scorta di S. Paolo.

Ciò che più diffama e rende odioso al mondo un sacerdote, è la violazione della castità. Purtroppo vi sono molti che gridano contro il celi-

bato del sacerdozio e vorrebbero vedere il prete prender moglie, aver figli ed occuparsi di tutte quelle faccende domestiche, che sono la preoccupazione principale dello stato coniugale. Costoro ciò vorrebbero non già per eliminare gli inconvenienti che talvolta nascono e tanto rumore destano nel mondo dei tristi, ma puramente per veder degradata l'autorità e la potenza della Chiesa, venir meno quel rispetto ed integrità, che tanto la nobilitano e per avere un mezzo in mano di aumentare i loro disordini, le loro crapule.

Il sacerdote deve essere puro e casto, deve essere mondo come un giglio, accostarsi all'ara santa del Signore colle mani immacolate; il suo unico pensiero deve esser quello di santificare se stesso e le anime affidate alle sue cure. Come potrà far questo se le sue cure dovranno essere rivolte alla moglie, alla famiglia, ai parenti? Già ben si grida che la Religione è divenuta una bottega e quale! e che il sacerdozio è una professione qualsiasi. Ma che si direbbe allora?

No! Al sacerdote si conviene la castità la più irreprensibile, e S. Paolo ce lo dice allorchè scrive a Timoteo: « *Te stesso conserva puro* » (1 Tim., v. 22). E nella seconda lettera ai Corinti: « *Colla castità (diportiamoci)* » (II Cor., vi. 6). E meglio ancora nella prima lettera ai medesimi: « *Or io bramo che voi siate senza inquietezza. Colui che è senza moglie, ha sollecitudine delle cose del Signore, del come piacere a Dio* » (I Cor., vii. 32).

La condotta del sacerdote deve essere lontana dalle sozzure e miserie della vita, per vivere e mantenersi puro ed illibato e per adempire scrupolosamente al suo compito di santificazione e di sollievo.

* * *

Una calunnia vergognosa è lanciata contro il clero cattolico; calunnia che fa scemare una buona parte del prestigio, che ha sulle anime. L'essere prete, per molti, vale quanto possedere denari a bizzeffe, avere istinti epicurei e tenere in mano le chiavi magiche, che assicurano la più lauta fortuna. Quindi l'ignorante ed il tristo non cessano dal gracchiare e vomitare ingiurie contro un mero fantasma, che non esiste, mentre realmente colpiscono e non lieve male arrecano. Veggono, i delusi, veggono il prete morigerato, attento e decoroso mantenersi indipendente nella società; e non pensano che il mantenersi in equilibrio spese volte costa fatica e costringe il poveretto a privarsi di tante cose belle e buone. Da questo lato, lo possiamo dire apertamente, il mondo esagera enormemente.

Ma tuttavia noi non possiamo, né vogliamo, nascondere una verità che, disgraziatamente, fu la causa della persistente calunnia accennata. Pur troppo furonvi, e tuttora vi sono, dei sacerdoti che danno segni palesi di amare l'oro, e serio studio pongono per accumularne quanto più possono, con grave danno del proprio dovere e dei poveretti, che a loro invano ricorrono in nome di quel Cristo che tutto diede, persino la vita, per amore dell'umanità. Non s'intende certamente parlare di coloro, che hanno obblighi sacri verso la famiglia ed i parenti, essendo umano e di giustizia soccorrere coloro che sacrificarono sostanze o salute per avviare un figlio nella via augusta del sacerdozio; quantunque - pur così stando le

cose - ben possano in mille modi far prevalere il loro buon cuore e far palese al mondo che quel che tralasciano è per reale impossibilità ad eseguirsi. Vi potrà anche esser qualcuno che faccia del sacerdozio un negozio e bel viso mostri a chi più ne dà, senza badare s'è ebreo, ateo o libero pensatore...

Non si può, né si deve, negare che al prete si conviene un abito pulito, una casa provvista del necessario e quel giusto decoro per mantenere l'autorità e la decenza, che grandemente gli si convengono; ma questo certamente non vuol dire essere egoista, amare la vita blanda dei mondani, né farsi solleciti osservatori del ribasso o del rincaro della rendita...

La trasgressione di queste leggi e condizioni, son cose che avvengono ogni giorno e perciò non possono stupire né allarmare i falsi ingenui; ma bensì far tremare chi le pratica, perchè loro pende sul capo una spada più orribile e mortale che non quella di Damocle.

Chi cade vittima dell'escranda fame dell'oro diverrà pietra d'inciampo e il suo ministero rimarrà sterile, anzi sarà funesto.

Il vero ministro del Vangelo dà quanto gli sopravanza con tutta liberalità, si priva sovente anche dell'utile, per non dire del necessario; e mancando egli di che distribuire, deve farne ricerca presso gli amici, i parenti, i ricchi tutti.

Il sacerdozio non è un mestiere e infelice colui che, con questo intento, ascende all'altare. S. Paolo a questo riguardo parla chiaro: « *Vi sono uomini corrotti nell'animo, i quali si pensano che la pietà sia un'arte per guadagnare. Or ella è un gran capitale la pietà con il contentarsi*

del poco. Imperocchè nulla abbiamo portato in questo mondo, e non ci abbiamo che nulla ne possiamo portar via. Ma avendo gli alimenti, e di che coprirci, contentiamoci di questo. Imperocchè quelli che vogliono arricchire inciampano nella tentazione, e nel laccio del diavolo, e in molti vanitù e nocivi desideri; i quali sommergono gli uomini nella morte e nella perdizione. Imperocchè radice di tutti i mali è la cupidigia; per amor della quale alcuni hanno deviato dalla fede, e si sono trafitti con molti dolori. Ma tu, uomo di Dio, fuggi da queste cose: ma attienti alla giustizia, alla pietà, alla fede, alla carità, alla pazienza, alla mansuetudine. Combatti nel buon certame della fede, rapisci la vita eterna, per la quale sei stato chiamato, ed hai professata una buona professione dinanzi a molti testimoni. Ti ordino dinanzi a Dio... che tu osservi questo comandamento immacolato, irreprensibile > (I Tim., vi. 5-14).

La vera vita sacerdotale è una sequela ininterrotta di mortificazioni le più dure. Già il sacerdote deve rinunciare alle gioie della famiglia e dedicarsi totalmente al beneficio dell'umanità; deve anche dare un addio sincero e totale a tutti quei spassi, a quelle viste, a quei piaceri, che non sono punto peccato, ma che ben poco s'addicono alla sua condizione e i più fieri sospetti farebbero cadere sopra di lui. Ma ciò non basta. Egli deve essere pronto alle chiamate di tutti: pronto a portarsi nell'umile ed anche puzzolente tugurio del povero e là rimanere ore e notti intere al

capezzale di un moribondo; puntuale a scendere in confessionale e per più ore rimanere immobile ad ascoltare le miserie dell'umanità tribelata, ed avere per tutti una parola di conforto e di rimedio. Benigno a sottoporsi pazientemente alle guerre ai dileggi, alle noie delle sette, dei governi e dei miserabili nemici della sua veste nera.

Tutto questo però non deve incutere timore al saggio sacerdote che veramente è chiamato a battere una via al scabrosa e pungente, perchè il suo pensiero deve essere sempre rivolto al gran Maestro, e S. Paolo lo dice: « *Quei che sono di Cristo, hanno crocifisso la loro carne coi vizii, e con le concupiscenze* » (Gal., v. 24).

Il sacerdote abbisogna di tali mortificazioni per vivere incolpe fra i pericoli incessanti del mondo e per adempire al suo alto ministero. Chi le fugge, pertanto, e le rigetta non è degno seguace del Cristo e l'opera sua sarà quasi insignificante.

Tutte queste, ed altre qualità, devono essere rivolte ad un fine unico, che è la santificazione delle anime; quindi il sacerdote deve porre ogni studio ed impegno per riuscire in questo intento.

Perdetta questa mira il ministero sacerdotale diviene realmente un mestiere, una professione; perchè allora si impadroniscono del cuore le necessità mondane ed ogni cura si pone nel far bella figura, nell'accumulare ricchezze, nel grandeggiare, e in altri inconvenienti.

Pertanto S. Paolo spesso ci parla di questa necessità a suo riguardo, o ammonendo altri. Sentite come avea a cuore il suo dovere apostolico, e quanto soffriva per l'adempimento di esso: « *Nella fatica, e nella miseria, nelle molte vigilie, nella fame e nella sete, nei molli digiuni, nel freddo, e nella nudità. Oltre a quello, che tiens di fuori, le quotidiane cure che mi vengono sopra, la sollecitudine di tutte le Chiese* » (II Cor., xi, 27-28). E ai Colossosi: « *Io, che adesso godo di quel che patisco per voi, e do nella carne mia compimento a quello che rimane di patimento di lui, che è la Chiesa* » (Col., i, 24).

Tutto si deve affrontare pur di conseguire quella meta, che Dio vuole dai suoi operai chiamati a fertilizzare la sua Chiesa.

Cortamente per incamminarsi per una via sì ardua, occorre un aiuto speciale del Signore, una chiamata non dubbia e non avvenga mai d'incamminarsi per una strada sì esigente senza la vera vocazione, per non cambiare la vita in un inferno e per non divenir pietra d'inciampo. E che sono tanti travimenti, se non effetti di vocazioni forzate?

Ecco S. Paolo anche a questo proposito parla chiaro: « *Nè alcuno tal onore (di sacerdote) da sè si appropria, ma chi è chiamato da Dio come Aronne* » (Ebr., v, 4). E parlando di sè dice di essere Apostolo non per virtù di uomini, ma per volere di Dio: « *Paolo creato Apostolo non dagli uomini, nè per mezzo di un uomo, ma da Gesù Cristo, e da Dio Padre, che lui risuscitò da morte* » (Gal., i, 1). « *Paolo, per volontà di Dio Apostolo di Gesù Cristo....* »

(Ef., i, 1). « *Paolo Apostolo di Gesù Cristo secondo l'ordinazione di Dio Salvatore nostro, e Gesù Cristo nostra speranza...* » (I Tim., i, 1) ecc.

• •

Qui ancora mi piace riferire alcuni versetti del grande Apostolo, e che si possono chiamare la sintesi e il compendio esatto di tutte le virtù che devono adornare il cuore del sacerdote: « *Ogni pontefice preso di tra gli uomini è proposto a pro degli uomini a tutte quelle cose, che Dio riguardano, affinché offerisca doni e sacrifici per peccatori; che possa aver compassione degli ignoranti e degli erranti, come essendo egli stesso circondato d'infirmità; e per questo dee, come per popolo, così anche per se stesso offrire sacrifici per peccati* » (Eb., v, 1-3). « *.... Non dando noi (sacerdoti) ad alcuna occasione d'inciampo affinché vituperato non sia il nostro ministero: ma diportiamoci in tutte le cose, come ministri di Dio, con molta pazienza, nelle tribolazioni, nelle necessità, nelle angustie, nelle battiture, nelle prigioni, nelle sedazioni, nelle fatiche, nelle vigilie, nei digiuni; con la castità, con la scienza, con la mansuetudine, con la società, con lo Spirito Santo, con la carità non simulata. Con la parola di verità, con la virtù di Dio, colle armi della giustizia a destra ed a sinistra* » (II Cor., vi, 3).

Anche il più scettico amerebbe, come il suo più intimo amico, un sacerdote tale e gl'increduli più fieri, ammirando nel sacerdozio cattolico un che di divino, piegerebbero la fronte innanzi ad un portento tale di carità.

CAPO XII.

Clero e Popolo.

Noi, nel capitolo precedente, tratteggiammo la vita intima del sacerdote per ciò che riguarda, principalmente, se stesso e le sue relazioni con Dio. Appena accennammo ad alcune qualità, che devono adornarlo per far sì che l'opera sua sia veramente compresa, lodata e corrisposta dal popolo.

Ora invece terremo esponendo, sempre colle affermazioni appropriate e fedeli di S. Paolo, i doveri del sacerdote verso il suo popolo per il trionfo del Vangelo, e del popolo verso il sacerdote. È questo un punto molto sensibile e di una importanza capitale che, pur troppo, la zoppicante società raramente intese bene e quindi più scarsamente ancora poté ritrarne quel frutto vivificante, che è addirittura la salvezza dell'umanità.

Il primo compito dello zelante e coscienzioso sacerdote è l'ammaestramento paziente, fermo, costante e caloroso delle genti nelle verità evangeliche, essendo quella che castigano le pazzie della vita, dilucidano la mente, fanno camminar rettamente ed armonizzano mirabilmente la pace interna dell'individuo con quella del prossimo.

Certi scienziati sopraffini ed elevati, con una terminologia affatto nuova, forse troveranno che il mio modo di vedere, esporre e risolvere la complicata e burrascosa questione sociale, sente troppo di sacrestia e perciò non sono che le rancide prediche dei beati tempi dell'ignoranza. Con tanto progresso si può ben pretendere altro! A tempi nuovi, esse nuove e idee nuove... Questa

obbiezione non mi spaventa gran che. Ditemi: è forse un mondo nuovo quello in cui viviamo? Non è forse sempre quello di migliaia d'anni fa? Ammetto che vi siano mali nuovi; ma anche per questi il Vangelo ha rimedi nuovi. Se tutti riconoscono che il Vangelo fu il primo movente di civiltà; se fu quello che unì ed eguagliò il ricco al povero; se fu quello che sempre inculcò la carità e l'amore pel prossimo; se è l'appagatore più sincero e dolce dei desideri morali dell'uomo retto, perchè sbandirlo dal consorzio umano? Perché intimargli il silenzio? Non v'è progresso senza Religione; non v'è pace sociale senza Vangelo.

La mia sentenza non è che una ripetizione di un Kant che scrive: L'Evangelo è il libro sacro dei cristiani cattolici; l'Evangelo è la fonte, donde scaturì la nostra civiltà; di un Voltaire che dice: L'Evangelo è il libro che distrusse tutte le superstizioni e ristabilì l'uomo nei suoi naturali diritti; di un Diderot che esclama: L'Evangelo ha una morale incomparabile, e tale - secondo il Lake - da dispensare la ragione umana da fare ulteriori ricerche; e per brevità taccio altre citazioni di uomini, che riempiono di lor fama il mondo, e che, pur mequando una vita ben diversa da quel che insegna la Sacra Scrittura, pur innanzi a tale monumento di divina scienza, dovettero inchinarsi. ^(R)

Vorreste, adunque, che il prete si celasse e svanisse di mezzo alla società? Che più nessuno vi fosse a predicare una legge sì santa, sì bella, tanto necessaria, che persino i più empî dovettero riconoscere giusta, ammirarla e riverirla? Ah no! S'armi il prete di questa difesa celeste che non uccide, ma dà vita e prosperità; la mostri nel tempio, per le piazze, per le case, e penetri con

essa ovunque e tutti faccia militi del bianco vessillo; figli del Vangelo, seguaci fedeli del Cristo.

Convien però che chi si accinge ad un'opera sì ardua, e pur sì sublime, conosca a fondo il suo compito e possenga quelle qualità, che si conven-gono ad un maestro esperto, profondo e serio, massime ai tempi nostri, in cui tanti nemici si arrabat-tano per mettere in contraddizione le Sacre Scrit-ture e così dar lo sfratto ai ministri del Santuario.

S. Paolo quisi dà la berlina a coloro che si arruolano sotto la bandiera del Cristo senza pos-sedere quelle eccelse disposizioni necessarie; e dice di costoro che *« hanno chiacchierato vanamente, volendo farla da dottori e da interpreti della legge, senza intendere né le cose che dicono, né quelle che danno per certe »* (I Tim., 1, 6-7). E scrivendo a Tito - quantunque le parole sieno rivolte ad un Vescovo, il quale, è però sem-pre sacerdote di Cristo dice: *« Fa d'uopo che il Vescovo sia senza colpa come economo di Dio: non superbo, non vacando, non dedito al vino, non violento, non amante del vil guadagno: ma ospitale, benigno, temperante, giusto, santo, continente, tenace di quella parola fedele, che è secondo la dottrina: affinché sia capace di esortare con sana dottrina, e di contenere i contraddittori »* (Tit., 1, 7-9).

Lo studio dell' Evangelo deve assorbire le doti più belle del sacerdote; le ore più preziose, le cure più assidue onde potersi fornire quel corredo di cognizioni che renderanno proficua la sua missione. E, a questo proposito, basta ponderare alcune espressioni di S. Paolo per convincersene totalmente: *« Se tali cose proporrai ai fratelli, sarai buon ministro di Gesù Cristo, nudrito della*

parola della fede, e della buona dottrina, nella quale tu sei versato. Ma le profane favole delle vecchiezze rigettate, ed esercitati nella pietà » (I Tim., iv, 6-7). *« Tutta la Scrittura, divinamente ispirata, è utile a insegnare, redarguire, a correggere, a farmare alla giustizia. Affinchè perfello sia l'uomo di Dio, disposto ad ogni opera buona »* (II Tim., iii, 16-17). *« Ti scongiuro dinanzi a Dio, ed a Gesù Cristo, il quale giudicherà i vivi ed i morti, per la venuta e pel regno di lui: predica la parola; pressa a tempo, fuori di tempo; riprendi, supplica, esorta con ogni pazienza insegnando »* (II Tim., iv, 1-2).

Il sacerdote deve predicare incessantemente il Vangelo e con ogni mezzo. Ma l'opera sua, naturalmente considerata, è puramente umana, perchè fatta con facoltà comuni a tutti; quindi non può sortire tutto quell'effetto, che il cuore e la mente vorrebbero. Il frutto di tante assidue cure è lento a maturare e talvolta prima vien recisa l'esistenza del solerte agricoltore, che non la raccolta della semente prodotta. Volgare assai è il detto: *« Si semina, ma non si sa chi verrà a raccogliere »*. Deve per questo perdersi d'animo l'apostolo e daporre vilmente le armi? Il suo compito gli è noto e ben lo pratica. Dio prende diligente nota della operosità sua, e già gli tien preparato un premio regale; perchè adunque sgomentarsi se si è compito il mandato avuto nel miglior modo possibile? Ciò non pertanto devesi evitare l'eccesso opposto, e dopo un primo esperimento infruttuoso darsi all'ozio, al quietismo, all'evento capriccioso

della corrente mondana. L'opera del sacerdote deve essere continua, paziente, seria e prudente. E a tal opera non mancherà la retribuzione, qualunque sia l'esito delle fatiche sostenute dal buon operaio.

Anche S. Paolo vide spesso volte andare a vuoto le sue fatiche, i pericoli incorsi, le penitenze sopportate; ma non se ne diede per inteso e proseguì impavido per la via del dovere. E, in forza di questa esperienza, con affetto paterno ammonì anche i suoi discepoli a star vigilanti e a non darsi vinti. Condizione questa che richiede primariamente una grande umiltà nella predicazione, essendo l'umiltà quella virtù potente, che vince ogni ostacolo senza suscitare attriti. Sentite come trapela l'umiltà di Paolo dalle sue lettere:

« Principiamo noi di bel nuovo a commendare noi medesimi? Oppure abbian noi bisogno (come taluni) di lettere di raccomandazione scritte a voi, o da voi? La nostra lettera siele voi, scritta sui nostri cuori, la quale è riconosciuta, e si legge da tutti gli uomini; manifestandosi che voi siele lettera di Cristo fornita da noi, scritta non con l'inchiostro, ma per lo Spirito di Dio vivo; non nelle tavole di pietra, ma nelle tavole di carne nel cuore. Tanto è la fianza che abbiamo per Cristo dinanzi a Dio: non perché noi siamo idonei a pensare alcuna cosa da noi come da noi; ma la nostra idoneità è da Dio; il quale ancora ci ha fatti idonei ministri del nuovo testamento non della lettera, ma dello spirito; imperocché la lettera uccide, ma lo spirito dà vita » (II Cor., III, 1-6). *« Imperocché al di d'oggi predico io agli uomini, o Dio? Cervo io forse di piacere agli uomini? Se tuttora piacesse agli uomini, non sarei servo di Cristo »* (I Gal., I, 10).

* * *

Conviensi ancora al vero sacerdote una grande serietà nell'adempimento di quest'obbligo; serietà che non deve togliere la confidenza filiale dei fedeli - e pur troppo molti l'intendono al contrario - ma anzi accrescere questa confidenza di una capitale utilità, che rende rispettate, temute e venerate le divine verità del Vangelo. È una severità, che rivela l'animo sincero e buono del ministro del Santuario, che commuove il popolo, gli fa piangere le colpe del passato per metterlo e mantenerlo nella via sicura. È ancora una serietà, che schiva gli onori, le ricchezze, la vanagloria, il prurito vizioso del fare elegante, forbito ed affettato. S. Paolo su di questo punto così si spiega: *« Viva è la parola di Dio, ed alta, e più affilata di qualunque spada a due tagli; e che s'interna sino alla divisione dell'anima e dello spirito, delle giunture eziandio e delle midolle, e che discerne ancora i pensieri e le intenzioni del cuore »* (Ebr., IV, 12). *« Fuggi le dispute di parole; imperocché ciò non è buono a nulla, fuoridicò a sovvertire gli uditori. Studiati di comparire degno d'approvazione davanti a Dio, operaio non mai scernognato che rettanente maneggi la parola di verità. Fuggi pure quei profani e favolosi discorsi, imperocché molto si avanzano nell'empietà »* (II Tim., II, 14-16). E più sotto ancora al medesimo: *« Rigetta le pazzie ed inmodeste dispute, sapendo che generano delle liti »* (II Tim., II, 23).

* * *

Nessuno riuscì mai nelle grandi imprese, se non dopo lungo, accurato e paziente studio e lavoro. Se molti progetti, tante iniziative e molti lavori utili e intrapresi con slancio, naufragarono miseramente e finirono appena concepiti, ciò avvenne certamente per mancanza di pazienza e di tenacia. Nelle imprese occorre fermezza e perseveranza. Questa nobile virtù è necessaria, in tutta l'estensione del termine, al sacerdote, se realmente brama ottenere qualche frutto dalle sue fatiche. Deve egli compatire l'incapacità, la svogliatezza, la tardezza nel comprendere, la superbia del popolo; deve stradicare le male erbe che allignano nella società presente, seminarvi la parola di vita e di redenzione e compiere quella accurata e paziente selezione, che rende sicuro e saporito il frutto dei sudori.

Senza quest'arma il sacerdote riesce a ben poco; perchè, arrendendosi vilmente al primo insuccesso, dimostra piccolezza di carattere, scarsità di mezzi intellettuali e sfiducioso in quell'aiuto supremo, che egli stesso va predicando. A che allora la sua esistenza su questa terra! Edite il sentimento di S. Paolo, e poi giudicate: « Vi preghiamo, o fratelli, correggete i disordinati, consolate i pusillanimi, sostenete i deboli, siate pazienti con tutti » (I Tess., v. 14). « Or al servo di Dio non si conviene di litigare; ma di essere mansueto con tutti, pronto ad istruire, paziente » (II Tim., II, 24).

Se il Signore promise di premiare, anche in questa vita, un sol bicchiere d'acqua dato in suo

nome; necessariamente - presto, o tardi - deve mostrarsi il frutto di una vita sì operosa, intelligente e spesa totalmente a beneficio della società. Il popolo non può dubitare menomamente sulla sincerità di un sacerdote sì perfetto; e, innanzi ad un esempio tanto eloquente, non può a meno che ammirare e seguire.

Il ministero sacerdotale è nobile, santo ed onorato; ma pur faticoso, difficile e pesante. Le potenze avverse della terra e dell'inferno di continuo cercano di porre inciampo ad una missione sì alta; ma nulla deve sgomentare i leviti del Dio degli eserciti. Uniti a Gesù, tutto si abbatte e il trionfo della verità non può mancare. Le lotte presenti sono fiere, ardue e pungenti; ma pur esse - come quelle dei tempi andati - cadranno ai colpi irrimediabili del Vangelo. La salute propria e dell'intera società vuole, dal sacerdote, zelo, lavoro incessante e fermezza. Chi si ricuserà e vorrà disertare dalle fila gloriose dell'esercito prediletto da Dio? Voi, che già siete arruolati, rimanete saldi sulle mura, pugnate e con ogni energia per la causa la più santa. Tutti quelli poi, che ne sentono la forza, volino ad arruolarsi nel bene morale e materiale dell'umanità tutta.

* * *

Quanto abbiam visto porta naturalmente ad una giusta conseguenza; che è appunto la corrispondenza da parte del popolo. L'opera del sacerdote - per quanto sia attiva, coscienziosa e verace - se il fedele non si convince pienamente che il prete è un suo grande, anzi il primo, benefattore; se non nutre fiducia in lui; se non

cerca di corrispondere a tanto amore, a tanti e sì grandi benefizi; tutto questo riesce una inutilità. La gratitudine è un sentimento nobile ed universale, perchè alligna persino nelle bestie, è un dovere del beneficiato verso chi elargisce, consiglia e scampa da pericolo; ora, chi più magnanimo, premuroso e filantropo del sacerdote di Cristo? Ecco, pertanto, a studiare brevemente ancora i doveri del popolo verso il clero.

L'irreligione invadente, il progresso del libertinaggio e la superbia sopraffina del giorno hanno, si può quasi dire, tolto via dalla società il rispetto, non solo ai superiori, alle autorità civili, ma anche a quanto s'ha di più sacro, e venerando. La Religione, in molti luoghi, cadde vittima di tanto luridume e il clero deve rassegnarsi alle ingiurie, ai motteggi, alle derisioni che, di continuo, gli piombano e dalle tribune, e dai libri, e dai fogli e per le vie, dove passa. Il popolo, poi, negando persino il sentimento religioso, prende a deridere i ministri del Signore e scherza leggermente sulle Sacre Scritture, sulla Chiesa, sugli insegnamenti impartiti. Questo è erroneo, anzi vergognoso, per un popolo, che pretende star sulla sua. Il rispetto devesi, soprattutto, ad una persona, che rivesta un'autorità, che abbia un ascendente sopra il popolo, che per le sue doti si distingua fra molti; ora queste prerogative in parte le posseggono tutti i preti, le altre, generalmente, sono appunto il loro vanto e la loro gloria; e quindi a loro devesi il massimo rispetto, cosa che appunto insegna S. Paolo: « *Ognuno consideri noi come ministri di Dio* » (I Cor., iv. 1). Ora, essendo superiore ad ogni altra la dignità del sacerdote, il massimo rispetto devesi a chi la ricopre.

Il primo segno patente di questo rispetto doveroso e giusto, è una ubbidienza totale e fedele. Al sacerdote è commesso lo speciale incarico, da Dio medesimo, di ammaestrare il popolo nella verità della fede, di guidarlo per la via della salvezza morale e materiale e porre ogni cura, onde condurlo al fine promesso. Ma il fedele, dal canto suo, deve corrispondere a tante premure e primieramente coll'ubbidienza totale, benevola e leale. E questo insegna tanto bene S. Paolo, allorchè scrive agli Ebrei: « *Siate ubbidienti a' vostri prelati, e siate ad essi soggetti; imperocchè vegliano essi, come dovendo render conto delle anime vostre, affinchè ciò facciano con gaudio, e non sospirando: perchè questo non è utile a voi* » (Ebr., xiii, 17). E con entusiasmo parla di quei di Tessalonica, perchè benevolmente accolsero la parola divina ed ubbidirono ai precetti loro insegnati. Udite: « *Noi rendiamo incessantemente grazie al Signore, perchè avendo voi ricevuta la parola di Dio, che udiste da noi, l'abbracciaste, non come parola umana, ma (qual è veramente) parola di Dio, la quale estandio agisce in voi, che avete creduto* » (I Tess., ii, 13).

Ed ora veniamo all'ultimo dei principali doveri del popolo verso il suo clero.

Dal momento che un individuo ubbidisce e rispetta con amore un suo superiore, esterna quanto

ha di più nobile e prezioso nel suo cuore. Ma questi pregi sarebbero monchi ed infruttuosi se egli non fosse pronto a prestarsi, e col serrizio e con altri mezzi, per aiutare tale persona nei bisogni della vita. L'amore e la benevolenza sarebbero mere qualità appariscenti, esteriorità lusinghiere, mezzi d'inganno, e quindi, più barbarie che virtù. Il vero amico si conosce nelle necessità e nella peripezia, che travagliano l'uomo.

Al sacerdote può avvenire di abbisognare di mezzi pecuniari per vivere in quel dato centro, e così provvedere ai bisogni spirituali delle anime. Allora il popolo, a lui affidato, deve tassarsi di una quota, o sovvenire con frutta, raccolti ecc.; retribuzioni, che vennero chiamate comunemente *decime*.

Può darsi, invece, che al prete occorra aiuto, consiglio, sovvenienza, in certe circostanze; ed allora i suoi figli debbono essere tutti braccia e forza per prestarsi, onde evitare qual pericolo, scongiurare quel male, compir quell'opera di carità, di decoro e di assoluta necessità.

A riguardo di ciò il profondo dottore e sociologo S. Paolo scrive: « Non abbiamo noi forse facoltà di mangiare e di bere? Chi è mai che milita a proprie spese? Chi pianta la vigna che non mangi del frutto di essa? Chi pasce il gregge, che del latte non si cibi del gregge? Conciossiachè nella legge di Mosè sta scritto: Non metter la miseriola al bue che trebbia il grano. Forse che Dio si prende cura dei buoi? Noi dice forse principalmente per noi? Conciossiachè per noi ciò è stato scritto: perchè chi ara deve arare con speranza, e chi irebbia, con la speranza di partecipare del frutto. Se noi

abbiamo seminato per voi semenza spirituale, è ella gran cosa se mieteremo del vostro temporale? Se altri godono di questo diritto sopra di voi, perchè non piuttosto noi? Ma non abbiamo fatto uso di questo diritto; ma tutto sopportiamo per non frapportare impedimento al Vangelo di Cristo. Non sapete voi, che quelli che lavorano per il tempio, mangiano di quello del tempio; e quelli che servono all'altare, col l'altare hanno parte? » (I Cor., ix, 4-7-13).

Ma, oltre a questo, il sacerdote abbisogna, pel suo popolo, anche dell'aiuto spirituale. Come ministro di Dio ha egli una grande potenza presso l'Altissimo ed immensi favori ne ottiene ogni giorno a pro dei fedeli suoi. Come uomo però va soggetto alle universal debollezze e quindi a lui pure occorre la grazia del Signore, che lo guidi e lo assista in ogni momento della vita. Alla stessa maniera che egli di continuo prega e supplica pel popolo, questo ancora - nelle sue quotidiane preci - deve ricordarsi di chi tanto bene opera di continuo ed intercedere, affinchè la Chiesa abbia sempre ministri degni di tanta carica, santi, generosi, instancabili e veri padri amorosi delle anime.

Spresso S. Paolo raccomanda tale aiuto ai suoi: « Siate perseveranti nell'orazione, vegliando in essa e nei rendimenti di grazie: orando insieme anche per noi, affinchè Iddio apra a noi la porta della parola per parlare del mistero di Cristo, a motivo del quale sono io ancora in catene » (Col., iv, 2-3). « Con ogni sorta di preghiere e di suppliche orando continuamente in ispirito; e in questo stesso vegliando con tutta perseveranza, pregando poi santi tutti; e per me, affinchè a me data sia la parola, onde

aprire con fiducia la mia bocca per manifestare il mistero del Vangelo » (El., vi, 18-19). « *Vi preghiamo, o fratelli, che abbiate riguardo a coloro che faticano tra voi, e a voi presiedono, e vi istruiscono* » (I Tess., v, 12). « *Vi scongiuro, adunque, o fratelli, per il Signor nostro Gesù Cristo, e per la carità dello Spirito Santo, che vi aiutate colle vostre orazioni per me dinanzi a Dio* » (Rom., xv, 30).

Lo scetticismo corrente con viso beffardo legge questo e pronostica sulla superbia dei preti di volersi rendere padroni della società. Essi non lottano per interesse nè per l'onore: quindi non devono contendersi il terreno per questi fini sì bassi; a ben altro devono tendere le loro forze e le fatiche loro. La ragione, la fede e la scienza di S. Paolo li persuadono pienamente della verità esposta; essi pure mostrano di non intendere i disprezzi dei tristi, ma pugnando proseguono.

L'esperienza del passato insegna loro che le nazioni, i paesi prosperarono allorchè Religione e Stato proseguivano di comune accordo, allorchè popolo e clero si amavano lealmente: ciò pure non dovrà essere per l'avvenire, se il clero saprà riconciliare queste potenze?

CONCLUSIONE.

La filosofia, la letteratura e l'arte per me prendono nella questione sociale, una parte secondaria; e l'attuale scompiglio lo ravviso principalmente nell'usurpazione degli altrui diritti e nella violazione dei propri doveri. Il mio sentimento, a questo proposito, è nè più nè meno,

che quello di S. Paolo, come vademmo nei brevi capitoli. Allorchè l'uomo comprenderà che il proprio dovere è il primo pensiero da coltivarsi, lo studio più accurato e l'opera più attiva, allora svaniranno le liti, gli asti, le brame disordinate, gli inganni e la pace sociale sarà stabilita sopra la terra.

Tutti quanti gli uomini si aggirano in un ambiente, coltivano una professione, vivono in uno stato e perpescano da queste condizioni di che vivere. Il lavoro è la legge naturale più universale. La situazione umana quindi si trova alle strette ogni giorno e deve lottare contro tutto ciò, che tenta di arrestare il suo corso. Una lotta coscienziosa, leale e paziente non può e non deve turbare l'ordinamento pacifico della società. Ciò che mette scompiglio è il disordine, l'egoismo, la superbia, la lussuria e molti altri fomiti infernali, i quali tutti sono l'oppressione del proprio dovere.

Col conoscimento degli obblighi propri, pur si deve apprendere i *giusti diritti*, che ognuno può esigere per soddisfare ai bisogni della vita; ma ignorando, o calpestando i primi, pur i secondi saranno vilmente manomessi e la conseguenza sarà una turbolenza tra padre e figlio, tra marito e moglie, tra padrone ed operaio, tra suddito e governante e tra sacerdote e fedele. Logica più chiara non si può dare.

Ma siccome la natura umana è corrotta e l'uomo va soggetto ad errori, ed a cadute, conviene, che uno non s'avventi, per questo, contro il fratello; deve invece compatirlo, consigliarlo, farne *equa riferita* ai superiori, insomma mostrarsi giusto con lui, ma pur affettuoso e tenero.

Giustamente il buon Tommaseo così scriveva: « Laddove non è affetto, ivi non è di società se non la maschera e l'ombra ».

La rigidezza, l'intransigenza e il cretinismo stancano, annoiano, riescono dolorosi, insopportabili e costringono ad eccessi. *Modus in rebus*, dice un antico adagio e nel caso nostro *modus* è la carità, la pazienza, l'affetto.

Sociologi tutti, S. Paolo ci ha preceduti, ma non invidiamolo: egli ci fu maestro eminente, consigliere benigno e guida paziente.

La messe è sempre copiosa e la mietereemo copiosa pur noi, se invece di tante parole, agiremo realmente coll' insegnare e col praticare quanto egli, il grande Apostolo delle genti, ci ha insegnato ed ha praticato.



INDICE.

	Pag.
CAPO I. Il Comandamento nuovo	9
» II. Due precetti	13
» III. Non fare ciò che non vogliamo per noi	19
» IV. Le meraviglie della Carità Cristiana	25
» V. La condotta dei Coniugi	31
» VI. Genitori e Figli	37
» VII. Figli e Genitori	41
» VIII. I Padroni	46
» IX. L'operaio	52
» X. Governanti e Cittadini	57
» XI. Il vero Ministro di Gesù Cristo	64
» XII. Clero e popolo	74
CONCLUSIONE	86



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS



Giustamente il buon Tommaseo così scriveva: « Laddove non è affetto, ivi non è di società se non la maschera e l'ombra ».

La rigidezza, l'intransigenza e il cretinismo stancano, annoiano, riescono dolorosi, insopportabili e costringono ad eccessi. *Modus in rebus*, dice un antico adagio e nel caso nostro *modus* è la carità, la pazienza, l'affetto.

Sociologi tutti, S. Paolo ci ha preceduti, ma non invidiamolo: egli ci fu maestro eminente, consigliere benigno e guida paziente.

La messe è sempre copiosa e la mietereemo copiosa pur noi, se invece di tante parole, agiremo realmente coll' insegnare e col praticare quanto egli, il grande Apostolo delle genti, ci ha insegnato ed ha praticato.



INDICE.

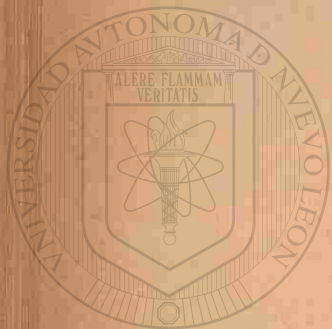
	Pag.
CAPO I. Il Comandamento nuovo	9
» II. Due precetti	13
» III. Non fare ciò che non vogliamo per noi	19
» IV. Le meraviglie della Carità Cristiana	25
» V. La condotta dei Coniugi	31
» VI. Genitori e Figli	37
» VII. Figli e Genitori	41
» VIII. I Padroni	46
» IX. L'operaio	52
» X. Governanti e Cittadini	57
» XI. Il vero Ministro di Gesù Cristo	64
» XII. Clero e popolo	74
CONCLUSIONE	86



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS





UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN.

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS ROMA

FEDERICO PUSTET

1907.

N. 52

(SERIE BETA)

FEDE E SCIENZA

IL FALLIMENTO
DELLA SCIENZA

SECONDO

FERDINANDO BRUNETTIÈRE

PER IL

Can. Dott. ROBERTO PUCCINI

PROFESSORE DEL SEMINARIO DI PIETOLA

MEMBRO DELL'ACCADEMIA DI BEZZICHESE CATTOLICA IN ROMA

E DELL'UNIONE PER GLI STUDI SOCIALI IN ITALIA.

®



Biblioteca Fede e Scienza.

La biblioteca **FEDE E SCIENZA**, incoraggiata dal piano universale, segue la strada tracciata: or sono quattro anni è chiusa la **quinta** serie per incominciare subito la **sesta**.

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 naturalezza dello scopo prefissosi.

Questa quinta serie contiene volumi importanti, tutti di grande attualità. Importantissimi sono p. es. i due volumi del Salvatore quello del P. Savio sul Papa Zosimo, quello del Grabinski e R. Tommaso More, quello del Mari sul Canone biblico e del Maréchal sul sistema sacramentario.

La sesta serie si annuncia con un altro lavoro del Porcino dello Zampini, del P. Savio, del compianto Prof. Fubani, del Salvadori e del Donati e quindi non può mancare di destare generale interesse.

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

Programma.

1. La biblioteca ha per titolo: *Fede e Scienza — Studi apologetici per l'era presente.*
2. Essa è diretta a tutti, ma specialmente ai giovani e a quanti desiderano instruirsi nei diversi argomenti e non hanno tempo o possibilità di approfondire le più importanti questioni moderne attinenti alla scienza e 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 precetti della *Scienza vera* e la ragione non contradicano in alcun modo alla verità della nostra Fede.
4. Gli argomenti trattati possono quindi essere i più vari e interessanti. 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.
5. Ogni volume comprenderà dalle 80 alle 100 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.

UNIVERSIDAD NACIONAL

UNIVERSIDAD NACIONAL

IANLI

UNIVERSIDAD NACIONAL DE NUEVO LEÓN

DE BIBLIOTECAS

®

FEDE E SCIENZA

(SERIE SESTA).

IL FALLIMENTO DELLA SCIENZA

SECONDO

FERDINANDO BRUNETIÈRE

PER IL

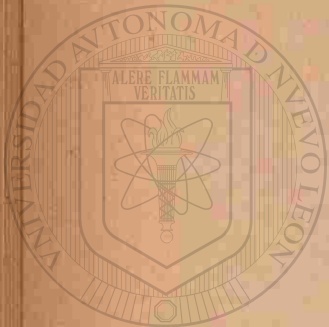
CAN. DOTT. ROBERTO PUCCINI

PROFESSORE NEL SEMINARIO DI PISTOIA
SOCIO DELL'ACCADEMIA DI RELIGIONE CATTOLICA IN ROMA
E DELL'UNIONE PER GLI STUDI SOCIALI IN ITALIA.



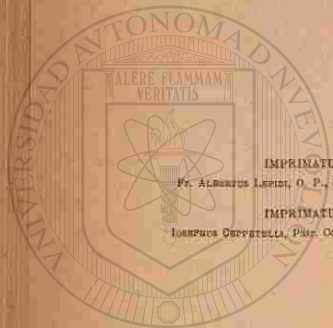
ROMA
FEDERICO PUSTET

1907



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS



IMPRIMATUR:

Fr. Almarus Lorenz, O. P., S. P. Ap. Magister.

IMPRIMATUR:

Isidoro Obervicetti, Patr. Constant., Vicegobern.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MÉXICO

DIRECCIÓN GENERAL DE ESTUDIOS



CAPÍTULO I.

Introducción.

Di Ferdinando Brunetière, nato a Tolone nel 1849 e morto a Parigi nel 1906, di questo illustre scrittore che riempi col suo nome tutto il mondo civile, e cui anche gli avversari fecero elogi, celebrandolo come uomo di intelletto potente e di nobilissimo cuore, sarebbe inutile tessere qui una lunga biografia. Basti dire che egli diresse per molti anni e con vivo plauso la *Revue des deux mondes*; che fu valente professore al collegio di Francia; che apparve fin dalla sua gioventù insigne critico e letterato, e compose molti libri stimatissimi, fra i quali primeggiano: *La letteratura francese al Medio-Evo* - *Pascal* - *M. di Sévigné* - *Molière* - *Racine* - *Bossuet e Fénelon* - *Massillon e Galiani* - *Diderot* - *Il Romanzo naturalista*. Le tre ultime di queste opere ottennero il premio dell'Accademia di Francia e gli valsero onori e celebrità. ®

Di Brunetière si mostrò ancora impareggiabile conferenziere, e passato dall'incredulità, o dall'indifferenza, al cattolicesimo, dopo una lunga infermità, come egli stesso ci narra affettuosamente, divenne nelle opere religiose ferventissimo, sostenne a viso aperto la sua fede e scrisse lavori

apologetici molto utili, come: *Le ragioni del credere* e *Le ragioni dello sperare*.

Tuttavia, fra le molte sue sentenze, profonde, acute, magistrali, una sola frase diventò comune, anzi popolare, e tutti i giornali ne parlarono per lungo tempo, in ogni angolo di Europa e di America: la frase famosa intorno alla *bancarotta, o fallimento della scienza*.

Ed ora che il Brunetière è morto, col rimpianto di tutti, si torna a ricordare quella frase, e la gente là interpreta a suo piacere, in modo favorevole o contrario, secondo credenze, usi e istruzioni ricevute. In molti crocchi, in molte scuole, in molte Accademie, in molte conversazioni si sente dire anche oggi: Ma insomma la sentenza del Brunetière è vera o falsa? In qual senso va presa? Che significato le dette il suo autore?

Ecco domande, alle quali ci accingiamo di dare risposta in questo nostro piccolo lavoro.

CAPITOLO II.

La Scienza e gli Scienziati.

Tutti quanti gli uomini sono inclinati a cercar la ragione, o la risposta soddisfacente a quelle domande che la mente non può a meno di fare a se stessa sulle proprie cognizioni: i dotti la trovano investigando la natura e dandosi ai libri; gli ignoranti domandando a chi sa più di loro; gli artisti, i letterati, i mestieranti, ricercando e studiando ciò che nella loro professione, arte, o mestiere sia da farsi, o da schivare; i giovani indagando il modo di regolarsi e migliorare la

condizione; i vecchi riuandando le passate avventure della giovinezza; i fanciulli medesimi, anzi essi stessi più degli altri, sempre inquietando i loro genitori ed i maestri per conoscere il *perchè*, o sciuppando i balocchi per vedere come sono fatti, per esaminarne il meccanismo.

Trovata la ragione, che spiega rettamente la cosa, l'intelletto ne resta talora appagato e soddisfatto; ma se invece fosse diversamente (e ciò avviene spesso, perchè le ragioni trovate per le prime sono le più facili e le più note) allora la mente è stimolata a cercar la ragione della ragione, cioè una ragione seconda, che dimostri la verità e la certezza della prima.

Così, via via, si ascende di ragione in ragione, finchè non si arrivi a un principio ultimo e supremo, che sia indimostrabile per altri argomenti e risplenda di evidenza propria. Il complesso delle ragioni, che riguardano un dato ordine di conoscenza e si possono considerare come sviluppo di un solo principio, si dice scienza.

Da questo appare evidente la grande importanza, che ha la scienza per il genere umano. Infatti, se è vero che l'uomo non è un animale perfezionato, un ammasso di carne, ossa, nervi, muscoli, per sole forze naturali operanti; se è vero che esso è fornito di un'anima immortale, di un intelletto che cerca il vero, di una volontà che tende sempre ed unicamente al buono; se è vero che egli cerca continuamente di spiegarsi *questo enorme mistero dell'universo*; allora per l'uman genere, che cerca e vuole il vero ed il buono, deve essere di grande importanza anche la scienza, la quale dice il perchè delle cose, e spiega tanti misteri che sono nel mondo.

Dopo tutto questo, sembra inutile spendere molte parole per dimostrare l'utilità della scienza. Infatti, quanto più l'uomo è illuminato, quanto più è istruito, quanto più ha scienza, e tanti meno errori e tante meno aberrazioni egli commetterà. Ora io domando: È possibile che il Brunetière, questo critico acutissimo, questo scrittore tanto originale, quest'uomo che è stato uno dei primi dotti della Francia di oggi giorno, la quale pure ne possiede parecchi e valenti, abbia voluto proclamare la *bankarotta della scienza*, intesa nel significato che fin qui le è stato dato da noi? È possibile che egli sia caduto in un errore tanto grossolano e madornale? Rispondiamo subito di no. Infatti non si deve credere in alcun modo che egli volesse esser nemico della scienza; se tale fosse stato, non si potrebbe chiamare discepolo di Colui, il quale comandava d'istruire tutte le genti, e non sarebbe apparso amico del clero: giacchè questo fu in ogni tempo maestro di civiltà; anzi nel medio-evo, quando monarchi e duci non sapevano scrivere il proprio nome, si vedono i monasteri e le canoniche aprire scuole di lettere e di scienze, e *chierico* usiamo dirsi nel linguaggio dei trecentisti chi si rendesse eccellente negli studi.

Nella conferenza di Lilla, il 18 Novembre 1900, il Brunetière trattando dei *motivi per credere*, pronunziò una frase decisiva, che tagliava corto e tronca ogni esitanza: « *Ciò che io credo egli disse, andate a domandarlo a Roma* ». Ora a Roma, nel Concilio Vaticano, era stato solennemente definito: *Nulla tamen unquam inter fidem et rationem vera dissensio esse potest... sed oper quoque sibi mutuum ferunt* (Sess. III, c. 4).

Il Brunetière stimò dunque altamente la Filologia, la Linguistica, la Filosofia della Storia, tutte le ricerche speciali, che a questi tempi scuoprono i misteri delle origini prime, l'andamento, i progressi del genere umano, e levò a cielo il nostro secolo, che per tanta luce di scienza matematica e di fisica, resterà, e a buon diritto, famoso ai secoli avvenire. Infatti i grandi monumenti degli Egiziani, coperti d'iscrizioni, per lunghi anni avute in conto di enigmi, hanno parlato. La cristallizzazione dei minerali, le proprietà dei liquidi, la formazione dei gaz è sottoposta a leggi costanti; gli elementi della natura si sono moltiplicati nei crogiuoli del chimico; gli eserciti del firmamento sono cresciuti senza numero agli occhi dell'astronomo, e le varie forze della natura sono state ridotte ad unità. La terra ha aperte le sue viscere, per dar materia agli studi del geologo; le montagne si sono spaccate, per lasciar libero passaggio all'industria e al commercio; i fiumi hanno interrotto il corso; il mare ha cangiato sponda... Che più? Si costringe il fulmine ad obbedirci; si trasmette il segno del pensiero colla stampa; si vela sulle strade ferrate; si tolgono le distanze col telegrafo, e non solamente si vede scritto col pantelegrafo, ma si sente pronunziato col telefono un discorso a centinaia di miglia di lontananza.

Ora non son questi progressi? E i progressi non son forse un bene? Sicuramente. Non negò egli tali progressi, ammise anche egli che sono un bene; ma disse calunnia vergognosa lo asserire che a questi il cattolico sia contrario. Gli avversari dovrebbero riflettere alquanto (secondo lui) che furono non pur cattolici ma sacerdoti

molti di coloro, i quali hanno dato principio e incremento alle vantate scienze moderne, e che preti e frati, ad esempio, riportarono ultimamente, per i progressi della scienza, il primo premio alla mostra universale di Parigi.

Il Brunetière spiegò chiaramente il suo pensiero, dicendo: « Se noi non ammettiamo che la scienza possa mai sostituire la religione, non ammettiamo neppure che si contrapponga la religione alla scienza; ciascuna di esse ha il suo regno speciale; e poichè non dipende che dalla nostra volontà di renderci sudditi dell'una o dell'altra, o di tutte e due insieme, che cosa si vuole di più? » (*Revue des deux mondes*, 1 Gennaio 1895. - *Après une visite au Vatican*).

Ma prima di spiegare in che senso il Brunetière proclamò la *banarotta della scienza*, dobbiamo premettere alcune osservazioni sulla scienza e sugli scienziati. Che cosa sia la scienza lo abbiamo già detto; aggiungiamo ora che essa è dominio di pochi, i quali dicono e si vantano scienziati; e questi pochi, talvolta, invece di applicarne le leggi, gli assiomi certi e immutabili, gabellano, pur troppo, e spacciano come scienza certi principi, che dovrebbero essere veri e necessari, e invece sono falsi e mutabilissimi, appunto perchè, sebbene abbiano l'apparenza, non hanno per niente la sostanza di principi scientifici.

E tutto questo avviene perchè i moderni dotti hanno della scienza un concetto falso, facendo proprie, se si può dir così, le parole di Enrico Ferri, che insegna: « Quando la scienza non ha nulla di nuovo da dire, o è morta, o è moribonda; perchè essa è lotta contro l'ignoto, e quando non ha nuove battaglie e nuove vittorie

da segnare ogni giorno, essa rimane pendente di fronte all'ignoto, che è suo nemico » (E. FERRI, *Delitti e delinquenti nella scienza e nella vita*, p. 12).

Allora i dotti per eccessivo amore di essa scienza spacciano come dommi scientifici le ipotesi proprie, che molto spesso hanno fra le altre, anche la virtù di essere prive di senso comune. Partono da un falso principio; perchè, dato anche che la scienza non facesse più altre scoperte d'ora innanzi, non per questo cesserebbe di essere vera, *se è scienza*; e con ciò non si mostrerebbe né moribonda, né morta, perchè la verità non può morire. E quindi è necessario, è logico che movendo da principi falsi arrivino anche a erronee conseguenze.

Con questo non intendiamo di dire che tutti gli scienziati facciano così, e che quindi oggi non vi sia più nessuno scienziato in senso vero. Dio ce ne guardi! Intendiamo solo di dire che molti di coloro che si dicono, o si chiamano dotti, che fanno pompa di una falsa scienza, sono usurpatori del nome di scienziati. E contro questi e contro la loro pretenziosa scienza, crediamo sia rivolta la famosa frase del Brunetière. Egli non volle dunque condannare tutta la scienza e la scienza vera, ma condannò quella, che, oltre alla vana pretesione di escludere per sempre dalle menti umane ogni ignoto ed ogni inaccessibile (che è quanto dire ogni motivo di fede), ha pure l'ingenua e davvero poco *positiva* ignoranza di quella tanta e più intima parte dell'esser nostro, da cui rigermogliera sempre eterna, pur fra le ansie del dubbio e della stessa negazione scostica, l'interrogazione ostinata dell'arcano del mondo.

Poichè le questioni ch'essa solleva, non sono state, non saranno mai, questioni da potersi risolvere, o anche eliminare, per opera della scienza positiva. Il Brunetière, insomma, volle dire che le scienze fisiche e matematiche, non avevano creato una morale scientifica, o meglio non ne avevano indicato il sicuro fondamento e non potevano indicarlo; che la morale doveva trovare una base fuori della scienza positiva; che questa base l'aveva di già in un codice religioso; che ci sono necessità dello spirito, alle quali la scienza sola non ha ancora risposto, non risponde, non risponderà mai!

Dopo aver ricordato le parole presuntuose di Andrea Lefèvre nella sua *Religion*, con cui deride la *bancarotta della fede*, il Brunetière notava come « nessuna scienza fosse riuscita a creare una morale » e però domandava: « Parleremo noi a nostra volta della bancarotta della scienza? Se non son bancarotte totali, sono almeno fallimenti parziali: se la scienza ormai da cento anni ha preteso di sostituire la religione, ha perduto la partita ». (*Revue des deux mondes*, 1 Gennaio 1895. — *Après une visite au Vatican*).

Ecco il pensiero che il Brunetière sintetizzò nella frase famosa: *La bancarotta della scienza*. In questo è vera la frase? È vero che la scienza sola non può dare questo fondamento solido alla morale? È vero che vi sono necessità dello spirito a cui la scienza è assolutamente impotente di rispondere? In una parola, è vero che la sola scienza senza la fede, senza la religione, non fa nulla o fa molto poco per il genere umano? Nei capitoli susseguenti noi risponderemo, meglio che sia possibile, a tutte queste interrogazioni e vedremo e dimostreremo che, nel senso dato da noi, la

frase del Brunetière, non solo non è falsa, ma contiene una grande verità e si merita la fama avuta, racchiudendo in se stessa tutto un ordine di idee e di fatti, dei quali noi stessi siamo testimoni.

CAPITOLO III.

Scienza vecchia e scienza nuova.

Cominciamo la dimostrazione della nostra tesi, che cioè la scienza senza la religione non solo non arreca bene, ma apporta male all'uman genere: indi faremo la storia della scienza, dalle sue origini fino ai nostri giorni; in altri termini, vedremo come la scienza sia uscita dal tempio e come abbia a poco a poco per volta amato di scuotere da sé questo vincolo di religiosità, e così sia venuta ad esser *laica*, cioè lontana da Dio e priva di fede, anzi in contrasto colla fede.

Che la scienza sempre nascesse nel tempio e indi uscisse nel mondo lo confessa il medesimo Cousin; ed è vero, perchè essa, ne' suoi primordi ebbe sempre del sacerdotale, siccome scorgesi fra gli Orientali, fra gli Etruschi, fra gli Italo-greci, e ne' primi tempi del Cristianesimo, e nel Medio Evo.

La storia della filosofia ci fornisce chiari argomenti che la scienza italo-greca ebbe molte attinenze con le tradizioni religiose dell'Oriente; ed anzi Erodoto ci narra che le orge orfiche e bacchiche e la dottrina della metempsicosi derivarono dall'Egitto. Così pure i poemi di Omero ricordano spesso con meraviglia le scienze e le arti degli Egizi, dei Sidoni, dei Fenici e d'altri popoli antichi. Inoltre colonie orientali popola-

vano la Grecia; insegnavano, anche a detta del Ritter, l'arte di scrivere, di computare, la geometria e l'astronomia; quindi è supponibile che insegnassero eziandio qualche cosa della loro sapienza teologica e filosofica. Le istituzioni pitagoriche, come ha dimostrato il Centofanti, vennero informate di tradizioni orientali; la lingua degli Etruschi pare ch'oggi che fosse un dialetto semitico; Platone, segnatamente nel Timeo, allude spesso agli Egizi, e Democrito stesso racconta i suoi lunghi viaggi in Oriente. Per queste ragioni i savi greci parlano sempre con riverenza dei misteri orfici, e Cicerone va in traccia dell'antico, perché, dice egli, tutto ciò che è antico ha più del divino.

Si aggiunge la storia delle arti, le quali provano, secondo il celebre Dumont, che l'influenza orientale, tuttoché non continua, né preponderante, operò a lungo nei popoli greci. Per esempio, noi troviamo Micene abbondante di metalli preziosi e d'altre materie prime, che la Grecia non poteva fornire, perché non si trovavano ne' suoi terreni. Vi ha degli anelli, delle pietre incise e de' fermagli d'oro, che rivelano un'arte diversa dalla micenea; mentre i soggetti scolpiti son quelli che vediamo ne' paesi asiatici, e che dell'Asia risentirono l'efficacia. Tali sono il leone, l'uomo che lotta col leone, due uomini sopra un carro, uno de' quali caccia coll'arco; il sole, la luna, un grande albero, ovvero teste di vacche con altri simboli. Il medesimo si dica della sfinge e del grifo, tipi soliti delle più antiche civiltà orientali; degli animali passanti, della donna con le mani sul petto, dell'affrontamento di animali simili, dell'uovo di struzzo con disegni, dei fram-

menti di porcellana egizia, che indicano le relazioni fra le antichità di Micene e le più vetuste civiltà della Babilonia e della Caldea. Lo stesso dicasi dei vasi, dei frammenti di vasi, e di altri oggetti trovati fuori delle tombe, che appartengono a tipi vari, a età diverse e a tutti gli stili, da quello di Taliso, di Spata e di Santorino, allo stile primitivo di Corinto.

Adunque le origini della scienza, a confessione di tutti, furono sacerdotali; ma se così è, come potrà la scienza perdere in progresso di tempo quella sua indole religiosa? Come potrà ella contraddire alla natura, che tien sempre qualche cosa della sua origine; o allontanarsi dalla sorgente, mentre tutte le istituzioni non possono tornare a salute, se non si riconducono a' loro principi? Va bene che il tempo distingue nel corso della civiltà ciò che da prima era confuso; ma non può annullare mai le relazioni fra le parti distinte della unità primitiva.

La scienza, tuttavia, uscita dalla religione e per qualche tempo congiunta insieme, prima si distinse da quella e poi si separò; sdegnando la superbia umana il vincolo religioso, e pretendendo la ragione di potere andare avanti senza fede. Pure, nemmeno questo bastava alla mania della discordia, che invase le menti; e non rimanendo più autorità da vilipendere, nè dogma religioso da spregiare, la scienza, ormai precipitata nel fatale andare, se la prese con se medesima, non volle riconoscere più come parti del suo corpo quelle cognizioni, le quali in vario modo si connessero colla religione, e allontanata, anzi recisa, la Filosofia, unicamente compiacquesi della Matematica e della Fisica, da cui pretese poi far derivare tutte le altre scienze.

Vi sono due specie di discipline: le speculative, che potrebbero ridursi ad una sola, chiamata da Aristotele col nome di filosofia prima, o filosofia delle idee; e le positive, specificate dai Francesi per *scienze*, o meglio, per filosofia della Natura.

Nessuno nega che la scienza dei fatti, come chiamasi per distinguerla dalla scienza dei principi o delle idee, abbia giganteggiato nei tempi moderni; e la raffinatissima cultura del suo strumento razionale, la Matematica, tanto siasi perfezionata, che le pazienti investigazioni di Filolao, di Archimede, di Euclide, di Tolomeo non appaiano più che come un ceppo, su cui levisi un grande albero feracissimo, da toccare co' suoi rami le stelle e intrecciarsi per l'universo.

Ora è certo che le discipline naturali di tanto s'ingrandirono appresso i moderni, di quanto, ad arbitrar di molti, le ideali hanno fatto mostra di pargolleggiare; verificandosi l'opposto appunto di ciò che interviene presso i contemplativi delle scuole.

Bisogna però considerare che, se la filosofia delle idee scompagnata dalla filosofia dei fatti è scienza tronca, magra e difettosa, quale arbutuo sugoso, ma sfrondato, corpo vivace ma monco, polla manante ma sottile, perché manchevole della compiuta realtà, in cui sussistono concreti gli astratti principi; la seconda scienza, separata dalla prima, perde l'essere pur di scienza, quasi pianta che non ha radice, o corpo che non ha spirito, o polla che non ha vena.

Infatti, le molteplici cognizioni disparatissime e disgregate, congiunte tutt'al più in gruppi fra loro divisi, son proprio la scienza? No, e gli stessi

fattori delle nuove discipline pensano alla necessità, che pure li punge, di rannodaria una volta in qualche modo, collegandole in armonia. Ma non è armonia fuori dell'unità, come non è unità fuori dell'ordine, ove riposa la scienza. Di qui il tentare con tutti i nervi sintesi ed enciclopedie, che spuntano tutti i giorni, ma che finora non giunsero a verum costrutto scienziale. Uno dei ingredienti rinsaviti, lo Stoffels, nella sua *Introduzione alla Teologia della Storia*, pag. 89, confessa che le sintesi riuscirono a collezioni, le enciclopedie a dizionari, e che le une e le altre, invece di togliere le discrepanze del molteplice, non fecero altro che numerarle.

Or bisognerebbe che le due filosofie sorelle non fossero separate: cioè nella divisione è morte, e nell'unione vita ed armonia. Il mondo scientifico è grande abbastanza, perché possano abitarvi comodamente tutte e due; esse, quali mezzi per arrivare al possesso della verità, sono ugualmente buone; sono cose, direbbe il Manzoni, come le gambe, che due vanno meglio di una sola.

Il disprezzo dello studio naturale e la stampateria dei filosofi ingenerò fastidio della Scolastica; e l'insensata cura de' mortali, noterebbe Dante, oggi fa vedere quanto siano difettivi illeggiami quei che fanno sì basso batter l'ali (*Parad.*, C. XI). Quindi, perché l'edificio scientifico torreggiasse, bisognava che all'edificio suo presiedessero accoppiate, e l'una soggetta all'altra, la naturale teoria dei principi e la soprannaturale dei dommi, la umana filosofia dei fatti e la sovrumana dei misteri, la conoscenza delle mortali istituzioni e delle eterne, la natura e la grazia, l'evidenza e la fede. Ma questo non si volle, parte per igno-

ranza e parte per errore; si aggiunsero le passioni a rinfocolare lo spirito di discordia. e anche qui, come in altre cose, si ruppe l'armonia.

La lotta del vero col falso, del bene col male, dello spirito con la materia e della superbia coll' autorità è antica quanto il mondo; tutti la sperimentiamo in noi medesimi; e di essa fa prova la storia, specialmente quella scritta tanto bene da S. Agostino nella *Città di Dio* e dal Bossuet nel suo mirabile *Discorso*. Non foss'altro, il panteismo indiano, il dualismo persiano, cinese ed egizio, che si compiono e stanno in contrapposizione del monoteismo ebraico; Pitagora e Gorgia, Protagora e Talete, Socrate e Aristippo, Carneade e Sesto Empirico, Giurone e Lucrezio Caro; la Filosofia giudaico-ellenica, la neoplatonica, la patristica e la scolastica lo dimostrano chiaramente. Tuttavia in nessun'epoca, come in quella che cominciò dalla riforma e seguita fino a noi, una tal guerra si scorge ben dichiarata, e ridotta a formula di scienza. Però, a quel modo che ogni anno noi aggiungiamo qualche cosa a quanto già sapevamo, ma a volte dimentichiamo anche il saputo, così le generazioni future conservano ed accrescono il tesoro delle cognizioni, che appresero dalle passate, pur troppo talora coprendo di novella veste i vecchi errori e spingendoli alle ultime conseguenze.

Ma il progredire non vuol dire distruggere, o migliorare; andare avanti, non pigliare una falsa strada; camminare, ed anche correre, se vogliamo, non precipitare a scavezacollo: le carrozze della via ferrata si muovono per l'impulso della macchina, non per causa delle verghe, ma guai se deviano dalle rotaie. Tuttavolta, la ra-

gione debole e limitata è difficile che si mantenga sulla retta linea e non pieghi a destra, o a sinistra: quindi o nega la tradizione del vecchio, o nega i miglioramenti del nuovo, dimenticando che insegnamento non si dà senza lume naturale, e che se noi parliamo, scriviamo, sappiamo qualche cosa, lo imparammo in gran parte da chi fu prima di noi.

Il medio evo, specialmente negli ultimi anni, era tutto distinzioni e contrasti, nell'ordinamento politico, materiale e morale; tradizioni pagane e cristiane, la spiritualità della fede e l'arabe voluttà; la vendetta o sul petto la croce; i torvi castelli e le migliaia di spedali e di ricoveri ad ogni miseria; le dispute divise in questioni, le questioni in centinaia di obiezioni e risposte, i sillogismi contro i sillogismi. E come ad ogni passo si trovava un confine, e ad ogni confine una gabella, così ad ogni moto libero si contrapponeva uno statuto, ad ogni nuova invenzione, l'autorità. C'era molto da migliorare nel medio evo, e chi noi vede?

Pure in quel conflitto si formavano le grandi nazioni di Europa; i contrasti svegliavano le forze di un'età giovanile; si dava impulso a nuovi ritrovati; si scopriva la via di un altro mondo, e le parti diverse e pugnantì sentivano la necessità dell'armonia, perchè v'era un qualcosa di conservato e di venerato; i principi della verità li ammettevano tutti, e la fede religiosa era comune. Tuttavia, si sentiva da ogni parte come un bisogno, un inquietezza di novità, un desiderio di riforma, una scontentezza del passato, una brama di mutazione. Ma, al solito, la mutazione si può fare in bene ed in male; e così noi la vediamo

diversa nel Concilio di Trento e nei libri di Lutero, nei nuovi Saggi del Leibnitz e nelle Meditazioni di Cartesio, nella Cena delle Ceneri di Giordano Bruno, e nel Saggiatore del Galilei.

La scolastica, in mezzo agli immensi vantaggi recati al pensiero umano (non avesse anche dato altro che S. Tommaso), pure, degenerando, aveva il gran difetto, già visto da Ruggero Bacono, di dare poca o niuna importanza all'osservazione della natura; quindi, non volendosi più giurare sulla parola del maestro, ma bramando ciascuno osservare da sé, e d'altra parte non avendo strumenti adatti all'esperimento, e tuttavia indagando e provando, si andava tentoni verso lo scoraggiamento e lo scetticismo. La venuta in Italia dei filosofi greci, come il Bessarione, Gemmadio e Teodoro, fece ritornare agli antichi sistemi paganescenti; come i costumi, ammollendosi, impedirono quella riforma salutare, che pure sarebbe stata desiderabile. Tuttavia la ragione, a fatica emancipata dalla scolastica, mal poteva adattarsi al poco sapere greco: volle far di suo, e qualunque Marsilio Ficino, Pico della Mirandola e Teofrasto Paracalso fossero caldi propugnatori del Platonismo, come altri parteggiava per l'Aristotelismo, per esempio Melantone; così Gregorio Cardano, Bernardino Telesio, e Giordano Bruno, prima del Galileo, in Italia, come Francesco Bacono in Inghilterra, proposero un nuovo metodo di studio, promossero accademie di Fisica, e lasciati da parte i discordanti maestri, richiamarono gli uomini all'esame della natura, che non muta mai. Ma poiché in Fisica non si conosce autorità, e tutto va avanti coll'osservazione, credè taluno

che lo stesso potesse farsi in ogni altra scienza, non esclusa la religione.

Ed ecco avanzarsi su di un terreno già preparato il Frate di Vittenberga, piccato per meschine gare con i Superiori e preso alla concupiscenza della carne, il quale distrugge tutto: nega Papi, Vescovi, Concilii, Tradizioni, e propone la Bibbia sola per regola di fede, non accorgendosi, o meglio facendo le viste di non s'accorgere, come ben nota il protestante Wisland (*Opere varie*, t. I, pag. 186): « che un libro, per quanto divino sia, allora solamente è da reputarsi siccome giudice infallibile in materia di Fede, quando si assomigli ai principi della scienza geometrica. Ora la Bibbia non è un tal libro ». Che ne avvenne? Quello che doveva avvenire: ciascuno interpretò la Santa Scrittura a modo suo; nacquero, come lamentava Lutero stesso, « sette e fazioni, predicanti, senza alcun discernimento, senza precauzione, nè prudenza, a plebe insensata e furibonda, e dal Vangelo uscirono menzogne diaboliche: per la qual cosa da Lutero sorge un Munster e molti simili fontanatori di turbolenze, gli Anabattisti, i Sacramentari e tanti altri falsi fratelli » (LUTERO, *Opere*. Ediz. di Vittenberga, 1573, p. V, pagg. 5, 6, 75). Questo accadde subito: in seguito poi « tutte le specie di bestemmie e di errori furono escogitate, come apparisce dall'esame di Ruggero North (protestante): quindi ogni sorta di mostruosi misfatti. A Dover' una donna recise il capo ad un suo bambino, adducendo di averne avuto, come Abramo, un particolare comando da Dio. Un'altra donna fu giustiziata a York per aver crocifissa la propria madre! Questi fra gli errori della riforma non sono che un nero sag-

gio. (COBBET, *Lett. sulla riforma protestante*, lett. 12^a, § 366).

Infine quel libro divino non inteso, cincischiato, male interpretato, e quindi diventato assurdo, si dispreggiò, si negò, si stracciò pagina per pagina; ed ebbe così perfetto compimento la profezia, che sulla riforma protestante aveva fatta il prof. Francesco Turrentino, ministro e professore di Teologia in Ginevra (Lett. a Giov. Hen Heidegger, 1665): « La Sacra Scrittura si ridurrà in un bel niente e verrà la ragione dell' uomo in sua vece; questa salirà sul trono, questa diventerà la guida benevola, questa sarà l' unica norma della nostra Fede ».

Quel che fece Lutero in Religione, lo fece Renato Descartes, o Cartesio, in Filosofia (a. 1596-1650). Com' egli dice nei discorsi sul metodo, fu nutrito alle lettere dalla puerizia; e poichè gli si dette a credere che avrebbe conseguito per esse la cognizione chiara e sicura di tutto ciò che è utile alla vita, desiderò al sommo d' impararle, e le imparò in un Collegio, che si reputava fra le più celebri scuole d' Europa, senza rimanere addietro ai condiscipoli, ed anzi leggendo i migliori libri. Però, alla fine, quando fu ricevuto fra i dotti, si trovò accalappiato in tanti dubbi ed errori, da non ricavarne altro profitto dagli studi, che quello di avere scoperto sempre meglio la sua ignoranza.

Allora non si volle fidar più di nessuno, neanche delle proprie naturali facoltà, e pretese ricostruire tutto il sapere, dubitando di Storia, di Filosofia, di Matematica, di ogni cosa, fuorchè del pensiero; ma non accorgendosi che, se le facoltà umane eran fallaci, tutto il processo che nasceva dall' opera di esse non poteva condurre altro che all' errore, e che non s' intendeva proprio come

colui, che dubitava se quattro e quattro facesse otto, potesse poi credere alla coscienza, che ci attesta come noi esistiamo. - Quando in un panierino, diceva Cartesio, ci sono delle frutta guaste, che non si distinguono dalle sane, che si fa? si vuota il panierino, si scelgono le buone, si gettano via le bacate, e quelle poi si raccomandano al luogo di prima. - Ma voi, gli fu risposto, gettate via le buone e le bacate, bruciate il panierino, e poi pretendereste rimetterci le frutta che a voi piace; è tardi, caro mio, non c' è più niente, e vano riuscirebbe il vostro tentativo. Convien notare, per altro, che, mentre Cartesio colla sua scienza metteva in dubbio tutte le verità, pure lasciava intatta la religione, anzi la praticava con rispetto e con amore; e mentre indagava se dovesse esservi Dio, Legge, Cristianesimo, si recava in pellegrinaggio alla Madonna di Loreto, distinguendo, come più tardi fece il Kant, l' uomo dal credente, e lo scienziato dal galantuomo.

E qui non posso a meno di riferire la giudiziosa osservazione dell' Herman Lotze: « Noi non possiamo togliere in pace che la scienza ci presenti come assolutamente impossibile quello che la fede ci mostra come necessario. Si può ritenere come impossibile una dimostrazione scientifica dell' immortalità, e tuttavia crederci; ma confessare di essere scientificamente convinti che l' immortalità sia impossibile, e nel medesimo tempo desiderare che ci si creda, è uno scherzo proprio fuor di luogo. A chi, ci servirebbe la scienza, se questa giungesse soltanto al fine di mostrarci che le principali osservazioni del nostro spirito restano in noi separate, senza alcuna relazione, senza unità, e in perfetta contraddizione

fra loro? » (*Princ. génér. de Psychol. physiolog.*, trad. de l'allemand par A. PESTON. Paris, 1876, pag. 29).

Giovanni Locke, nato a Wrington il 1632 e morto nel 1704, medico valente e uomo piacevole, si oppose all'individualismo cartesiano, e andò per altra via a quel sensismo materialistico, a cui arrivò subito l'Hobbes, contemporaneo di Cartesio. Anche il sensismo certamente era inchiuso nel sistema cartesiano, giacchè ammettendo il senso intimo qual base d'ogni cognizione, ne veniva per conseguenza che tutte le idee si dovessero ridurre in ultimo ad altrettante sensazioni. Peggio fece in Francia l'abate Condillac, che di abate non ebbe altro che il nome, quando già la tempesta rivoluzionaria mugghiava forte, e fu ben per lui, che, morto nel 1780, non giunse a vedere le conseguenze de' suoi principii.

Al sensismo del Locke, del Condillac e degli Enciclopedisti francesi, che informò pure tutte le opere dei nostri filosofi e giureconsulti del secolo decimottavo, s'opposero, mostrando invano che l'italico valore non era ancor morto, il Vico, lo Stellini, il Miceli, il Falleni, il Pini ed il Gerdil. Solamente il danno che questo sistema recò alla patria nostra, già per molti anni antichi e recenti immiserita, basterebbe a farlo pigliare in uggia: chè le conseguenze tremende della sua gaezza e srenevole sdolcinatura, con cui si presentava da principio, si videro quando non era più tempo.

Si oppose pure la scuola tedesca, dal Kant fino all'Hegel, rappresentata in Italia da Augusto Vera e Bertrando Spaventa, identificando il pensiero coll'ente necessario, ponendo germe unico della realtà l'idea; mentre l'Oken e il Feuerbach

si buttarono al panteismo materiale, ponendo cioè l'assoluto nella materia. Opposti errori, nascenti necessariamente dal confondere, o dall'identificare i termini delle relazioni, sulle quali posa ogni armonia fisica e morale.

Si nega l'intelletto e si cade nel sensismo; ma poichè la verità ha in sé qualcosa d'immutabile e di eterno, e d'altra parte lo scetticismo, rovina dell'uomo e della società, si aborre quasi per istinto, i dotti, volendo pur dare una base alla scienza e alla coscienza, o ricorrono all'istituzione di Dio, o confondono il contingente col necessario. Il Malebranche, il Guelinx, il Gioberti succedono ai sensisti; cosa che parrebbe impossibile, ma pure è naturale, per la ragione detta sopra, che la mente umana difficilmente suol tenere la via di mezzo, e da una parte o dall'altra, declina negli eccessi opposti.

Il Locke e il Condillac dissero che dal senso l'anima trae non le conoscenze solo, ma la ragione che di quelle giudica e la volontà che talora ne rifugge; pure sorbavano, quantunque in opposizione al sistema loro, alcune verità superiori al senso e conformi alla fede, come l'esistenza di Dio, l'immortalità dell'anima ed altre. Ma l'errore è logico, se condizioni e circostanze particolari non si oppongono al suo sviluppo; quindi l'Hume, ne' suoi *Saggi*, nega il concetto di causa e ciò che supera il sentimento; il Berkeley distrugge nella sua fantasia gli stessi corpi; l'Holbach getta a terra ogni cosa; affermata soltanto la materia; il Cabanis dice che il pensiero è come una secrezione del cervello; e intanto scoppia in Francia la tempesta e viene il terrore; si affogano nel sangue i nuovi martiri del vero, s'in-

genera lo scompiglio d'ogni ordine e d'ogni legge, e gli uomini cadono, ma i principi risorgono; le rocche della Bastiglia si appianano al suolo, ma la fede in Dio e le leggi della morale non possono rovinare.

Dunque sensismo, rivoluzione, dispotismo, contro il quale stettero il romanticismo, la giovane Italia, l'insurrezione, specialmente fra noi, dove, sotto il pretesto di avere l'unità, si diede addosso al Papa come *re temporale*, (almeno a chiacchiere!) e, per iscreditarlo, s'invocò di Francia, come sempre, una filosofia che distruggesse la religione.



CAPITOLO IV.

Un po' di Storia.

Già, in mezzo a tanti guai, l'età moderna aveva fatto come il Medio Evo, aveva lasciate le dispute metafisiche, le gare delle scuole, e si era unicamente rivolta allo studio della Natura. Augusto Comte, francese, il quale fondava il positivismo nella prima metà dello scorso secolo, distinti *a priori* gli oggetti delle nostre ricerche in fatti e leggi da una parte, e in cause e sostanze dall'altra, dice, come il Locke e gli altri suoi predecessori, che i fatti e le leggi solamente formano oggetto di osservazione; che delle altre cose, come notò l'Hume, tutto è mistero, tenebra, ignoranza (Comte, *Cours de philosophie positive*, Loc. 45 et suiv.).

Quindi la causa e la sostanza, se pure esistono, trovansi in una regione incomprendibile, a cui la mente umana non potrà accostarsi; e però

lo scienziato deve lasciar da parte il loro studio, e, fuggita l'astrazione, occuparsi tutto nello investigare il fatto positivo.

Così pure inculcava di fare l'inglese Stuart-Mill, tirando più all'utile che all'onesto, non negando l'ordine, superiore alle cose materiali, ma dicendo che era troppo lontano dalle nostre menti e troppo superiore alle ricerche umane.

Tuttavia, i suoi segrazi non gradirono punto quella professione d'ignoranza, che faceva il loro maestro; non ammisero la pretesa regione dell'incomprendibile, e negarono tutto, come appunto operò il Taine, riducendo ogni conoscenza ai fatti e alle loro leggi. È vero che i fatti possono essere di due specie, spirituali e materiali; ma come per i principi del Taine è fatto provato soltanto quello che si può concepire coi sensi; quindi in Olanda e in Germania il positivismo si trasforma per mezzo del Moleschott e del Etchner in puro materialismo; il Gruppe, lo Schopenhauer, insieme con molti altri, tirano le ultime conseguenze dai periti principi, irrondono ogni sentimento gentile, ogni pensiero delicato, ogni cosa sacra, e specialmente il Büchner non disdegna apparire più cinico di quello fosse Diogene, o Timone ateniese.

A queste dottrine diedero un buon ripulzo gli studiosi delle scienze naturali, insieme con quelli, i quali vollero applicare i principi e spingerli all'estremo, con gravissimo danno e dell'uomo e della società. Il Comte, dopo aver trovato, come egli crede, la legge dei tre stati, cioè teologico, metafisico e positivo, afferma che quest'ultimo solamente è il vero sistema scientifico e naturale; che le nostre cognizioni si restringono ai fatti esterni o che ormai si debbono abbandonare alle menti deboli

non solo le mitologiche narrazioni dei popoli primitivi, ma ben anche la Teologia e la Metafisica d'ogni specie.

Non importa far notare a chi è pratico della Storia come questa arbitraria distinzione dei *tre stati* non si appoggi a verun argomento che garbo abbia; ma concedendola pure e ammettendola come vera, ne segue forse che il *terzo stato* sia propriamente lo stato dell'immobilità, lo stato ultimo, il fine prestabilito, oltre il quale il genere umano non possa più dare un passo? O non è forse il cammino della ragione un progredire e un retrocedere, uno scansare il vecchio e un riprenderlo per nuovo? un correre senza briglie e un continuo rivolgersi ai principi? un migliorare quello che avanti si credeva come perfettissimo e incapace di perfezione? Chi ci dice a noi che, arrivati a quest'ultimo termine che si chiama positivo, non vi sia una tendenza dello spirito umano a rivolgersi verso gli stati anteriori, pur sempre migliorando e crescendo in perfezione? - La dottrina del Comte non è altro che una reminiscenza, o, se dir si vuole, una sgraziata copiatura della teoria stabilita dal Vico sulle tre età: l'età divina o teocratica, l'età eroica, e l'età storica. Ma il Vico ammette un succedere alternativo delle tre età, e questo succedersi spiega con la sua famosa legge dei *ricorsi*. Ora che di questi *ricorsi* del Vico debbasi tener conto, lo dimostra l'autore stesso dei *tre stati*, il medesimo Augusto Comte, perchè sopra la sua prima filosofia, tutta positiva e materiale, ne ha elevata una seconda, che è tutta metafisica e religiosa. Egli poi divide le scienze secondo il grado di maggiore o minore comprensiva; va dalla Mate-

matica alla Astronomia, alla Fisica, alla Chimica, alla Biologia, e finalmente a quella, che egli chiama, con un vocabolo inventato di sana pianta, *Sociologia*, o Fisica sociale, la quale spiega l'azione e la reazione degli organismi viventi in società. Il Comte non parla della *evoluzione* degli esseri dal semplice al più complesso, ma la suppone, dicendo essere la Sociologia la scienza ultima, che si appoggia su tutte le altre, e facendo con questo intendere, come ben nota il professore Valdarmini (*Filosofia Morale e Sociale, Studi Critici*. Firenze, 1882, pag. 65), che alla successione logica di queste scienze debba aver corrisposto la successione reale e storica nella formazione e nel graduato svolgimento del soggetto loro.

Già il Lamarck nelle *Ricerche sull'organizzazione dei corpi viventi* aveva detto che la natura tende alla complicazione delle forme organiche, che da prima crea alcuni tipi semplicissimi, e forse un solo; ma siccome nelle circostanze favorevoli il bisogno produce gli organi, e l'abitudine gli sviluppa, così, a poco per volta, vengono formandosi, per via di trasformazioni successive, le diverse specie. E già Eraclito, ventiquattro secoli prima di lui, aveva posto i germi della evoluzione mondiale, dicendo che tutto scorre e nulla sta, cioè tutto si trasforma per legge sua propria.

Quanto all'origine degli esseri viventi ed alle specie animali, è noto che la scuola Jonica aveva ammesso la generazione spontanea (dimostrata poi non vera anche dall'insigne naturalista Francesco Redi, e oggi da tutti negata), insegnando che l'uomo fosse derivato per successive trasformazioni da alcune specie di animali inferiori, e segnatamente di pesci, secondo Anassimandro; la

quale ultima teoria ha preteso di rimetter in onore lo Zimmerman, facendo l'albero genealogico coi pesci atavi.

Ai tempi nostri, la teoria di Lamarck fu ripresa e perfezionata dall'inglese Carlo Darwin nel suo famoso libro intorno all'*Origine delle specie*. « Io penso, egli dice, che tutto il regno animale sia disceso da quattro, o, al più, da cinque tipi primitivi, e il regno vegetale da un numero eguale, o minore. L'analogia mi condurrebbe anche più lungi, vo' dire alla credenza che tutti gli animali e tutte le piante siano venute da un solo prototipo. Ma l'analogia può essere una guida fallace » (*Origine della specie*, pag. 669). Per quest'analogia fallace fu presa per domma scientifico dai seguaci del Darwin; egli stesso, dieci anni dopo, in una seconda opera, convenne che i suoi scolari avevano ragione, e con ardite ipotesi, le quali toccano il sommo della stravaganza, e, meglio, rasentano i confini della follia, stabilì che noi discendiamo da una scimmia molto somigliante all'uomo, ma ormai scomparsa dalla faccia del globo.

Come poi dalle unità si formino le specie, e da queste i generi, il Darwin lo spiega con una sola legge: la lotta per la vita, mercò cui tutti gli esseri, procurandosi i mezzi dell'esistenza, vengono trascinati a combattere fra di loro; quelli che son forniti di alcun vantaggio naturale, e si trovano in condizioni favorevoli e in circostanze propizie, sopravvivono e si propagano; gli altri son distrutti e scompaiono, o si trasformano, cambiando anche le abitudini istintive, che contribuiscono, non meno delle forze, al mantenimento della specie. Il mondo, insomma, è un

gran campo di battaglia, e le scienze naturali sono il racconto dello sterminio dei deboli per opera dei più forti.

Finchè tali dottrine rimanevano nell'astrazione, e non erano anche uscite dallo studio della Fisica, un gran male non proveniva alla pratica dei costumi; ma quando si giunse a stabilire che la Morale, la Pedagogia, la Politica, la Storia e perfino la Giurisprudenza si dovevano fondare unicamente sulla *evoluzione*; quando da molti barbassori, cupidi di rinomanza, questo stransissimo insegnamento fu bandito, e da mollissimi scolari, vaghi di novità e intolleranti di freno, fu creduto, ci avviammo verso il decadimento, in maniera tale, che se la Provvidenza non ci mette rimedio, torneremo, e fra non molto, a una barbarie tanto più spaventevole, quanto più sono potenti i mezzi dell'età nostra, messi a servizio delle più brutali e selvagge inclinazioni.

La parte del tirare le conseguenze dai pessimi principi l'assunse, con vari altri, il magno dottore del positivismo, Erberto Spencer, riputato il più gran filosofo d'Inghilterra, il quale nelle *Basi di una morale evoluzionista* e nella *Introduzione allo studio della Sociologia*, ammise addirittura il fatalismo; volle quasi identificare la Biologia colla Fisiologia, e scambiò i fenomeni, le cause e le leggi della vita organica e animale co' fatti, le cause, le leggi della vita umana, sociale, intellettuale e morale.

Il Comte aveva detto « che la nozione del diritto, fondata costantemente nell'individuo, doveva scomparire dal dominio della Politica, come la nozione di causa doveva scomparire dal dominio della Filosofia; che il positivismo non ammetteva

doveri degli individui, ma doveri di tutti e verso tutti, e che ogni diritto umano era tanto assurdo quanto era *immorale*; il Littré aggiunge « che come il cervello trasforma i dati dei sensi esterni in idee, così trasforma le sensazioni interne in principi di morale » (V. la *Revue positive*, gennaio 1870); il Büchner e il Moleschott insegnano (*Forza e Materia - La Circ. della vita*) che l'uomo e il bruto, il bene e il male non differivano fra di loro.

L. Jaeger, nel suo *Manuale di Zoologia*, classificò le società umane fra gli esseri viventi, e lo Spencer descrisse gli organi e le funzioni del corpo sociale, come avrebbe descritto gli organi e le funzioni del corpo umano; parlò di nutrizione, di nervi, di cervello e di cuore; ridusse la società ad un'officina meccanica, in cui tutti i membri lavorano per vivere, e vivono per mangiare.

A questo punto è chiaro che non c'era più né Dio, né anima, né vita futura, né principio morale di sorta alcuna; ma non bastò: venne il Lombroso a far l'apologia del *delinquente nato*, il Ferri a insegnare la pena di morte, per lo stesso diritto che ha l'uomo di levarsi un dente guasto.

Pure la giustizia si voleva ancora, e i catodatrici spiegavano il modo di ottenerla in termini vaghi e senza costrutto; ma le plebi, che qualche cosa di tanto infernale baccano avevano inteso, frementi come bestie feroci, andavano chiedendo *panem et circenses*.

Nella lotta per la vita i deboli rimangono oppressi, e debbono rimanere, secondo le regole Spenceriane; ma i deboli e gli oppressi non la intendono, com'è naturale. Qual rimedio allora al disordine sociale? - La rivoluzione; - ed ecco gli imitatori del Proudhon, il quale nel suo famoso volume: *De la justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, dopo aver detto che né la Metafisica, né la Teologia, né i codici delle nazioni avevano anche fatta la giustizia, sosteneva il diritto di ribellione e gridava, presso a poco, alle turbe fameliche: « Io la farò la giustizia, e mostrerò come si eseguisca; io libererò il mondo dagli oppressori e dagli iniqui; sbandirò l'ignoranza e la superstizione; tutti saranno sudditi, e tutti re ».

Qual fine sarà per avere una lotta ingaggiata con tanto ardore a niuno è dato prevederlo. Dio salvi l'Italia e il mondo dalla catastrofe che si prepara!

Mancano i fermi principi, da cui nasce la forte tempra degli animi, la grandezza dei popoli, la gloria delle nazioni, doveva naturalmente nascere e dilatarsi quel triste e desolante scetticismo, che fiacca gli spiriti, tarpa le ali all'ingegno, fa guardare con indifferenza alla virtù, opprime il cuore di sgomento, e toglie ogni impulso al generoso sentire e al magnanimo operare. Non si tratta qui dello scetticismo speculativo, che nega tutto, e vuol provare scientificamente che non può darsi verità; sebbene anche di questo abbia a noi dato l'esempio il Ferrari nella sua *Filosofia della Rivoluzione*; sì dello scetticismo, che abbatte ogni fede per ispargere i semi di un dubbio tormentoso, e che a poco a poco ottunde e rende ebbi gli esseri intelligenti. Ed ecco il

Foscolo coi *Sepolcri* e colle lettere di Jacopo Ortis; ecco il Giordani, il Goethe, l'Heine, la Sand, il Byron, il Trezza; ecco Francesco Domenico Guerrazzi; ecco il sommo e infelice Giacomo Leopardi, che semina a piene mani lo sconforto sopra tutti gli argomenti che tratta; ecco Giuseppe Giusti colla terribile sferza della satira, con *Quello che sembra riso ed è dolore!* Allora la ragione si smarrisce, il sentimento quasi ammalato si contrista, e l'animo preso da cupo dolore si conturba, consumandosi in tristezze sterili di bene, che finiscono poi in beffarde risa o in bestemmie imprecatrici.

Il male poi si accresce fuor di misura colla stampa partigiana e licenziosa del giornalismo quotidiano, colle dispute politiche, che gettano insulti a ogni piè sospinto sul capo dell'avversario, coll'eterno tormento del ridicolo, che le cose più serie mette in caricatura, coi romanzi, pitture esagerate e false della realtà, con i libri popolari di scienza, dove le teorie del materialismo sono rese accessibili all'intendimento di tutti, colla storia insegnata a rovescio, col teatro, non di rado fatto banditore di scostumatezza e d'irreligione.

Di guisa che, tutte queste cause, cooperando a un solo e medesimo scopo, snervano i caratteri e apparecchiavano una generazione senza principi, senza convincimenti, senza una fede pur che sia; onde nelle grandi lotte della vita, nei momenti della sventura, tanti infelici, sprovvisti d'ogni difesa, cercano la quiete in un delitto, maggiore d'ogni altro infortunio, nel suicidio.

Ma pur l'uomo vuol credere a qualche cosa, e, nel dubbio che tortura l'anima, o si mette

in commercio coi trapassati per mezzo dello spiritismo, o si attacca al bene, cui agognano anche i bruti; e precipitando nell'abisso del male, rivoltandosi nel brago, si compiace, ultimo segno di decadimento, e, peggio, s'insuperbisce della sua abiezione.

Ecco spiegato come possano nascere in Francia i romanzi di Vittor Hugo, del Dumas, del Balzac, del Sue, dello Zola; in Italia, l'*Inno a Satana* del Carducci e il *Lucifero* del Rapisardi e le sconcezze dello Stecchetti, le oscenità e le infamie del Verismo; ecco spiegato come alle soavi melodie del Palestrina, del Bellini, del Rossini e del Verdi si vogliono sostituire il Lecocq, l'Offenbach, l'Hervé, il Planquette ed altra gente; e come alla gola di un cantante e ai piedi di una ballerina si diano oggi trionfi, che invano avrebbero aspettato i nostri grandi scrittori.

Ma passerà, speriamo, l'estetica del brutto, l'ammirazione dell'orrido, il compiacimento dello sconcio, perchè, come scriveva Cesare Cantù, in un opuscolo: *Sulla nuove esigenze di una storia universale*, è vero il motto del Vauban-gues: « Tosto o tardi, quel che si ama son le anime » (V. Poggi, *Il pensiero filosofico ecc.*; Firenze, 1884).

CAPITOLO V.

Fisica e Metafisica.

Primo ufficio, primo dovere, direi quasi, della scienza moderna, emancipatasi e ribellatasi dalla religione, fu il disprezzo della scienza antica e specialmente della metafisica, mettendola in ridi-

colo e ritenendola come un avanzo del medio evo e della filosofia scolastica, quasi che la filosofia scolastica fosse una cosa disprezzabile e ridicola. Ma questo significa non conoscere neppure la prima pagina della storia; perchè se certi signori la conoscessero davvero, dovrebbero anche sapere che la filosofia scolastica fu come un grande sprazzo di luce, che illuminò le folte tenebre intellettuali del medio evo e specialmente dei tempi anteriori al medio evo. Or bene, anche col pericolo di passar da retrogradi e da vecchi, noi difendiamo la vecchia metafisica e dimostriamo come sieno false le accuse e immeritati gli scherni, di cui gli avversari l'hanno fatta segno.

La Filosofia della natura è antica quanto la considerazione delle cose: che questa e quella in sostanza non differiscono, ed apparisce anche prima della Fisica, chi consideri, per esempio, che la Fisica di Aristotile, anziché Fisica, è piuttosto Filosofia della natura. Solo oggi si distinguono fra di loro quelle due scienze, e noi troviamo già siffatta distinzione nella *Cosmologia* del Volf, la quale è diversa dalla Fisica, ed ha l'aria, piuttosto, di una Metafisica del mondo e della natura.

Ma nel distinguere la Fisica dalla Metafisica e nel metterle in opposizione l'una coll'altra, si dovrebbe avvertire per lo meno che la loro discrepanza non è poi tanto grande, quanto si crederebbe sulla prima.

La Fisica e la Storia Naturale diconsi scienze empiriche e perciò credesi appartenano esclusivamente all'osservazione e all'esperienza, opponendosi in tal modo alla Filosofia che tende a riconoscere la Natura per opera di pensiero.

Con quello che noi scriviamo in favore della sana Metafisica, non vogliamo sicuramente monomare i meriti del vero metodo sperimentale; eh! sopra a questo, crediamo anzi fondata la Psicologia da noi accolta; come stimiamo che per averlo abbandonato, la Riforma cartesiana cadesse nell'idealismo di una Antropologia aerea e strana. Ma se la Fisica non ha ragionamento, nè connessione di verità, non dipendenza di principi, nè armonia di leggi, allora non è più scienza; è uno zibaldone di fatti, che non ci possono mai dar certezza di se medesimi; e se nella Filosofia non v'ha altro che astrattezze cervelotiche e sillogismi senza osservazione, allora non ci sono più scoperte, o progressi di studio naturale. In conseguenza, deve dirsi che tra Fisica e Metafisica non passa opposizione ma rapporto, quel rapporto che si riscontra fra pensiero e sperimento, i quali non si distruggono ma si giovano, e studiano, sebbene in diverso modo, lo stesso soggetto, essendo ambedue pensata ricognizione della Natura.

I principi di Metafisica, scriveva il Leibnitz nei *Nuovi Saggi*; entrano nei nostri pensieri, ne formano, a così dire, l'anima e il nesso, e sono allo spirito tanto necessari, come i muscoli è i tendini al camminare, quantunque non ce ne avvediamo, imperocchè il distrigarli e il rappresentarli distintamente richieda grande attenzione, della quale non sono capaci la più parte degli uomini, poco assuefatti a meditare. Di più, tali principi fanno gran lume, e servono di base anche nella Fisica, secondo che, giusta l'esperienza, cade per mano tutti i giorni; passando, come diceva il celebre fisiologo Bernard (*Atti dell'Ac-*

cademia Francese, an. 1896), strattissima relazione tra le scienze filosofiche e le scienze sperimentali.

Oggi i principi metafisici si negano, facendo vista di non vedere che quella negazione trae seco la caduta degli assiomi morali, i quali pur si fondano sopra di loro; e che, a volerli distruggere, mentre dallo stesso Voltaire furono rispettati, si abblatterebbe eziandio la giustizia, il dovere, il diritto, la distinzione fra bene e male. Non così eredita Augusto Comte, il fondatore della nuova scuola intorno allo studio dei fatti, il quale definì, espone ed incielò il positivismo in occasione di un libro delle Stuart Mill. Esaminiamo un poco le leggi e il processo di quel sistema, sulla scorta di persone meritevoli d'ogni stima.

Il professore Claudio Bernard, nella sua *Introduction à la Médecine expérimentale*, dice: « Il carattere essenziale d'ogni fatto scientifico è di essere determinato, o almeno determinabile. Determinare un fatto è connetterlo alla sua causa immediata, e spiegarlo per mezzo di questa; connettere cioè i fenomeni naturali alle loro cause prossime, o alle loro condizioni di esistenza. Che se un fenomeno naturale si presentasse, nello sperimento, sotto un aspetto contraddittorio, da non collegarsi in modo necessario alle condizioni di esistenza determinata, la ragione dovrebbe negarlo come opposto alla scienza. Allora bisognerebbe attendere e cercare con esperienza diretta qual'è la causa dell'errore, che ha potuto introdursi nell'osservazione; e invero dovrebbe proprio esserci un errore, perché l'ammissione di un fatto senza causa, vale a dire *indeterminabile*, non è

nè più, nè meno che la negazione della scienza, la quale spiega i fatti per le loro ragioni. Quindi deve ammettersi come assioma che, in condizioni identiche, ogni fenomeno deve essere uguale, e che questo non potrà variarsi, se non sopraggiungono altre e diverse condizioni » (BERNARD, pagine 94, 95 e pas.).

E però in tutto l'ordine delle scienze fisiche e naturali deve ritenersi che null'altro ci sia fuor che i fenomeni da studiare, le condizioni materiali di loro manifestazione da conoscere, e le leggi di questa manifestazione da determinare.

La scienza sperimentale, dice pure il signor Pasteur, è essenzialmente positivista, perocchè ne' suoi concetti non fa mai intervenire la considerazione dell'essenza delle cose, dell'origine del mondo e dei destini di questo.

E tutto ciò va bene: noi siamo i primi ad applaudire la scienza positiva, se questa si trattiene entro i propri confini, se non invade il campo delle altre scienze, se non tenta di negare quello che è fuori della sua sfera. Noi siamo i primi ad accettare ogni verità naturale, ogni progresso, ogni scoperta positivamente accertata, dimostrata, riscontrata. Ma teniamo bene a mente che ogni scienza, ed anche la scienza della Natura, come osserva lo stesso Ampère, da prima si compone d'ipotesi, che, o si rigettano poi come erronee e insufficienti, o a grado a grado divengono leggi, più o meno certe, secondochè sono più o meno confermate dall'esperienza. Il concetto della nebulosa primitiva, nato da un pensiero di Descartes, adottato dal Kant e dall'Herschell, dottamente significato dal Laplace, rettificato e compiuto dal signor Faye, è magnifica, seconda ipotesi che ri-

schiarata di luce mirabile il problema della formazione dei mondi. Anzi, tutta la Fisica moderna, considerata nel suo complesso, non è altro che una vasta ipotesi, la quale si va col progresso del tempo confermando (V. E. NAVILLE, *Logica delle Ipotesi*, presso Dulhè de Saint-Projet. *Ap. Scient.*, p. 43).

Ma, al contrario, quante altre ipotesi, inventate dapprima per la spiegazione del suono, della luce, del calorico, del moto, sono ormai messe da parte fra le ciarpe vecchie? Dunque, prima di opporre alla fede della scuola antica le ipotesi inventate dalla scienza nuova, aspettiamo che queste per la trafilla delle prove e riprove siano passate dallo stato di dubbio a quello di verità.

Il celebre Purgotti diceva di aver visto mutare la chimica tre volte, e il P. Newman lamentava come « il cattolico sia costretto a perseguire ciò che fra poco sarà forse un fantasma, e ad inventare, attese certe obiezioni speciali, una confutazione, che prima di esser finita, forse diventerà inutile, per l'apparire di teoriche più recenti e di novelle obiezioni » (*Istor. delle mie opinioni religiose*, Parte V).

Or noi diciamo: il principio posto dal Bernard e dal Pasteur sta bene, forma anzi il criterio scientifico per eccellenza nelle scienze naturali, le quali debbono fondarsi unicamente sull'osservazione. Pretendiamo soltanto che ciascuna scienza non sorpassi i propri limiti per invadere il terreno altrui: e specialmente che non li sorpassi la fisica e la chimica del minerale e del vivente, per usurpare il campo destinato alla suprema filosofia; che è la scienza de' sommi principi dell'essere e del conoscere. Mal farebbe chi insegnasse

la Zoologia sul libro degli animali di Aristotile, o volesse, come il Sicyès, al dire di Mirabeau, conoscere il genere umano, viaggiando coll'occhio sopra un mappamondo; ma peggio farebbe chi volesse trovare lo spirito collo specchio, o misurare il galantismo e l'amor di patria a un tanto il metro. Chè ogni scienza, speculativa o pratica, razionale o sperimentale, come si specifica per l'oggetto, così viene differenziata pel metodo e per i mezzi di cui si serve. Però quando il Bernard ci dice che: « L'essenza delle cose ci deve restar sempre ignota; che noi non possiamo conoscere altro fuori delle relazioni delle cose; che i fenomeni non manifestano l'essenza occulta, ma solo il resultamento delle qualità » (pag. 114), ciò deve intendersi dell'essenza e dei fenomeni materiali, non dell'essenza e dei fenomeni di un altro ordine che qui non si mettono in questione. Se noi sappiamo che l'acqua e le sue qualità risultano dalla combinazione dell'ossigeno e dell'idrogeno in certe proporzioni determinate, noi sappiamo tutto quello che possiamo sapere a tal proposito, e ciò risponde al come, non al perchè della cosa. Noi conosciamo, vo' dire, come si può fare l'acqua; ma perchè poi la combinazione di un volume di ossigeno e di due volumi d'idrogeno formi l'acqua, c'è assolutamente ignoto.

Il medesimo avviene in Fisiologia. Se proviamo che l'ossido di carbone uccide l'animale, unendosi con più forza dell'ossigeno alla materia dei globuli del sangue, sappiamo quel che può sapersi sulla causa della morte. Ma perchè l'ossido di carbone ha più affinità pei globuli del sangue che l'ossigeno? Perchè l'ossigeno nel sangue è necessario alla vita? Qui troviamo un limite alla

nostra conoscenza, e dato anche che noi possiamo spingere più oltre, coll'andar del tempo, l'analisi sperimentale, arriveremo sempre ad una *causa sorda*, dinanzi a cui saremo obbligati di fermarci, senza indagare la prima ragione delle cose (pag. 139). Fin qui e non più in là arriva la scienza positiva.

Noi non abbiamo niente in contrario da opporre, perchè il Bernard non travalica i confini dell'esperienza; ma a coloro, i quali han piena la bocca di scienza positiva, e nulla di vero riconoscono fuor che quella, possiamo dire: Se voi intendete che la scienza chiamisi positiva, perchè non si fonda su proposizioni negative, avete ragione, ma non concludete nulla nel nostro caso, se poi volete intendere che la scienza in genere è positiva perchè si occupa di soli fatti, allora, compatitemi, avete torto; dappoichè la scienza, e già lo disse, ritenga per obbietto le ragioni, al lume delle quali si debbono riguardar quei fatti, ed i fatti medesimi non possano chiamarsi scientifici, se non in quanto son resi universali. Invero dei fatti particolari non si occupa la scienza, ma la storia. Così la pensano tutti i veri filosofi, e per chi non bazzica molto con essi, così insegna il Vocabolario italiano della Crusca, spiegando che « scienza è notizia certa ed evidente di checchessia, dipendente da vera cognizione de' suoi principi ».

Ma il problema delle ragioni e delle origini, dice il professore E. Morselli (*Lezione di Antrop. Generale* ecc. Torino, 1888, p. 139), « non è scientifico, sì bene metascientifico, perchè si confonde sulla ricerca delle cause, e noi dobbiamo contentarci di osservare e verificare il reale

com'è senza illuderci di scoprire perchè è; la coscienza umana ha i suoi limiti, che nessun sogno di fantasia o speranza di sentimento potranno mai oltrepassare ».

Dunque, rispondiamo noi, se la coscienza umana ha dei limiti, e se nessuna forza potrà mai farli oltrepassare, si dimostra chiaramente quanto fosse stolto quel predicare che da secoli han fatto i razionalisti, e che pur nei tempi nostri ci rintonna le orecchie, sul progresso indefinito, o meglio infinito della ragione, sulla negazione del metascientifico o del soprannaturale, sulla identità fra Dio e l'uomo.

Dagli altri punti del discorso del Morselli apparisce poichè le scienze naturali non contengono ogni sorta di verità, dappoichè la cognizione perfetta è quella, per cui non solo apprendiamo le cose, ma ben anco conosciamo le cause come acutamente osservano S. Tommaso e Cicerone, e come, se non foss'altro, certifica l'esperienza nello studio medesimo della natura.

Si, tanti valenti uomini fecero mirabili scoperte nella scienza, come ad esempio Roberto Mayer, il quale perfezionò, se non inventò, la Termodinamica, senza mai impacciarsi di Teleologia. Ma come avrebbe fatto Roberto Mayer a scoprire la natura del calore, se non avesse prima conosciuto da che questo proveniva, ovvero se non avesse, rimettendomi alle opinioni sue, studiato il moto?

E come mai « Nella storia dei progressi scientifici, durante il secolo decimonono, il suo nome occuperebbe, come nota il professor Moleschott, il medesimo posto che ha Galileo Galilei in quella del secolo XVII » (Morselli, *Opera cit.*, pag. 142),

se non perchè, oltre alla natura dei fatti, volle e seppe indicarne le cagioni? E come farebbe lo stesso Morselli, il quale si scaglia contro lo studio dei Metafisici, a curar le malattie mentali, di cui dirige la clinica, se ignorasse quando queste provengono da perturbamento del cervello, da cause morali, e così via?

Giuseppe Ferrari nella sua *Filosofia della Rivoluzione*, ha detto che il principio di causalità non è inaccessibile alla critica. Ma come abbia potuto dir questo io non intendo. Che il principio di causalità non sia inaccessibile a quella critica pazza, che volle negare anche il principio di contraddizione, e cadde nello scetticismo, è cosa certa, e questo torna a gloria del vero; ma che l'uomo sennato possa discuterci sopra anche un sol momento; che lo stesso Ferrari, se vuole agir da uomo, in pratica lo rigetti, è un'altra cosa. Non si ripara dal freddo nell'inverno, e non cerca di rinfrescarsi nell'estate? non mangia per nutrirsi, non dorme per riposarsi? non studia per imparare, non scrive per convertire? E ciò facendo, non riconosce il principio di causalità?

Lo stesso Morselli, citato or ora, quantunque materialista, dà contro al Ferrari, scrivendo (Morselli, op. cit. p. 4): « Se noi scendiamo a guardare da vicino e nel suo complesso ammirabile il corpo delle dottrine scientifiche, troviamo che un principio solo, unico, esclusivo, domina e regge tutte le idee che ci facciamo di noi e del mondo. Ed è questo il principio di causalità ».

Adunque non basta per la scienza quel che si vede cogli occhi e si tocca colle mani, perchè nè si tocca il vento, nè si vede l'amore della virtù; quindi debbon credersi non solamente le cose sen-

tite, ma anche quelle che vengono evidentemente dimostrate.

E il medesimo Dante Alighieri qui pure dà una lezione ai positivisti dicendo:

La quale (anima) senza oprar non è sentita.
Nè si dimostra ma' che per effetto
Come per verdi fronde in pianta vita.

Poi, il dichiarare insolubile un problema, perchè coi mezzi da noi tentati non si risolve, senza neanche escogitare se altri mezzi vi siano in altro ordine, per cui si possa agevolmente conseguir lo scopo, sa, più che di scienza, di pazzia; e viene a dire, per esempio, che l'innalzamento di una statua è cosa impossibile, perchè sebbene ci sian le macchine, che potrebbero farlo, colla semplice mano di un uomo non si può ottenere.

Nè vals l'opposizione che quando si dichiara impossibile il trovar le origini, o le cause della scienza, intendesi parlare di cagioni remote e non di cagioni prossime. Se i fatti di per sè stessi dicono poco, o nulla, senza la conoscenza delle cagioni prossime, queste dicono meno che nulla senza la conoscenza delle cagioni remote.

Capisco che ogni scienza si dee fermare a quelle, che riguardano il suo obbietto, senza ingolfarsi in *Teleologia*; ma chi cerca, come si propone di fare il Morselli, « l'unità evolutiva nel sistema sintetico del sapere » ovvero sia per il filosofo, lo studio delle cause ultime è necessario, e per tutti gli altri scienziati è supposto; non potendosi dare un prossimo principio senza un remoto, un ultimo senza un primo, e dal principio primo e dal remoto pigliando ragione e forza tutti gli altri.

Sicchè quando i positivisti sberleggiano la Metafisica per inciellare le discipline naturali, tolgono a queste la dignità di scienze, togliendo loro la stabilità e l'universalità dei principii scienziati! Difatti dicono che in questo mondo tutto è fenomenico e relativo.

Il professor Luigi Ceci, per recarne un esempio, commentando il libro del Delbrück « *Introduzione allo studio della scienza del linguaggio* » dopo avere parlato delle molte cose, che ancor ci restano oscure in tal materia, si conforta in ultimo esclamando: « Se la storia delle scienze altro non insegnasse, sarebbe pure importantissima, perchè ci dimostra colla più sfolgorante evidenza, come il vero assoluto vada irrimediabilmente ricacciato fra gli arzigogoli delle scuole teologiche e teologizzanti ». Sicchè la sentenza è bell'e data: la Geometria di Euclide diventa un arzigogolo teologico, o teologizzante.

Quando con Bacone i positivisti negano la deduzione, per lodare soltanto il processo inquisitivo, distruggono quel che volevano stabilire, perchè l'induzione non è altro che un sillogismo. Convengono essi che le scienze naturali debban fondarsi sull'osservazione? Or bene, che cosa vogliono osservare i naturalisti se negano la Metafisica? con che si credono di guardare senza Logica? Sta bene l'esperimento, ma giudizioso, ragionato, scientifico, non fatto a vanvera ed a caso.

Ma qualunque siasi esperimento, qualsivoglia induzione, argomento, raziocinio si fonda sul sillogismo, essendo il sillogismo la forma genuina del pensiero, che passa da una ad un'altra verità.

Il Pasteur che, dopo ripetute prove, scopre il virus da inocularsi per curare la rabbia canina,

fa un'induzione; sta bene; ma dice in conclusione dentro di sé: il primo, il secondo, il terzo, il centesimo caso sono guariti con questo mezzo: dunque anche tutti gli altri casi in queste circostanze si guariranno, poichè le leggi della natura sono costanti, e le proprietà che si trovano in tanti fatti dipendono da leggi, non sono effetti casuali.

Il Bernard, come abbiamo sentito, dice: L'ammissione di un effetto senza causa non è, nè più, nè meno che la negazione della scienza; ma un fatto indeterminabile nella sue condizioni di esistenza sarebbe un effetto senza causa; dunque un fatto tale distrugge la natura della scienza. E questo, come ognuno vede, è puro e pretto sillogismo.

Il desiderio dello spirito ci porta a conoscere l'essenza o il perchè delle cose, e in questo noi andiamo più in là del fine, a cui l'esperienza ci concede di pervenire. Questo è vero; non ostante, lo sforzo che fa lo spirito per togliere ed allargare i limiti della nostra ignoranza è già di per sé stesso una bella cosa, e niente prova meglio la grandezza del pensiero che la conquista della verità, sia pur questa parziale e relativa, fitta sopra l'immenso sconosciuto, che ci offre il mondo aperto innanzi a noi.

CAPITULO VI.

Il metodo sperimentale.

Il Bernard raccomanda di non appigliarsi nello studio della Natura a veruna opinione preconcepita, o a verun sistema, dicendo che dall'esperienza

Sicchè quando i positivisti sberleghiano la Metafisica per inciellare le discipline naturali, tolgono a queste la dignità di scienze, togliendo loro la stabilità e l'universalità dei principi scienziati! Difatti dicono che in questo mondo tutto è fenomenico e relativo.

Il professor Luigi Ceci, per recarne un esempio, commentando il libro del Delbrück « *Introduzione allo studio della scienza del linguaggio* » dopo avere parlato delle molte cose, che ancor ci restano oscure in tal materia, si conforta in ultimo esclamando: « Se la storia delle scienze altro non insegnasse, sarebbe pure importantissima, perchè ci dimostra colla più sfolgorante evidenza, come il vero assoluto vada irrimediabilmente ricacciato fra gli arzigogoli delle scuole teologiche e teologizzanti ». Sicchè la sentenza è bell'e data: la Geometria di Euclide diventa un arzigogolo teologico, o teologizzante.

Quando con Bacone i positivisti negano la deduzione, per lodare soltanto il processo inquisitivo, distruggono quel che volevano stabilire, perchè l'induzione non è altro che un sillogismo. Convengono essi che le scienze naturali debban fondarsi sull'osservazione? Or bene, che cosa vogliono osservare i naturalisti se negano la Metafisica? con che si credono di guardare senza Logica? Sta bene l'esperimento, ma giudizioso, ragionato, scientifico, non fatto a vanvera ed a caso.

Ma qualunque siasi esperimento, qualsivoglia induzione, argomento, raziocinio si fonda sul sillogismo, essendo il sillogismo la forma genuina del pensiero, che passa da una ad un'altra verità.

Il Pasteur che, dopo ripetute prove, scopre il virus da inocularsi per curare la rabbia canina,

fa un'induzione; sta bene; ma dice in conclusione dentro di sé: il primo, il secondo, il terzo, il centesimo caso sono guariti con questo mezzo: dunque anche tutti gli altri casi in queste circostanze si guariranno, poichè le leggi della natura sono costanti, e le proprietà che si trovano in tanti fatti dipendono da leggi, non sono effetti casuali.

Il Bernard, come abbiamo sentito, dice: L'ammissione di un effetto senza causa non è, nè più, nè meno che la negazione della scienza; ma un fatto indeterminabile nella sue condizioni di esistenza sarebbe un effetto senza causa; dunque un fatto tale distrugge la natura della scienza. E questo, come ognuno vede, è puro e pretto sillogismo.

Il desiderio dello spirito ci porta a conoscere l'essenza o il perchè delle cose, e in questo noi andiamo più in là del fine, a cui l'esperienza ci concede di pervenire. Questo è vero; non ostante, lo sforzo che fa lo spirito per togliere ed allargare i limiti della nostra ignoranza è già di per sé stesso una bella cosa, e niente prova meglio la grandezza del pensiero che la conquista della verità, sia pur questa parziale e relativa, fitta sopra l'immenso sconosciuto, che ci offre il mondo aperto innanzi a noi.

CAPITULO VI.

Il metodo sperimentale.

Il Bernard raccomanda di non appigliarsi nello studio della Natura a veruna opinione preconcepita, o a verun sistema, dicendo che dall'esperienza

sensibile non potremo conoscere mai né lo spirito, né la materia (pag. 113, 336).

Eppure il medesimo Bernard riconosce qualche cosa più dell'esperienza sensibile; ammette un'idea direttrice della stessa osservazione, un principio, che egli chiama idea a priori, e che potrebbe in qualche modo assomigliarsi a quello che in Chimica diceasi *sospetto*; non perchè il Bernard voglia idee innate nello stretto senso, ma perchè cerca di indicare quella forza di ragione, a cui egli annette capitale importanza nella teorica dell'invenzione e nella scoperta della scienza. Ascoltiamo lui stesso. - I fatti sono il materiale necessario per l'edifizio scientifico, ma il metterli in ordine, col ragionamento sperimentale e colla teoria, è ciò che veramente edifica e costituisce la scienza. Il ragionamento non serve che a dare una forma alle nostre idee, in modo che tutto riducesi primamente e finalmente all'idea. Questa dà il punto di partenza, o il primo movente, di tutto il ragionamento scientifico, e ne costituisce il fine nell'aspirazione dello spirito all'ignoto.

Ov come nasce cotesta idea? È vero che occorre uno stimolo esterno che la provochi; ma lo stimolo che provoca non crea; dunque v'ha qualcosa di anteriore ad esso; v'ha nei profondi recessi dell'amano spirito una forza, un'energia, una potenza, che si manifesta e si attua nell'idea. L'apparizione di questa è tutta spontanea e individuale; un tal quale sentimento, una specie di istinto, un *quid proprium*, che costituisce l'originalità, l'invenzione, il genio di qualcheduno. Accade talora che un fatto, un'osservazione resta e dura per lungo tempo dinanzi agli occhi dello studioso, senza che a lui sappia ispirare veruna

cosa; poi, tutto ad un tratto, viene un raggio di luce, o l'idea nuova apparisce in quel momento colla rapidità del fulmine, come una specie d'improvvisa rivelazione - (Pag. 59, 61, 266, 299).

Si può dire pertanto che « noi abbiamo nell'anima l'intuizione, o il sentimento delle leggi di natura, ma non ne conosciamo la forma » e che non sono i fatti soli che producono la scoperta delle leggi, bensì l'idea che si riconnette con quei fatti. Invero quanti pomi saranno caduti, prima che il Newton scoprisse, appunto per la caduta di uno di essi, l'attrazione universale? Quante lampade avranno oscillato, senza che nessun dotto, prima di Galileo, scoprisse la legge del pendolo? quanti velli, insufflati dal vento, avranno agitato i loro piccoli peli, senza che alcun naturalista, avanti l'Edison, inventasse il fonografo, ed altri ingegnosi strumenti?

Si resta meravigliati a leggere le pagine tanto filosofiche del Bernard, quando si paragonano colla teoria della invenzione scientifica, esposta negli aforismi del Goethe. Esiste, per questo, un'armonia fra le leggi dello spirito e quelle della materia; il genio è capace di scuoprirla e di leggerla in sé, anche prima che sia garantita dall'esperienza, v'è una intuizione dei legami, che passano fra il multiplo della mobilità reale e l'uno dell'immobile pensiero.

Narra Galileo nel *Saggiatore* che, saputo da lui la scoperta del telescopio, fatta per caso da un occhialaio olandese, ma non conoscendo il modo di quella, si pose ad investigar le cause possibili di tale effetto; e, accortosi che non poteva essere un vetro piano, nè un vetro concavo da sé, nè un vetro convesso, nè un vetro piano

unito all'uno o all'altro, concluse poter venire l'effetto da un convesso e da un concavo insieme; la qual conclusione fu confermata dal senso. Egli dunque procedè ragionando in virtù di questa nozione; che enumerate le cause possibili di un fatto, quella sola è vera che rimane, escluse le altre.

Galileo inoltre vide intorno a Giove le quattro stelline; ma non si fermò a questo; si volle osservare se le si movessero e come, e dalla qualità conosciuta dei loro movimenti concluse quelle essere corpi opachi e satelliti di Giove. Paragonato il sistema di Tolomeo con l'altro del Copernico, inferì che se questi s'apponeva, Venere dovesse rappresentare la medesima fasi della luna; e l'osservazione mostrò verissima la inferenza; onde Galileo giudicò che Venere sia un pianeta del Sole e gli giri d'intorno.

Il Colombo, per mezzo di argomenti analogici, e della figura della terra, che egli giustamente credeva sferica, trasse l'illazione che nel rovescio del nostro globo ci avessero terre e mari, e che quelle non mancassero d'abitatori; e l'esperienza, ottenuta con sì forte volontà e con sì lunghe prove, gli diede ragione.

Dai quali esempi, e dai molti più che potremmo arrecare, si ha che quei valent'uomini adoperarono una notizia della lor mente per giungere a cose ignote, od anche per far più chiaro, distinto e sicuro il già noto; lo che diceasi ragionare. Iadì la natura specifica delle cognizioni scienziuali è posta nella relazione avvertita tra una relazione ed un'altra, sicchè questa venga illustrata e riflessivamente certificata da quella.

Ma se sta così, come può conciliarsi colla teoria della scuola positivista quella tavola rasa,

sulla quale nient'altro si scrive, che ciò che proviene da materia? Quando ci saremo ridotti a quel pallottolaio così nudo e liscio della tavola rasa, mi pare che il volere edificare, anche con tutte le più belle intenzioni della psicologia moderna, sia precisamente come pretendere di cavar sangue da una rapa. Non c'è via di mezzo. O bisogna figurarci codesta tavola rasa come un ramo tronco, sul quale si operi, a così dire, una innestatura; ovvero immaginarcela come un terreno miracolosamente fecondo, che sia atto a germogliare da sè, proprio da sè.

Con quell'innestatura non si capisce niente di niente, perchè ci si trova subito gettati nella gora limacciosa del più grossolano dogmatismo. Col germogliamento spontaneo, poi, la ragion critica avrà sempre il diritto di chiederci: « Come è possibile un germogliamento di codesta fatta, senza nemmeno un chicco di semenza? ». E allora la nostra potera filosofia sperimentale si trasformerà, in un batter d'occhio, in Metafisica, ed in Metafisica della più bell'acqua. Mi pare che non se n'escia. Così diceva il medesimo Siciliano, fautore, se altri vi fu mai, delle nuove dottrine positive (Vedi la sua opera, *Questioni contemporanee*, Introd.).

Come intendere, senza un'idea preconcepita e un disegno anteriore, quell'armonia che pur si riconosce fra il mondo e lo spirito umano? ®

Potrebbe risponderci che questo è tutto effetto del caso, ovvero che l'armonia nasce dal disordine; ma se, invece, ognuno riconosce evidentemente che l'ordine cosmico proviene dall'esecuzione di un gran disegno; e se, d'altra parte, la ragione dell'uomo è naturata a concepire quest'ordine siffattamente, che ne porta in fondo a se stessa

un'immagine preconcoctta, per quanto vogliasi indistinta, come faremo noi a negare un'armonia così naturale, un accordo così manifesto e sorprendente? Di questo parere sono tutti gli scienziati illustri, i quali ai nostri giorni si resero celebri nelle grandi scoperte, fra cui basterà citare il chimico Chevreul (*Lettres adressées à M. Villomai sur la méthode en générale*, Paris, 1856. - *Histoire des connaissances chimiques*, T. I, p. 806).

Un celebre matematico, che pazzava d'incredulità, andato un giorno a trovare il Kircher, dal quale ebbe nome il museo di Roma, vide sul tavolino un mappamondo, lavorato a regola d'arte e fatto con molta disciplina; opera di esatissime proporzioni e squisitissima forma:

— Chi v'ha dato questo bell'oggetto? - disse egli.

— Ma... è venuto da sé.

— Come da sé?

— Da sé... Me lo son visto rotolare nella stanza, senza che nessuno lo mandasse: credo certamente l'abbia fatto il caso.

— Avete buone novelle, eh? stamattina, che siete in vena di scherzare? Ma lasciando la cella, ditemi, in grazia, il nome dell'artefice; ch'è voglio ordinarne un simile anch'io.

— V'assicuro per fede vostra che è venuto a caso.

— Allora vi burlate di me; mi pigliate per imbecille...

— Come! V'offendete a sentire che un mondo di carta pesta è venuto a caso, voi che sostenete esser venuto a caso il mondo per davvero!...

Il matematico pensò, poi disse:

— Avete ragione; questo è un problema, che non ho anche trovato tempo di studiare.

— Ma badate - conclude l'altro - è un problema tanto importante, quanto quello della vita umana e della sua immortale destinazione.

Dalla osservazione delle cose naturali appare che la Intelligenza produce il fatto, lo guida secondo le leggi del pensiero; e il fatto in tali condizioni si nobilita e si eleva al punto di vedere la volontà della prima Idea. E in tale persuasione siamo confortati anche dalla grande autorità dell'Agassiz, il quale, celebre nei severi esami delle scienze naturali, non si può credere abbia ecceduto nelle ipotesi e difettato nell'esperienza. Orbane, questo illustre scienziato sostiene che gli studiosi della natura interpretano il pensiero primo; che la ragione umana, non essendo prodotto di forze fisiche, deve considerarsi come effetto di una causa essa stessa pensante; che, mentre la natura si produce per successive evoluzioni, l'idea è sempre presente nel tempo; e che finalmente la Natura è un libro scritto da quest'Idea (L. AGASSIZ, *Contributions to the natural history of the United States of North America*, First vol. part. I).

Veggano ora da sé i positivisti come essi possano conciliare le strampalate conseguenze del loro sistema coi principi di quei maestri, che pur dicono di prendere a guida e di seguire in ogni loro impresa!

Dello sbaglio si accorsero alcuni di loro più riputati, fra cui rammento a causa di onore il Berthelot, che in un'opera, il cui titolo già indica un certo tal quale ravvedimento - *La science positive et la science idéale* - mostra la essenzial distin-

zione che passa fra lo spirito e la materia, ammettendo che ci possa esser sempre qualche cosa da concepire, se non da provare coll'esperienza, al di là di quei confini, dove si arresta la scienza positiva.

A lui, con molti altri, fa eco il Laugel nei suoi libri *Problèmes de la nature*. - *Problèmes de la vie*.

« Non va trascurata un'altra considerazione, che gli scienziati in special modo devono avere sotto gli occhi. Occupati, come sono delle verità stabilite, e avvezzi a riguardar l'incognito come cosa che si scoprirà nell'avvenire, sono soggetti a dimenticare che la scienza, per quanto possa estendersi, non potrà mai assopire lo spirito di ricerca. Le cognizioni positive non possono, né potranno mai colmare il dominio del pensiero possibile. Nell'ultimo sforzo della ricerca sorse e sorgerà il problema: Che cosa sta al di là? Se riguardiamo la scienza come una sfera che s'ingrandisce gradualmente, possiamo dire che ogni strato, aggiunto sulla superficie, non fa che aumentare i punti di contatto coll'ignoto circostante. Per tutto il tempo futuro, come ora, la mente umana si potrà occupare non solo dei fenomeni accertati e delle loro relazioni, ma anche di qualche cosa che non si è verificata, e che implica i fenomeni e le loro relazioni; quindi vi sarà sempre un posto per la religione, poiché la religione, sotto tutte le sue forme, si distingue da ogni altra cosa, per ciò che essa oltrepassa la sfera dell'esperienza ». Così dice il positivista Erberto Spencer (Op. cit. p. 13).

In vano, è forse assurdo incominciare le ricerche là dove terminano le scoperte delle scienze

naturali? Oppure queste dimostrano di aver tutto percorso il campo di quanto si poteva conoscere con le forze umane? Lo stesso Bernard (Op. cit. p. 161), per quanto asserisca, parlando dei fenomeni della vita, che questi dipendano dalle forze fisico-chimiche, e che la macchina una volta caricata deva andare, pur riconosce che resta sempre a decifrare da che sia prodotta questa macchina, e conclude con una sola parola: Creazione! - Inoltre confessa che c'è un'idea direttrice della evoluzione vitale, e che se la nozione dei fini e delle cause ultime resta fuori del campo, corso dai fisici e dai chimici, non può essere estranea al fisiologista, avvegnaochè i suoi studi inchinino ad ammettere un fine armonico e prestabilito nel corpo organico, in ragione di quella unità centrale, che rende tutte le azioni parziali solidarie fra di loro e generatrici le une delle altre (152, 161). Ecco dunque le cause sorde riscontrate al limite della scienza positiva, le quali se non corrispondono al metodo sperimentale, giacchè ogni scienza si occupa esclusivamente del proprio oggetto, rispondono in una maniera significativa alle domande della Metafisica. Sia pure (chè qui non è scopo nostro l'esaminarlo), sia pure che la Metafisica non possa soddisfare a tutte le domande, che la scienza positiva lascia a lei; il solo spingere le scienze sempre avanti, il solo tentare di risolvere quei problemi, che in ogni tempo affaticarono l'ingegno umano, è già un'impresa nobile, un'opera degna di ammirazione!

CAPITOLO VII.

Cause ed effetti.

L'unica conclusione logica, che dovrebbe tirarsi dagli studi della scuola sperimentale, sarebbe adunque quella di lasciare ad altre scienze la ricerca delle cause ultime, eha con la bilancia e con lo specchio non si possono esaminare; la conclusione, cioè, che deduceva Stuart Mill, dicendo che il metodo positivo del pensiero non è una negazione del soprannaturale, ma soltanto un prudente riserbo, che lascia a ciascuno libertà di formar-si l'opinione più probabile e più sicura. E allora potrebbero stare insieme nello stesso campo il Cuvier, il Geoffroy, il Saint-Hilaire, lo Chevreul, Clauisio Bernard, il Dumas, il Foucault, il Secchi, il Moleschott, il Pasteur e il Berthelot.

Ma il Lattre, interprete rigoroso di Augusto Comte, riprendeva acerbamente lo Stuart Mill, scrivendo, con poco acume, se io veggio luce che « non bisogna considerare il metodo positivo quasi un metodo, il quale trattando delle cause seconde, lasci libertà di pensare quel che si vuole sopra le cause prime. No, la sua determinazione è precisa, categorica: esso dichiara le cause prime ignote. Dichiararle ignote non è né affermarle, né negarle: è lasciare la questione aperta nella sola misura che essa comporti ».

E questo è proprio un far ragionamenti *a priori*, un andar contro quel famoso metodo sperimentale, che si pretendeva di adoperare. Ma proibire alle anime ardenti di investigare un nuovo mondo, il quale pur si dichiara vero e

reale, è un incitarlo anzi allo studio e alla ricerca; così i positivisti, comandando un atto di rassegnazione ai loro discepoli, imponendo di chiudere gli occhi alla metafisica, che si diceva cingere da ogni lato il campo sperimentale, li invogliarono invece a dare una soluzione, pur che ella fosse, ai problemi che si volevano tener lungi dagli sguardi umani. E poiché gli studi della Germania, ristretti a una moltitudine di professori come il Ficht, lo Schelling e l'Egel, che sembrarono impazziti, si deliziavano nella ricerca di un subbietto che divora l'obbiettivo, di un'idea che assorbe la natura, di un Dio che non è, ma sta per diventare; i cuori nobili dei giovani e gli ingegni acuti videro subito che quella specie di Metafisica non li poteva contentare; e non isorgendo altro orizzonte dinanzi a sé, plaudirono al Büchner, il quale, nel libro *Scienza e Natura*, diceva di tutta quella filosofia trascendentale: « Io sento bene il mulino far tic tac; ma non veggio la farina ».

Venne dunque la moda non solo di dubitare intorno alla Metafisica, non solo di mettere in riserbo il soprannaturale, ma di negare ogni cosa, che la sfera dei sensi potesse trascendere; e il Moleschott, il Vogt, il Virchow spinsero il materialismo alle ultime conseguenze, le quali, per altro, travalicando l'estensione delle premesse, venivano a formare un dogmatismo uguale, anzi peggiore di quello che avevano stabilito di distruggere.

Infatti lo stesso cardine della scuola materialistica, cioè che fuor del senso non c'è altro criterio di verità, racchiude un principio, che non può esser verificato coll'esperienza, un assioma metafisico, qual potrebbe trovarsi nelle opere d'Aristotele

e di Platone. Una prova la deduciamo dal celebre Chevreul (*Histoire des connaissances chimiques*, T. 5). Egli cita in appoggio di una sua definizione le ricerche relative alla scoperta della pesantezza dell'aria, fatta dal Galileo, dal Torricelli e dal Pascal. Prima dei tentativi usati col vero metodo, si spiegava ogni cosa con quell'assioma *a priori* « la natura ha orrore al vuoto ». Qual prova davano gli antichi di questa pretesa legge? Nessuna. E così il metodo *a priori*, dato un fenomeno, inventava un principio per renderne conto, per darne una spiegazione. Che fa il metodo sperimentale a posteriori? Fa l'istesso: dato un fatto, trova un'ipotesi che lo spieghi, e se questa non si riscontra sufficiente, ne trova un'altra, finchè non arrivi alla vera soluzione.

Operando in diverso modo o si cade nell'epirismo (osservazione senza discernimento), o si cade nel dogmatismo (osservazione senza prove). Ma nelle questioni ontologiche e psicologiche non ci può essere la prova e la riprova, ottenuta col l'osservazione materiale: dunque intorno ad essa nulla possono concludere le scienze sperimentali. Se l'esperienza non può provare altro che quello che è sotto il suo dominio presente, perciò stesso è chiaro che ella non ha alcun titolo onde negare ciò che esce dal suo dominio.

E noi godiamo di essere in questo punto d'accordo col signor Stuart Mill. Noi vediamo, egli dice, che presentemente ogni fenomeno che succede è naturale, ossia connesso con leggi di natura: cioè per i materialisti equivale a negazione del soprannaturale; ma a torto, perchè sull'origine del mondo niente può dirci l'esperienza; e d'altra parte, la teologia insegnando che Dio è autore di

questo mondo, che lo creò con ordine e lo governa con leggi costanti, si concilia benissimo insieme col sistema sperimentale. Se l'universo, dice lo Stuart Mill, ha avuto un principio, questo principio fu soprannaturale: le leggi della natura non possono render conto della loro origine.

Veramente il materialismo può supporre che il mondo non abbia avuto principio, ma allora diventa dogmatico, perchè come egli può dimostrare il supposto? quale esperienza gli l'ha provato? Egli fa un'ipotesi, a cui noi contrapponiamo un'ipotesi contraria. Forse esso ricorrerà alle leggi naturali; ma se queste possono spiegare il modo di formazione nell'universo, non spiegheranno mai il modo di formazione di loro stessa. Il medesimo Virchow, il quale sotto certi aspetti inclina visibilmente al materialismo, poi se ne stacca per certe dichiarazioni recise, le quali combinano col nostro discorso. « Nessuno in conclusione sa che cosa egli fosse, prima di essere. La scienza non ha altri dati fuori che questo: il mondo esiste. Il Materialismo è una tendenza a volere spiegare tutto ciò che esiste, tutto quello che si produce, colle proprietà della materia; ma a questo modo va al di là dell'esperienza e si mette nella condizione di sistema. Ora i sistemi son più effetto di speculazione che portato dell'esperienza; mostrano in noi un certo bisogno di perfezione, che la sola speculazione può soddisfare, perchè ogni cognizione che risulta dall'esperienza è incompiuta e piena di lacune » (*Revue des cours scientifiques, Année 1864*, pagg. 308-310). E il famoso Littré (*La scienza sotto l'aspetto filosofico*, pag. 332) insegna pure che « l'esperienza non ha nulla che fare nelle questioni d'essenza e di origine ».

Ma il Buchner (*Forza e materia*, pag. 258 ecc.) a chi vuol sospendere la risoluzione delle origini, come quelle che sfuggono alla competenza delle scienze naturali, risponde fieramente: « No, senza dubbio, no, le scienze naturali non bastano a risolvere tali questioni in modo positivo; ma son più che sufficienti a risolverle in modo negativo ». E non si avvede che il risolverle a questo modo, è anche un risolverle in modo positivo. Sostenere che non esiste Dio, ed affermare che il mondo esiste di per sé, è già dare una soluzione più che positiva. - Nel racconto di Mosè sull'origine degli esseri organici è verità, dicono i positivisti, perchè la Geologia nei diversi strati della terra, storico, terziario, secondario, primario o primitivo, ritrova appunto, sul principio, i germogli, o quelle piante, che i naturalisti chiamano cellulari; poi il regno vegetale; quindi gli animali, con mirabile successione, dal semplice al composto, e però avanti, i rettili; dopo, la gran famiglia dei pesci; poi i volatili, poi i mammiferi, marini e terrestri, e ultimo di tutti, alla superficie, l'uomo; proprio secondo la descrizione di Mosè. Ma dall'approvare questo si concludere l'esistenza di Dio c'è che ire! Pigliamo i fatti come stanno; la materia inorganica, da cui si forma l'organizzata, esiste; come sia venuta non si sa; forse è eterna; ad ogni modo, le sue leggi sono ammirabili e stupende, e basta questo, perchè sopra un così stabile fondamento si posino i principi della scienza e le regole dei costumi. Di ciò che è sopra il tetto non ci vogliamo occupare.

Dunque non lo negate! E allora come fate e dirvi atei? E poi perchè non ve ne occupate? È forse una cosa da nulla la materia

inorganica? O non è invece la base d'ogni vostro studio? E non potrebbe darsi che quel libro, il quale ha dette tante verità (e voi ne convenite ora con rincrescimento, e dopo d'averlo deriso tante volte) nelle cose di cui vi occupate, ne dicesse anche tant'altre in quelle, cui non volete neppur prendere in esame? E badate, dal far voi, o no quest'esame, dipende il sapere se potete chiamarvi atei o credenti; se esiste o non esiste Dio; per conseguenza, se esiste o non esiste una morale; se voi sarete galantuoni, o no; se andrete all'inferno, o in paradiso! Capite, messemi?

Uno spregiudicato dei tempi nostri, Olando Guerrini, rendendo conto dell'opera del Dumas, *Les femmes qui tuent et les femmes qui volent*, edita a Parigi dal Lévy, parlava di questo non volersi occupare degli scienziati intorno ai problemi in genere, che più importano all'uomo e al cittadino, e usciva in queste sentenze, che io credo utile riferire. - L' insegnao anche ai bambini della sciolta che lo struzzo inseguito nasconde la testa sotto l'ala e credesi così d'essere al sicuro. Noi, che Linneo ascrisse alla specie *homo sapiens*, e che abbiamo tutte le superbie di una potenza intellettuale senza confronti colle altre specie d'animali, noi facciamo spesso come lo struzzo, e quando un problema terribile ci insegue e ci sta sopra, poichè la nostra imperfezione fisica ci privò delle ali, provvediamo colla massima di maestro Raffaele, quella del non te ne incaricare. Ma in certi casi la ricetta di maestro Raffaele comincia a diventare, più che ridicola, criminosa; nè giova cularsi nella speranza che il futuro è lontano; lontano o no, fra poco sarà presente; e il perpetuo riso, col quale si perseguita ogni discussione seria,

non può avere cosa di sé più abietta e meschina. Così i Romani debbono avere riso dei Cristiani, che adoravano un uomo appeso alla Croce; così i Nobili a Versaglia ridevano vedendo passare i rappresentanti del Terzo Stato, senza piuma al cappello e colle scarpe senza fibbie. Così insomma il passato canzona volentieri l'avvenire, salvo poi a pentirsene amaramente.

Ad ogni modo, (osserviamo noi) se non volete occuparvi dell'avvenire, non potrete neanche dire consciamente che i vostri avversari son digni di scienza, non hanno in favor loro copia di argomenti. Voi siete su tale ricerca in perfetta ignoranza, come confessano l'Humboldt, il Canestrini e mille altri; e allora non date dell'ignorante a chi crede le cose che voi ignorate; chiamatevi scienziati dell'uggia, e fatela finita!

Ma quand'anche non vogliate occuparvene voi, c'è chi se n'occupa, e può, se vi aggrada, dimostrarvi che la materia inorganica è creata, e non eterna; che il mondo non è necessario, ma prodotto; che Dio esiste, e che quindi non si dà morale senza di lui. Non fate almeno come quei dottori azeucici del Redi, i quali negavano di vedere, per non credere quelle cose che egli aveva scoperte!

Adunque il materialismo confessa da sé medesimo di non potere risolvere i grandi problemi, che occupano seriamente il genere umano, e si troverebbe nella condizione dello spiritualismo, se questo volesse provare il soprannaturale col metodo empirico. Il Chevreul (*Hist. des conn. chim., lib. V, chap. III, art. II, pag. 350*) prova che il metodo sperimentale non suffraga all'ateo; che

questo può fare soltanto un'ipotesi, e che molto più conforme anche alla scienza fisica è l'ipotesi dei teisti. Il metodo sperimentale infatti consiste nel trovare la causa di un fenomeno; ora, per un esempio, cerchiamo nel mondo la causa della vita. Pigliamo un vertebrato, un insetto, un mollusco, dal momento in cui apparisce, come gorme fecondato, all'occhio, aiutato dal microscopio, fino al momento del suo sfacelo, o della morte. Questa sua forma specifica apparisce ben differente dalla forma di materia bruta, come un sasso, e di materia artificiosa come un orologio. Applichiamo il principio, cui il Chevreul annette grandissima importanza, cioè il principio dello stato anteriore e dello stato ulteriore; esaminiamo le meraviglie che ci porgono e l'istinto degli animali e l'intelligenza dell'uomo e la grandezza inattesa del senso morale, che corona e compie la serie di tutti i fenomeni osservati. E poi diciamo: se l'orologio non è fatto così dalla materia sola, ma è fatto così dall'opera dell'uomo; allo stesso modo anche l'uomo non è opera della materia sola, ma di un'intelligenza, che presiede alla sua formazione, con peso, ordine e misura. Anche in esso, come nell'orologio, nè la materia, nè la natura delle forze semplici agiscono sull'obbietto e costituiscono essenzialmente l'essere che ha vita. La disposizione di questa materia, il suo aggiustamento, sottoposto a una risultante di forze, costituiscono la vita; e in virtù di questa risultante, la vita, come nasce, così anche si trasfonde e si rinnova nel tempo e nello spazio.

Queste considerazioni non soddisfano più assai la mente umana di quelle opposte, che conducono al materialismo? Eppure noi le ab-

biamo fatte unicamente poggiate al metodo sperimentale.

I materialisti dicono che la vita può essere apparsa nel mondo, quando la materia aveva una potenza smisurata, quando era capace di spianare i monti e ruinare le roccie; ma chi ci dice che sia vero? Non è ciò uno spiegare il fatto oscuro con una ragione ipotetica *a priori*? E allora dove va il metodo sperimentale? Ma invece lo Chevreul dimostra che la concezione vitale in quelle date condizioni di natura, lungi dall'essere agevolata, ripugnerebbe. Ed ecco i risultati della scienza positiva.

Ma ripigliamo i nemici di ogni idea soprannaturale; Noi vediamo leggi fisiche immutabili, non soggette all'arbitrio di chicchessia: dunque non esiste Dio. Invece noi concludiamo che appunto perchè sono immutabili, quelle leggi danno prova di Dio. Ecco un sol fatto capace di una doppia interpretazione. L'esame sperimentale e la riprova empirica non daranno mai lume più chiaro su di tal problema, e quindi converrà ricorrere ad un altro giudice, alla ragione. Converrebbe che al nuovo tribunale i materialisti dimostrassero che è incompatibile l'idea di una causa intelligente coll'ordine del mondo, il quale si mantiene per leggi fisse; ma questo non lo potranno far mai, poichè il primo domma dello spiritualismo è il domma di una intelligenza suprema la quale esclude per natura il disordine, il capriccio e la volubilità. Ma poi, anche quando i materialisti dicono che tutto è sottoposto alle leggi fisiche, fanno un'induzione incompleta, trascurano cioè molti fatti importantissimi, quali sono quelli prodotti dalla libertà umana, inspiegabili coll'immu-

tabilità delle leggi, e colla ferrea necessità della materia. Non è vero dunque che la storia del mondo sia la storia della fisica; bisogna concedere in questa storia larga parte all'attività umana, la quale, se non cangia la quantità del movimento, e non la crea, può tuttavia cangiare il corso e la direzione. Chi saprebbe calcolarne, da poichè la vita dell'uomo è comparsa su questa terra, la somma degli effetti di una tale attività? Chi potrebbe valutare la risultante, prodotta nel mondo del concorso di queste due serie di forze, le forze cieche della materia e le forze umane, e decomporre questa risultante nei suoi elementi? E tuttavia le leggi meccaniche non si allontanano per niente dalla loro necessità, per quanto le forze umane modifichino la loro direzione. Come adunque si concilia la necessità delle leggi meccaniche colla libertà dell'uomo, così potrà conciliarsi l'immutabilità delle leggi fisiche coll'esistenza di Dio. Uguale è la ragione in ambedue i problemi, che non si risolvono mai come metodo sperimentale. Se l'uomo ha il singular privilegio di modificare la serie dei fatti fisici, noi ricaveremo da ciò una languida immagine della forza, che deva avere, e certamente avrà la causa onnipotente. Adunque la questione si riduce a vedere se questa causa abbia messo nella natura un qualche marchio della sua sapienza e del suo pensiero; essendo perile che ella si faccia vedere soltanto pei suoi capricci. L'ateismo si è sforzato di mostrar questo, ma ha fatto increscere bonamente di sé, perchè se nel mondo non v'è ordine, non v'è scienza, e se non v'è scienza, rovina anche il metodo sperimentale. Pure da Epicuro fino a Büchner, i materialisti si sono sforzati di provare

che in molte opere di natura non si vede connessione colle idee che noi abbiamo di ordine, di sapienza e d'armonia. Ma dal non vedere lo scopo di tutti gli esseri, seguirà forse che questi non abbiano scopo alcuno? E chi sarà tanto superbo da volere indagare i fini di tutte le cose, mentre non conosce che pochissime queste cose, e pochissime ne vede nel loro numero sterminato? Qui al solito si procede *a priori* e si viene a concluder niente di manco che non esiste altro fuorchè ciò che appare a noi. Un fatto negativo nel sistema sperimentale non prova altro che la nostra ignoranza; mentre un fatto positivo, come per es. la corrispondenza della luce coll'occhio è tutt'altra cosa. Ora bisognerebbe esser ciechi, non dico dotti, per non vedere l'armonia che regna nell'universo e che in molti casi apparisce evidente a ciascuno: tanto che lo stesso Bernard, malgrado la sua circospezione filosofica e i suoi scrupoli di positivista dice chiaro: « Il fisiologo è portato ad ammettere una finalità armonica e prestabilita nel corpo organico, di cui tutte le parti son solidali e generatrici le une delle altre » (*Introduction à l'Etude de la médecine experim.*, Tom. I, pag. 154).

Udiamo ancora Claudio Bernard, a cui tutti s'inclinano come ad un oracolo. « Quando si considera la compiuta evoluzione di un essere vivente (nato da un'affinità fisica e da una combinazione chimica di molecole e di atomi) si vede chiaro che essa è la conseguenza di una legge organogenica, preesistente secondo un'idea preconcreta. Goethe paragona la natura ad un grande artista, e infatti la natura e l'artista sembrano procedere allo stesso modo nel manifestare l'idea creatrice della loro opera. Nell'evoluzione, prima di ogni argo-

mento, vediamo apparire un semplice abbozzo dell'essere... Ma in questo canovaccio vitale è tracciato il disegno ideale di un organismo non ancora visibile a noi, che ha assegnato a ciascuno elemento il suo posto, la sua struttura, le sue proprietà. Là dove hanno ad esser vasi sanguigni, nervi, muscoli, ossi, ecc., le cellule embrionali si cambiano in globuli di sangue, in tessuti arteriali, venosi, muscolari, nervosi, ossei; sicchè l'organamento, da prima vago e soltanto accennato, si va compiendo con una finitezza nei particolari sempre più perfetta. Questa potenza generatrice non esiste solo al principio della vita, ma prosegue la sua opera nell'adulto, presiedendo alle manifestazioni dei fenomeni vitali... » (BERNARD, *Fisiol. gen.*, pagg. 148, 156, 177).

Un altro fisiologo, pensatore esimo, è molto più esplicito. « Lo spettacolo di una finalità imminente, cui l'uomo scopre dappertutto in sè, trovasi in tutti i gradi dell'ordine vivente. Ogni animale, ogni essere organizzato, lo stesso vegetale hanno un fine proprio; nulla vive se non a patto di tendere ad un fine... Il fine è il coronamento e la ragione stessa dell'istituzione vivente, e quanto più si eleva quell'istituzione, tanto più splendido apparisce il fine che la domina » (E. CHATFFAUD, *la Vita*, pagg. 79 e segg.).

L'illustre prof. Tommasi gloria della medicina, col robusto linguaggio del suo compatriotta Giovan Battista Vico, espresse meglio degli altri un postulato fisiologico di grandissima importanza. « La Fisiologia, egli dice, stabilisca prima di tutto che l'organismo non è un mosaico a più colori, insieme congiunti da materia indifferente; ma sibbene un congegno, un accordo, una cospir-

razione di molti particolari a certi fini, un vicendevole funzionare, un intrinseco ordinamento dialettico, un compenetrarsi scambievolmente di molteplici azioni. Dalla quale contemplazione empirica dell'organismo si inferisce che in esso vi è il vario e l'individuo; perciocchè mentre consta di più parti, da altro canto queste parti son concertate naturalmente per formare una cosa sola. E già la parola organismo esprime in tutte le lingue un insieme di elementi vari, un'armonia di cose fra sè diverse, ma che pur son parti di un tutto, e necessarie l'una all'altra per costituire questo tutto » (Tommasi, *Istit. di Fisiol. Proleg.*). I materialisti appellano sempre al tribunale della scienza, e noi rispondiamo: Sì, la scienza è un tribunale; mille testimoni, mossi da diversi punti scientifici, vengono a deporre successivamente intorno a ciò che han visto e intorno a ciò che hanno inteso. Che importa se alcuni dichiarano di non aver potuto vedere, di non aver ancora inteso? Basterebbe che pochi testimoni, degni di fede, asserissero qualche cosa, per meritare credenza, anche contro cento, che non hanno veduto. Or la Fisiologia, se altro non ci fosse, prova (come tutti convengono) che nei corpi organici c'è ordine di sapienza; quindi un'induzione ragionevole deve portarci a concludere che quest'ordine, sebbene a volte sconosciuto, si troverà anche nella materia delle altre scienze.

CAPITOLO VIII.

Scienza e fede.

Esaminate le origini religiose della scienza, e difesa la vecchia scienza, veniamo ora alla questione principale, se cioè la scienza e la religione possano andar d'accordo, o se l'una non escluda per forza di cose l'altra.

Quel che sia la scienza (presa la parola in un senso proprio) lo abbiamo già detto. La scienza poi in contrapposto alla religione, alla fede è « una cognizione sicura, alla quale siamo condotti non dalla testimonianza di un altro, ma dalla nostra osservazione, o dalla nostra riflessione ». E la fede si definisce: « l'assenso che prestiamo a una verità, non perchè se ne veda la ragione intrinseca (come accade nella scienza) ma perchè siamo mossi alla credenza da una ragione estrinseca, ossia dalla parola autorevole di altri ». Primo S. Agostino definiva la fede: *Quid est fides? Credere quod non vides*. Ecco quindi che tra la fede e la scienza passa una differenza grande, perchè la prima si fonda unicamente ed esclusivamente sull'esperienza e sulla ragione, la seconda esclude *a priori* l'esame. Ed ora noi domandiamo: In che rapporto stanno esse tra loro? La risposta si formula così: Fede e scienza non possono assolutamente esser tra loro in contraddizione. Per mezzo della scienza noi veniamo a conoscere la rivelazione *naturale* di Dio; e colla fede noi abbracciamo quella *sopranaturale*, quantunque la fede ci aiuti molto anche per la conoscenza delle verità razionali. Tra queste due rivelazioni non può esser possibile una con-

tradizione, perchè allora avremmo la verità logica in opposizione colla verità ontologica, da cui ella deriva, e quindi si cadrebbe nell'assurdo.

Abbiamo fatto distinzione fra rivelazione naturale e soprannaturale; ma questa distinzione vale solamente ed unicamente per l'uomo: per Iddio non vi è nulla di soprannaturale, nulla che sorpassi la sua natura, essendo egli assolutamente ed indefinitamente perfetto. Non però è così anche per l'uomo. Molte cose, è vero, corrispondono alle capacità, ai bisogni e alle forze che sono nella natura; ma altre, molte altre, anzi, sorpassano queste forze; ed ecco che per l'uomo quelle sono naturali, queste soprannaturali. Ciò vale anche in rapporto alla rivelazione naturale e soprannaturale.

La nostra intelligenza è limitata: molte cose può arrivare a comprenderle e farle sue col solo lume della ragione, colle sole sue forze naturali; molte altre non le conosce che in modo oscuro e dubbio, e allora vi introduce degli errori; altre infine non arriva a comprenderle per niente, e questo vale specialmente quando si tratti di misteri. In questo caso l'uomo sente la necessità di una religione divina che gli allarghi l'orizzonte dell'intelligenza, ossia cerca appunto la rivelazione soprannaturale.

Questa rivelazione non potrà mai essere in contraddizione colla naturale, perchè tanto la rivelazione soprannaturale quanto quella naturale hanno la medesima origine dalla sorgente infinita, da Dio. Se dunque è certo che Dio ha rivelata una data verità, è certissimo ancora che sarà falso ogni fatto, ogni principio, ogni deduzione che ad essa contraddica; se contraria apparenza si oppo-

nesse, la mente ritorni sopra alle sue deduzioni; studi meglio i fatti, e senza dubbio alcuno, esaminando le cose, riuscirà ad accorgersi del proprio errore.

All'opposto, una volta che la ragione sia riuscita a conoscere qualche cosa con piena evidenza, in modo che appaia certo quello che essa sostiene e sia esclusa del tutto la possibilità dell'errore, allora *niente* di rivelato vi potrà essere che contraddica alle deduzioni della scienza, perchè altrimenti si dovrebbe ammettere che Dio si inganna.

Ma qui gli avversari fanno la solita obiezione e dicono: - Voi sostenete che la scienza non può e non deve mai stabilire un principio che contraddica alla verità rivelata, perchè tale principio sarebbe falso. Ma questo è un voler menomare la dignità della scienza, la quale deve, secondo voi, piegarsi al giogo disonorevole della fede, e rinunciare, per amor di certe verità, le quali chi sa non siano inganni bene architettati, a certi suoi principi certi e immutabili. - Noi rispondiamo ai nostri avversari col fare una domanda: - In che consiste questa dignità della scienza? Senza dubbio nel non inchinarsi che alla verità, legge e meta suprema dell'intelletto; perchè, essendo oggetto della scienza la verità reale, è ad essa ignominioso tutto ciò che la distoglie dal possesso di detta verità. Ma la mente umana si allontana forse dalla verità, quando si sottomette al testimone infallibile dell'eterna verità? Non crediamo che vi sia alcuno che abbia l'ardire di rispondere affermativamente, perchè l'intelletto per mezzo di questa soggezione, per mezzo della fede, viene a spaziare in campo maggiore, arrivando

a conoscere certe verità che col solo lume naturale non avrebbe potuto veder mai.

I nostri avversari insistono: - La fede è cieca! - Anche questo è falso, perchè prima di credere noi dobbiamo esser certi, metafisicamente certi dell'esistenza di Dio e della verità della rivelazione: e infatti la vera scienza serve come di strada alla fede. Certo, nella fede la ragione del nostro assenso alle verità non è la cognizione di esse da parte nostra, ma la testimonianza di Dio: tuttavia, non per questo la fede è cieca, come non è cieco lo scienziato, che in molti casi parte nelle sue ricerche da fatti che egli non vede, ma ai quali crede, poichè la loro verità è dimostrata da testimoni degni di fede. E se a nessuno è mai passato per la mente di dichiarar cieco uno scienziato, che usa nei suoi studi questo procedimento, si dovrà dire che la fede è cieca, perchè fonda i suoi principi, i suoi dogmi sulla testimonianza non di un uomo, che anche indipendentemente dalla sua volontà può ingannarsi, ma di Dio, verità per essenza *et falli ei fallere nascitur?*

Eh via, se si rispettassero un po' più le regole della logica, chi sa se si dicessero tanti errori! Ma vi ha di meglio: la fede non è cieca, non solo perchè deve esser preceduta dalla scienza del fatto della rivelazione, ma anche perchè noi dobbiamo faticare per giungere a intendere nella loro totalità le verità rivelate. La fede non pretende che noi accettiamo e ripetiamo le verità rivelate senza capirle; precisamente come fanno i bambini ripetendo le regole che il maestro ha loro insegnate, senza intenderci niente.

Il cristiano deve, proporzionalmente ai suoi studi, e al suo grado di cultura, comprendere,

per quanto può, le verità rivelate, e in questo senso parlavano i Santi Padri e i Dottori della Chiesa.

Vi è una sacra disciplina, che ha specialmente l'ufficio di esaminare e illustrare le verità rivelate, ed è la teologia, regolata da un infallibile magisterio.

Ma non è indegno dell'uomo il sottomettersi ad una autorità esterna, ed accettare ad occhi chiusi tutto quello che essa insegna? dicono i nostri avversari, per i quali la parola « Teologia » pozza di convento lontano un miglio.

E noi rispondiamo con un'altra domanda: È indegno forse dell'uomo accettare tutto quello che gli vien testimoniato dall'eterna verità, da Dio? Con questa domanda ci sembra di aver già dato la risposta. - Ma il sottomettersi alla Chiesa, al Papa, non è un sottomettersi ad una autorità umana, che può errare, che può benissimo indurre in errore? - Adagio un poco ad affermare! Il cattolico crede le verità rivelate non per l'unica e sola ragione che a lui vengono insegnate dalla Chiesa, ma perchè è certo che le verità, che la Chiesa insegna, sono state rivelate da Dio, e che di esse la Chiesa è una sola e semplice depositaria. Del resto poi dobbiamo ancora osservare che la Chiesa non è puramente un'autorità umana, avendo essa ricevuto il potere di insegnare dal suo divino fondatore, Cristo. Non va poi dimenticato che la fede poggia sopra un atto libero dell'uomo. Dio vuole e desidera che l'uomo creda, ma non lo costringe. L'atto di fede è un atto di intelligenza, ma è un atto tale, che dipende essenzialmente dal buon volere umano e dalla grazia divina. L'intelletto ritiene per certe le verità rivelate sulla

parola di Dio, perchè la volontà umile ed obbediente lo porta a far tutto questo.

Alla fede devono andare innanzi determinate cognizioni che sono accessibili a tutti gli uomini, e che non costituiscono ancora la credenza, per la quale si richiede l'umile volontà di prestare a Dio la richiesta obbedienza dell'intelletto. Questa buona volontà è la condizione più importante alla fede e per essa il credere acquista importanza e fermezza. Tale condizione ci spiega perchè dinanzi a Dio soltanto le anime umili arrivano alla fede, mentre i superbi chiudono gli occhi per non vedera. Ed ora volendo coonestare in certo qual modo questa testardaggine, questa superbia, taluni vengono fuori a dire che la fede è oggi diminuita, che è solo retaggio degli umili e dei plebei, appunto perchè essi sono ignoranti; che lo scienziato per forza di cose è incredulo. Dopo tali asserzioni si è inventato e si è detto ancora che scienza e fede si escludono a vicenda. Tutta la questione si riduce ad esaminare se i motivi di credibilità, o le ragioni della fede siano probabili e sicure. In tal questione, che esce fuori del nostro campo, basta consultare i libri di apologetica, i quali tolgono ogni dubbio alle persone assennate. Del resto, gli argomenti, con cui si prova la necessità e la verità della rivelazione divina, son così chiari ed evidenti, che il Salomista diceva: *Testimonia tua credibilia facta sunt nimis*; e Riccardo da S. Vittore concludeva: *Se noi e' inganniamo, o Signore, sel tu stesso che ci hai ingannato! Tanto è vero che in ogni tempo i più grandi scienziati furono credenti; e anche gli increduli di buona fede, se ebbero tempo e agio, si ravvidero dei loro errori.*

In quest'anno 1907 ricorre il centenario del Darwin, e ci richiama alla mente il suo più fervido seguace Defilippi, professore all'Università di Torino, poichè oggi si compiono precisamente 40 anni dacchè egli morì a Hong Kong in Cina il 9 febbraio 1867. Anche il Defilippi era un insigne naturalista, degno di star a paro col Darwin e forse a lui superiore.

Il ricordo del Defilippi sarà la più bella risposta ai Darwinisti ed ai liberi pensatori.

Il Defilippi proclamava esso pure la bestiale teoria che l'uomo discende in linea retta dalle bertucce e dai mandrilli. Anzi a questa dottrina egli dovette la sua facoltà d'insegnare nella Regia Università, poichè secondo l'andazzo di quegli anni bastava far pompa di dottrine conducenti a incredulità per averne onori e prebende.

Fu l'11 gennaio 1864 che nell'anfiteatro di S. Francesco da Paola il Defilippi tenne la lezione sull'origine dell'uomo dalla scimmia. Dopo tal lezione fu chiamato ad insegnare all'Università, e nell'anno successivo fu fatto senatore. Preso dalla brama di studiare la fauna e la flora di paesi stranieri, si imbarcò sul *Magenta* e si recò in Cina. Sorpreso da opatie sul *Magenta* stesso, fu sbarcato a Hong Kong dove morì.

La *Gazzetta Ufficiale* ne dette l'annunzio, e scrisse che il Defilippi vide accostarsi la morte con grande serenità d'animo, soggiungendo che « *domandò ed accolse con fervore i conforti religiosi e l'amministrazione degli ultimi Sacramenti* ».

Ma come mai questo, chiederà alcuno, in un dotto che professa la discendenza dell'uomo dalla scimmia? Come mai chiedere ad assisterlo il missionario Viganò e confessarsi? Lo spiega il Defi-

lippi stesso: « per chi vuol credere, la facilità a credere aumenta ogni giorno ». Così egli scriveva a suo fratello.

« L'umanità futura sarà religiosa nel senso che s'annette oggi a questa parola? È possibile che si effettui ciò che credono alcuni eminenti naturalisti moderni, secondo i quali verrà un'epoca in cui i progressi della biologia, riaffermando la teoria darwiniana, dando una base solida alla concezione meccanica dell'universo, determineranno la bancarotta della fede religiosa? È possibile una umanità atea, nella quale esisterà soltanto la religione della fratellanza umana? »

A queste domande: l'Hellenberg dà - nell'ultimo numero dell'*Ost und west* - una risposta compiutamente negativa. A suo modo di vedere, i materialisti, i quali credono alla « possibilità di un genere umano che, completamente liberato dai ceppi del dogma e della credenza religiosa, viva felice, senza illusioni puerili e senza timore dell'« al di là » (Landesberg), non soltanto dimostrano di non conoscere né il cuore né lo spirito umano, ma fanno pure un oltraggio alla storia, giacchè dimenticano che il sentimento religioso, innato nell'uomo, è stato indubbiamente il fulcro più potente del progresso, giacchè ha inoculato il sentimento del dovere, della virtù, come pure (ed è questo uno dei lati più importanti) della rassegnazione alle tristezze della vita ».

Senza questo soccorso che poteva essere dato, nelle antiche epoche, soltanto della religione, e non dal codice, l'umanità non avrebbe fatto alcun progresso. Il credere che la scienza possa sostituire perfettamente la religione, è, al dir di Hellenberg, un assurdo inconcepibile.

« La concezione meccanica della natura non spiegherà mai quell'enigma che è la coscienza: resterà sempre fermo ciò che è stato asserto da due grandi fisici inglesi, dal Crookes e dal Tyndal, cioè che se si eliminasse l'idea di uno spirito, la storia umana non presenterebbe più alcuna finalità, non avrebbe più alcuna ragion d'essere, e ci si presenterebbe non come un cammino ascendente per la attuazione di una idea, ma come un urto brutale e cieco di avvenimenti e fatti accidentali, che non tendono ad alcuna finalità suprema spirituale.

Si è creduto, per qualche tempo, che il sentimento religioso potesse illanguidirsi fino al punto di restare come una specie di *caput mortuum* nel popolo, se non di sfumare del tutto, ed essere sostituito dal sentimento della fratellanza umana. Soprattutto in Germania, questa idea trovò molti proseliti nelle Università, dove una rispettabile legione di insegnanti cantava ogni giorno il *de profundis* alla metafisica. Si tentò pure di stradicare il sentimento religioso dalle turbe con conferenze popolari « nelle quali veniva predicato il Vero » cucinato in purissima salsa buchneriana. Con quale risultato? La Germania cattolica ha comandato fino al mese scorso al Governo protestante. Se il Centro ritorna numericamente forte al Reichstag, i cattolici tedeschi continueranno ad essere il più saldo fulcro del Parlamento e della dinastia ».

L'Hellenberg conclude affermando che il problema religioso si imporrà sempre, e che l'umanità futura sarà più intensamente e nobilmente religiosa di quella attuale.

Lo scrittore rammenta che il Goethe, dopo aver oscillato fra il panteismo spinozista, il raziona-

lismo kantiano, il misticismo ecc. finì, nel rigoglio della sua potenza intellettuale, col credere alla esistenza di un *quid* spirituale, artefice del mondo, guida della evoluzione storica, cagion d'essere del Tutto.

CAPITOLO IX.

Vanità e miseria.

È inutile che noi spendiamo molte parole per dimostrare la necessità e l'utilità della fede per il genere umano.

Togliete al povero, che geme e soffre, la fede, la speranza in una vita futura, dove sarà ricompensato dei dolori sofferti quaggiù, e voi ne fate necessariamente un disperato. Se a un operaio, il quale, dopo dieci o dodici ore di lavoro, in una buia officina, in mezzo ad un'aria ammorbata e mefitica, non ha guadagnato tanto da sfamare, almeno a pane, i suoi figliuoli affamati, voi dite non esser vero per nulla che egli abbia un'anima immortale, che vi sia una vita futura, voi togliete ad esso ogni freno per astenersi dal commettere un delitto; e se questo operaio imbevuto di tali idee non diventa un assassino, diciamolo francamente, egli è un eroe! - Nella scienza atea, la morale, il dovere, la legge, non sono altro che un fantasma, una chimera.

Ed ecco che anche dal solo lato della prosperità sociale, la religione è necessaria per il genere umano. Infatti come potrebbe sussistere la morale quando non avesse più fondamento religioso? Chi farebbe il proprio dovere, se non credesse di esservi obbligato da una qualche legge

superiore? Ed invero gli scenziati moderni sono stati tanto convinti di ciò, che avendo voluto distruggere la religione, e accorgendosi che, abolita questa, è ancora abolita la morale, escogitarono altri sistemi, altri mezzi, sui quali il dovere dovesse appoggiarsi per sussistere.

E così son nati il legalismo, l'utilitarismo, la simpatia, la ragione autonoma; sistemi tutti non sappiamo più se assurdi, o malvagi. E dire che tutti questi spropositi sono stati detti in nome della Scienza! A tali errori, lo ripetiamo, ha dato origine la mania di volere escludere la religione da tutte le cose, come se essa fosse dannosa. La scienza atea - scrive il Tavernier - fonda tutto il suo orgoglio sul valore del pensiero; ma un pensiero che sorge dal nulla e che nel nulla torna quasi subito, senza aver saputo che cosa egli sia, d'onde e come abbia origine, quali siano le regole dell'armonia universale, è un qualche cosa di ridicolo, dappoiché la sola funzione del pensiero, anche nella dottrina dei materialisti, è appunto quella di comprendere e di giudicare.

Il Tavernier, accennando ai risultati di siffatte dottrine, ricorda che uno dei più ardenti propagandisti delle dottrine medesime, il Dufrenoy, a chi gli domandava quale avvenire sarebbe riservato, ove prevalessero, alla scienza e alla morale, rispose: noi non ce ne occupiamo; la scienza e la morale diverranno ciò che potranno » (*Correspondant* di Parigi, Maggio 1907).

Si è preteso di provare falsa l'origine del mondo da Dio, la creazione dell'uomo, e siamo giunti a queste conseguenze.

Il primo che dimostrò, o meglio credè di dimostrare scientificamente la evoluzione, fu il Dar-

win, il cui sistema è da tutti conosciuto, e quindi noi ci risparmiamo la fatica di farne un'esposizione.

Or bene, questa magna teoria, che fino ad oggi è stata data come certa, come infallibile, e come opposta ad ogni religione, ha già fatto il suo corso ed ormai è sfatata da tutti, anche dai suoi antichi seguaci.

Nella solenne tornata dell'Accademia dei Lincei del 16 Giugno 1906, ecco che cosa diceva il Prof. Grassi, uno scienziato moderno ed illustre, e non certo sospetto, insegnante di Anatomia comparata all'università di Roma e autore dei celebri saggi sugli anofeli e sulla malaria.

Lasciando da parte alcune considerazioni sue sull'essere vivo, veniamo a vedere quello che egli dice intorno all'uomo: « L'uomo ha dedicato il più bel fiore della sua mente al tentativo di spiegarsi il gran principio dell'alattamento che esso stesso subisce, come gli altri esseri vivi, e dopo tanti sforzi l'uani, ha creduto finalmente di avere almeno semplificato, ridotto ai minimi termini il problema con la teoria dell'evoluzione. Questa infatti ammette che si siano dapprima formati dal mondo anerganico esseri molto semplici e che questi siano andati man mano complicandosi, fino ad assumere le forme più elevate che noi conosciamo.

Siffatta concezione è tanto seducente, che, sorta nella metà del secolo XIX, tenne incatenato il pensiero dei più profondi filosofi: ma oggi che la prova del fuoco è stata ormai compiuta, basta doverne discorrere, per sentirsi l'animo pieno d'amarrezza.

Indiscutibilmente essa presenta oggi una base di fatti meno solida di quel che supponevamo

quarant'anni fa. Tante prove, che sembravano convincenti, non resistettero alla lima della critica. Piccola è ormai la speranza che la teoria dell'evoluzione si tramuti in una dottrina, che documenti la sua nobiltà con prove positive ».

Così pure l'illustre Prof. A. Stefani nell'introduzione al suo magistrale discorso, letto all'Università di Padova, inaugurandosi l'anno accademico 1907, trattò del *problema della vita*, e dimostrò come questo non si risolveva con la meccanica, con la fisica, e con la chimica solamente. Gli atei avrebbero desiderato che invece l'atomismo spiegasse il principio vitale: ma lo Stefani dimostrò che affaticarsi a trovare quella spiegazione è tempo perduto.

Ed ora ecco altre testimonianze di altri scienziati, che confutano le idee darwinistiche, positivistiche e materialistiche.

La « *Revue Générale* » (5 Dicembre 1906) pubblica un articolo del dott. A. Proost per dimostrare che « il materialismo ha veri e propri dogmi affermati e non dimostrati (il metodo è per lo meno assai comodo, ma non punto scientifico e positivo) i quali son ripetuti con credulità cieca da gente che pure combatte, o suppone di combattere i dogmi della Religione Cristiana ». - « È bastato, scrive il Proost, che Giulio Soury scrivesse un giorno essere, non un'ipotesi, ma un fatto storico la discendenza dell'uomo dai primati terziari, perchè una folla di così detti scienziati, i quali considerano la fede come una prova di inferiorità mentale, (oggi è di moda il vantarsi liberi pensatori, ossia pensatori con le idee dei capi-partito, e in questo consiste la gran libertà di pensiero di certi signori) ripetessero pappà-

gallescamente questo *dogma scientifico* di cui tanti, per esempio, il Virchow, contestano ogni fondamento ».

Il Proost segue rilevando « la singolare ostinazione settaria della scienza materialistica, che, in presenza di fatti precisi, invece di dimostrarne la falsità, o di spiegarli, si impunta a negarne puramente e semplicemente perfino la possibilità ». E ciò è tanto più biasimevole, continua l'autore, quando si pensi che la scienza materialistica si è sempre contraddetta nelle sue affermazioni. A prova di ciò giova ricordare che « il materialismo, dichiarando che le tradizioni bibliche relative alla creazione dell'uomo erano ormai condannate definitivamente dalla scienza moderna, ha, volta a volta, dichiarato che la culla del genere umano era in Asia, in Australia, nelle isole della Sonda; ed ora, dopo il recente congresso di Monaco, afferma che il primo uomo ha vissuto sulla costa azzurra, e, dalle sponde del Mediterraneo, è andato a popolare il continente australe ».

Il Proost continua dicendo che nella Santa Scrittura si legge « che le acque producono tutti gli animali che vivono sulla terra e volano nell'aria » e che questa è appunto la più recente teoria della Scienza Biologica.

Anche il Signor Enrico De Lacomte tratta siffatto argomento con un magistrale articolo, pubblicato nel *Correspondant* del 12 Dicembre 1906.

Il De Lacomte confuta le affermazioni materialistiche, dimostrando con profonda dottrina come « le ipotesi del materialismo non abbiano fondamento scientifico e appaiono, ogni giorno più, inventate al solo scopo di combattere la Re-

ligione Cristiana: scopo - conclude l'autore - che non si potrà mai raggiungere per questa via, perchè la fede cristiana non teme la scienza, ma l'ignoranza ».

Inoltre, dopo il congresso filosofico di Ginevra, tenuto nel settembre del 1904, anche il congresso internazionale di Psicologia a Roma (maggio 1905) segna un trionfo della filosofia spiritualistica sopra il materialismo. Il Lipps, lo Sciamanna, l'Höfler, il William James, e tanti altri, in quella solenne occasione entusiasmarono l'uditorio, dimostrando all'evidenza come la materia non contenga la ragione dello spirito, come vi siano molte attività dell'anima che è impossibile ridurre a manifestazione di energia fisica, comunque questa venga concepita, che è impossibile ridurre a movimenti meccanici, per quanto si voglia complicati.

Dunque la Scienza non è riuscita a smentire la religione.

Almeno ha potuto mettersi in suo luogo; ha consolato l'uomo nelle sventure; ha impedito i vizi; ha tolti i delitti; ha promossa la civiltà?

« Quando noi siamo, scrive il prof. Villari, accanto al letto di un parente o di un amico, destinato inesorabilmente a morire, che aiuto ci dà la scienza? E perchè dovrebbe levarci allora quel conforto che ci dà la religione, se non può nulla sostituire? » (PASQUALE VILLARI: *Il Sacramento e l'ora presente*, Conferenza del 10 Giugno 1898).

« Di fronte ai disordini morali e materiali (egli dice ancora) che si manifestano da per ogni dove, uno scetticismo generale ha invaso gli animi. E quando centinaia di giovani illusi, studenti d'Università, di Liceo, d'Istituto tecnico (fra poco

vi saranno anche quelli delle scuole elementari maschili e femminili) percorrono le vie, gridando e fischando, il pubblico sembra guardare come se non fosse affar suo, e fatalmente, malinconicamente dice: Che volete farci? Ormai ogni cosa va allo stesso modo, e non c'è più rimedio possibile.

« Quello che più scoraggia, che umilia, fa proprio arrossire, si è il vedere come dalle pagine di alcuni giornali trasparisca assai chiaro che il loro vero, unico pensiero è sempre: siamo in tempi di elezione, e tutto ciò fa comodo per combattere il ministro o il ministero.

« In mezzo a questo tenebroso, tumultuoso disordine morale sorge da se stessa, inesorabile come l'ombra di Banco, la domanda: È questa la generazione che noi stiamo apparecchiando, che deve redimere il paese dai mali che lo travagliano così crudelmente? Così stiamo noi formando i futuri magistrati, i futuri professori, deputati, senatori e ministri? Potranno essi esser capaci di correggere i nostri errori? E continuando così, saremo noi in grado di difender la società dai pericoli che la minacciano dentro e di fuori?

« Pur troppo la via per la quale ci siamo messi ha varie tappe, una delle quali già si chiama Abba-Garima; e se non mettiamo giudizio, le altre avranno nomi non molto diversi.

« Eppure io non so ancora perdere la fede. E spero ancora che se noi non sapremo essere abbastanza energici, abbastanza onesti, per unirli come un uomo solo a portare le scure alla radice, o trovare pronto rimedio a questi mali funesti, sorgerà finalmente di mezzo ai giovani stessi

il grido di redenzione: Pel dovere, per la patria e per la legge! » (P. VILLARI: *I disordini universitari*, V. N. *Antologia*, 16 Febbraio 1897).

Oh! illustre Professore, voi già li avete provati questi giovani, allorchè foste Ministro della Pubblica Istruzione! E se ora non aggiungete anche il nome di Dio, la vostra fede per quanto forte dovrà pericolare! Prima si diceva: *Per il re, pel dovere e per la patria*; oggi si è levato il *re*, e fra poco si leverà il *resto*. Dio non lo voglia!

CAPITOLO X.

Conclusione.

Gli infelici allievi della scienza irreligiosa confessano che, perduta la fede, non hanno trovato, per tutto compenso di cotanta perdita, altro che un vuoto immenso, che desola il loro spirito, un dubbio orribile, che rode il loro cuore, una disperazione agghiadata, che rende loro la vita molesto e pesante fardello.

Quel dolore acido è significato dal Trezza nelle sue opere e specialmente in uno scritto, già inserito nel *Politecnico* di Milano; ma egli conclude che, per amor del vero, la battaglia fra cuore e ragione è magnanima; quasi che si possa fare come l'Anatomia, che mette il cervello di qua e il cuore di là; o andare alla verità *sentendosi morire*, com'egli dice, e riponendo quindi il vero nella morte. Soggiunge « che la conquista della scienza costa il miglior sangue dell'anima: che lo scienziato cammina per raggiungere il sapere, sulle vette del Calvario », e conclude: « Ma chi

mi assicura che la fede, la dolce fede dei miei padri sepolti non possedesse le ragioni del cuore, che la scienza non conosce?... Oh! dove ci ha balestrati questo vento superbo, che spazzò via tante speranze! » (*Evoluzione e Pessimismo*, pag. 49). Cui risponde il Guerrazzi: « Io so che lo spirito umano spesso si spinge temerariamente a tal punto, dove non comprende più nulla; e allora, fra il dubbio che tormenta e la fede che consola, parmi cosa savia attenermi alla fede »

(*Beatrice Cenci*, cap. IV).

Ma la fede non si vuole, e allora si cade in disperazione. Anche il professore Angiulli, l'apostolo infaticabile della ragione, visse giorni di amaroza indicibile, tanto che una volta ebbe, col grido disperato di Fausto, ad esclamare: *Maledetta la scienza!*

Così riferisce il Bovio nell'elogio che di lui fece a Castellana il 1° aprile 1890.

Nè solo in Italia si maledice alla scienza, ma anche nella detta Europa, dai seguaci delle dottrine razionalistiche e positive. « Il progresso delle scienze, dice Edmondo Picard, in un discorso di prolusione ai giovani avvocati di Bruxelles (*Revue générale*, Bruxelles, avril 1881), nel quale ci cacciamo alla disperata, come Curzio nella voragine, ci manifesta ogni dì più il poco che siamo. Sembra che il nostro cervello abbia perduto il lobo, dove si trova il centro di direzione de' nostri atti; quando questo centro manca, la vita morale vacilla e ondeggia senza governo ».

E il dottor Lebon (*Nouvelle encyclopedie*) soggiunge: « L'uomo è divenuto più schiavo che mai non fosse... La scienza ci scopre oggi un

inesorabile meccanismo che d'ogni parte ci serra e stringe. La speranza più vera della felicità svanisce dinanzi alla realtà che ci disanima... L'uomo è diventato un atomo che non significa nulla, ludibrio di cieche forze e loro inconsapevole schiavo. Merita scusa il credente che maledice a codesta scienza, sovvertitrice d'ogni illusione, e ripete con l'Ecclesiaste ch'essa è la peggiore occupazione, a cui i figli degli uomini si possan dare ».

Wolfgang Goethe esclama per bocca di Fausto: « Arvezzo fin dai miei teneri anni alle angeliche note, ai suoni e ai canti religiosi, quando il odio, mi sento riconciliare alla vita. Un tempo, nell'austero riposo della domenica, scendeva sino a me il bacio del divino amore. Dalla piena armonia delle squille mi uscivano non so che incogniti presentimenti, e nell'orazione era un ardente dilieto. Un fervore incomprendibilmente santo m'invogliava d'uscir fuori a divagarmi per selve e per prati, ed ivi versando dirottissime lacrime, io mi sentiva entrare in un mondo novello. Simili canti annunziavano gli allegri giochi della gioventù, i festosi diporti della primavera; ed ora queste rimembranze, ravvivando in me il sentimento della fanciullezza, mi rimuovono dall'ultimo irreparabile passo. Oh! tornate a risuonare, inni soavi e benedetti! Ecco, le mie lacrime scorrono, e la terra mi ripossiede... »

« Ohimè, io ho ormai studiato tutte le scienze, ed ecco povero pazzo, che io ne so ora quanto innanzi. Mi chiamano maestro, chiamarmi dottore, e già da dieci anni io meno, di su e di giù, e per lungo e per traverso, i miei scolari pel naso; oh veggio manifesto che noi non sapremo

mai nulla! Ah! io ne avrò rapidamente consumato il cuore! Per verità, io passo di dottrina tutti quanti i cianciatori, dottori, maestri, scrivani o preti, nè io sono tormentato da dubbi o da scrupoli; nè l'inferno nè il diavolo mi dà paura. Ma e ogni gioia si è pure parita da me; non più presumo d'insegnare alcuna cosa, che mi valga a ravviare o condurro gli uomini al bene. E però io mi sono gettato nella magia per tentare se omni gli spiriti volessero di lor bocca rivelarmi alcuni segreti, tal ch'io cessassi una volta d'insegnare quel che non so; conoscessi pur una volta ciò che più intimamente feconda o tiene insieme questo universo, le operose sue forze, e le sementi di tutte cose, e non facessi più un vergognoso mercato di parole» (W. GOETHE, *Fausto*, tragedia).

Che se alcuno opponesse essere una pura invenzione poetica quel ricorso, di cui parla Fausto dalla scienza alla magia, ovvero dalla mancanza di fede alla credulità, io dovrei ricordargli come anche ai di nostri si rinnovino col mesmerismo, collo spiritismo, colle tavole giranti, cogli ipnotizzati, coll'evocazione dei morti, e cose simili, i fatti relativi alle streghe, ai maliardi, ai folletti del medio evo. Dovrei ricordargli come dagli scienziati materialisti, per esempio il Lombroso, s'inducono spiegazioni, più o meno plausibili, a chiarire quei fenomeni strani: come si ricorra al fluido magnetico, al fluido zoomagnetico, al fluido nervoso, al fluido vitale, al calore animale, all'etero, o fluido etero, alla forza nervosa trasmissibile, al fluido odico e allo spirodico, al riverbero delle idee, al privilegio adamitico e a non sappiamo quali altri ingegni, pur di soppiantare l'in-

tervento di spiriti ultramondani, ammesso comunemente da quelli stessi, che fin qui negarono e spirito o Dio e inferno e paradiso.

Il Baresty inventa il fluido neurico raggianate, l'James il fluido isterico, e il Bérillon risuscita la dualità del cervello già inventata dall'inglese Gregory; altri altre cose; ma pochi avvertono che lo spirito umano ha bisogno del soprannaturale; che quando non lo trova colla ragione e colla fede, lo cerca colla superstizione e colla magia; che quando si nega la Provvidenza, si ricorre alla sorte; che quando non si vuole Dio, si adora il diavolo; che così fu nei tempi decaduti di Grecia e di Roma; e che così avverrà sempre, finchè l'uomo sarà uomo. Gli increduli del medio evo, Cardano, il Bodin, Pomponazio non si son lasciati andare alle pratiche e alle opinioni più insensate? E il decimottavo secolo, quel secolo dell'incredulità per eccellenza, non è stato forse il ludibrio dei cerretani? non si è gettato all'impazzata nelle più fantastiche gofferie? « La massima di quel tempo, dice lo storico Lacretelle, sembrava esser questa: Bisogna credere tutto, eccetto quello che hanno creduto i nostri padri » LACRETILLE, *Storia del sec. decimottavo*, Tomo VI, p. 90).

Ma pure, se si svelasse tutto ciò che occorre di occulto e di sotterraneo in quel secolo della ragione e dei lumi, ci sarebbe da rabbrivire. « Alcuni anni prima della rivoluzione francese, dice il Portalis, uno dei conservatori della Biblioteca nazionale narravami che, da qualche tempo, tutti coloro che venivano per istruirsi in quell'ampio deposito, non chiedevano che libri di sortilegio e di cabala. E a me stesso fu mostrato un processo, contenente i particolari e le prove

di misteri abominevoli, che si celebravano in assemblee notturne e periodiche: misteri più orrendi di tutti quelli, di cui è stata conservata memoria nella storia del paganesimo, il più grossolano e il più svergognato (PORTALIS, *Dell'uso e dell'abuso dello spirito filosofico*, Tomo II, p. 171)¹.

Ma lo spirito di superbia non è mai sazio, e la scienza nemica di Dio va sempre avanti, finché disgustata di ogni cosa, nauseata di sé medesima, ripiomba nello scetticismo, nello sgomento e nella disperazione; maledice non solo alla ragione, ma alla natura, alla vita, all'esistenza, e così nasce quella forma di malattia, che più travaglia i tempi moderni, e chiamasi il Pessimismo.

« È un fatto ben grave, dice il Trezza, a chi investighi la storia europea del secolo decimonono, che il Darwin, legislatore dell'evoluzione, sia contemporaneo allo Schopenhauer, legislatore del Pessimismo. Li direste due frutti dello stesso albero; e allora la rivelazione della scienza, quantunque vera, sarebbe la più acerba, la più ingiusta, la più detestabile di tutte, giacché ci obbligherebbe a disperare di noi stessi, del nostro destino, e del valore dell'universo. Così almeno dicono alcuni » (*Ecce e pess.*, cap. I, p. 6).

Ed io credo che dica bene. Anzi io credo, e con me lo credono valentissimi professori, che uno dei punti più rilevanti del movimento scientifico contemporaneo sia non tanto il penetrar che ha fatto la teorica dell'evoluzione nelle teste degli individui, cagionandovi la disperazione e lo scom-

¹ Mentre io scrivo, si aprono in Parigi tempi a Brama, a Buddha, a Iram ed a più sozze divinità! E si chiudono le chiese e i Seminari!

bussolamento, ma peggio il suo entrare nella politica e nella economia sociale. La falsa filosofia dell'Hegel, insegnando che le nozioni giuridiche ed economiche non sono altro che semplici categorie storiche dei prodotti dell'idea, aveva disposto molti animi a trasferire nel dominio dell'economia sociale i dati del trasformismo. Così le teorie del Lamarck e del Darwin venivano a confondersi con le teorie di Carlo Marx e di Ferdinando Lassalle, usciti ambedue dalla società dei così detti giovani Hegeliani, e producevano per le nazioni e per gli stati quei vantaggi, che tutti con gli occhi nostri possian vedere.

Una prova del gran male, che ha prodotto la scienza atea, la vediamo dolorosamente cogli occhi nostri, quando l'Italia, fatta serva di miscredenti stranieri, mentre appunto gridava libertà e indipendenza, non ha più quello scientifico primato, che a tutti i popoli la rese veneranda, ne' bei secoli della fede; non ha più quella suprema grandezza, che la coronava fra le nazioni, per la sublimità dell'ingegno, per la disciplina delle arti, per la robustezza del braccio. E fa spavento il vedere come non siasi ancora bene inteso il danno della cattiva scienza, in tempo in cui, diffusa l'istruzione, è ben anche diffusa la mania del crescer di grado, la sete dell'oro, la fama dei piaceri, che servono in modo lacrimevole a popolare gli spedali, le carceri, i manicomii; che fanno spesseggiare i duelli e i suicidi; che rendono comuni delitti non più uditi, e danno quasi spettacolo quotidiano del più ributtante cinismo.

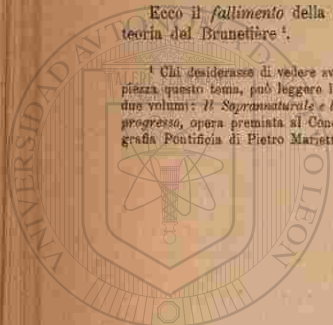
Ambizioni e piaceri non soddisfatti, o troppo soddisfatti, producono quell'agitazione universale, quel timore di futuri sconvolgimenti, quel dolore,

quella febbre, quell'agonia, che muove, agita, scompone tutti i membri del civile consorzio e li raggruppa entro un vortice spaventoso,

« come la vena quando il turbo spiria ».

Ecco il fallimento della scienza, secondo la teoria del Brunetière¹.

Chi desiderasse di vedere avolto con maggiore ampiezza questo tema, può leggere l'altro nostro lavoro in due volumi: *Il Soprannaturale e la Scienza in ordine al progresso*, opera premiata al Concorso Ravizza - Tipografia Pontificia di Pietro Marretti, Torino.



INDICE

	PAG.
CAPITOLO I. Introduzione	5
» II. La Scienza e gli Scienziati	6
» III. Scienza vecchia e scienza nuova	13
» IV. Un po' di Storia	26
» V. Fisica e Metafisica	35
» VI. Il metodo sperimentale	47
» VII. Cana e effetti	56
» VIII. Scienza e Fede	69
» IX. Vanità e miseria	78
» X. Conclusioni	85

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

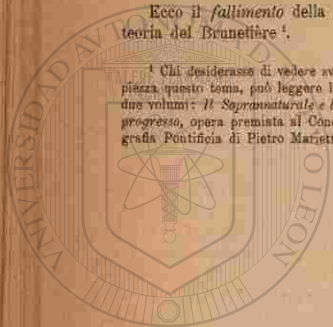


quella febbre, quell'agonia, che muove, agita, scompone tutti i membri del civile consorzio e li raggruppa entro un vortice spaventoso,

« come la vena quando il turbo spiria ».

Ecco il fallimento della scienza, secondo la teoria del Brunetière¹.

Chi desiderasse di vedere svolto con maggiore ampiezza questo tema, può leggere l'altro nostro lavoro in due volumi: *Il Soprannaturale e la Scienza in ordine al progresso*, opera premiata al Concorso Ravizza - Tipografia Pontificia di Pietro Marretti, Torino.



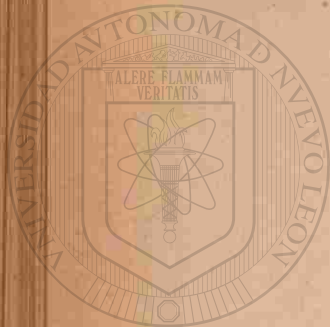
INDICE

	PAG.
CAPITOLO I. Introduzione	5
» II. La Scienza e gli Scienziati	6
» III. Scienza vecchia e scienza nuova	13
» IV. Un po' di Storia	26
» V. Fisica e Metafisica	35
» VI. Il metodo sperimentale	47
» VII. Cana e effetti	56
» VIII. Scienza e Fede	69
» IX. Vanità e miseria	78
» X. Conclusioni	85

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS





UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DIRECCIÓN GENERAL DE

Volumi pubblicati:

Serie Prima:

1. MOLteni dott. GIUSEPPE: Il Cristianesimo e le grandi questioni moderne.
2. ZAPPALÀ dott. G. M.: Il buon seme del Vangelo nel terreno della Fede.
3. PICCINI dott. R. ROBERTO: La scienza e il libero arbitrio.
- 4.5. FARABÍ dott. A. CARLO: Dogma ed Evolucionismo.
6. BATTAGNI prof. A. DOMENICO: Il Papato nella Civiltà e nelle Lettere.
- 7.8.9. ROSI LA LITTA prof. LUIGI: Del verace conoscimento di Dio.
10. ROBERTI P. GIUSEPPE MARIA (Ministri): Il Canto esterno della Chiesa Cattolica.

Serie Seconda:

- 11.12. ANTONELLI prof. A. GIUSEPPE: Lo Spiritismo, e volumi con illustrazioni.
13. FASSINO dott. A. CARLO: L'abitabilità dei mondi.
- 14.15. PICCINI prof. R. ROBERTO: Il Positivismo e volontà.
- 15.16. PICCINI prof. R. ROBERTO: Il Socialismo in pratica.
17. ZAPPALÀ dott. G. M.: Il buon seme del Vangelo tra le spine della critica.
18. ALESSANDRO dott. CUSTOZZO: S. Francesco d'Assisi e la democrazia cristiana.
19. MARCONI comm. ORAZIO: Le Catacombe ed il Protestantismo con illustrazioni.
20. BATTAGNI dott. DOMENICO: Il Cristianesimo e le scienze storico-filosofiche.

Serie Terza:

21. FARABÍ dott. A. CARLO: L'origine e la molteplicità del linguaggio.
22. SAVIO prof. A. CARLO FERIZI: L'Evolutione e le Religioni.
23. BALOGGI Sac. Prof. GIUSEPPE: Dante e Bonifacio VIII.
24. BATTAGNI prof. A. DOMENICO: Il Renss e l'Harnack e la storia di Gesù. Averrà gli errori miserati su Cristo dimanzi al tribunale della critica storica.
25. SAVIO FERIZI S. I.: Il Papa Vecchio.
26. FAVONI dott. prof. GIUSEPPE: Cause efficienti e cause finali, - con un'appendice sugli organi rudimentali.
27. IZZONI: La libertà nelle sue forme principali.
- 28.9. PICCINI prof. R. ROBERTO: Progresso morale.
30. ZAPPALÀ dott. G. M.: Il Mistero ed il fatto del Vangelo.

Serie Quarta:

- 31.12. FARABÍ dott. A. CARLO: Della Società Politica e della Società Religiosa nei tempi moderni.
- 33.34. FARABÍ dott. A. CARLO: La terra centro di creazione.
35. FAVONI dott. prof. GIUSEPPE: La figura storica di Gesù.
36. MARCONI prof. comm. ORAZIO: Papa Damiano.
37. SAVIO dott. Pio: Pio V ed i suoi tempi.
38. MISEI dott. LUIGI: Biblicismo e la Bibbia.
39. CAVAZZA Carlo FRATELLI: La Massoneria, quel che è, quel che ha fatto, quello che vuole.
40. DEARY LUIGI VINCENZO: Il materialismo e il dogma.

Volumi in preparazione:

- ANTONELLI prof. A. GIUSEPPE: Ipnatismo.
— Etnico e la scimmia.
MORANDA dott. G. B. LOMIARI e lotte d' altri tempi.
SAVIO FERIZI, S. I.: Papa Zolimo e il Concilio di Torino.
SECCOIA GIOVANNI BATTISTA: Il Vangelo.
PICCINI dott. prof. GIUSEPPE: Origine dell'uomo.
— Origine delle specie.
— Funzioni del cervello.
ZAPPALÀ dott. G. M.: Il buon seme del Vangelo tra i sassi.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

ANL

®

CAPILLA ALFONSINA
U. A. N. L.

Esta publicación deberá ser devuelta
antes de la última fecha abajo indi-
cada.



BT1095
F4
v.6

F V Y T
44853

AUTOR

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS





U A N L

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
BIBLIOTECA GENERAL DE BIBLIOTECAS