

XIX

L'OTTOCENTO – FIGURE MAGGIORI DELL'ARGOMENTO *EX PROVIDENTIA*

DECHAMPS – NEWMAN – SCHEEBEN – BRUGÈRE – TERESA DI LISIEUX

NOTA – *Il secolo della Provvidenza*

L'Ottocento fu “il secolo della Provvidenza”, nel senso che in nessun altro periodo storico risuonò così frequentemente e così distintamente la parola “Provvidenza”. I grandi Santi, che informarono di sé la spiritualità di quel periodo storico, sempre affidavano le loro opere (di formazione della gioventù, di assistenza ai malati e ai poveri, ecc.) alla “Divina Provvidenza”. Lo stesso clima culturale del Romanticismo favorì una concezione più calda e affettiva della presenza di Dio nella “storia” umana. La più celebre opera letteraria del periodo, *I Promessi Sposi* di Alessandro Manzoni, sono un atto di fede in quella Provvidenza che, per vie misteriose, guida l'uomo a più alta coscienza di sé e a più vera e duratura felicità. La teorizzazione più alta e più organica della devozione alla Provvidenza fu però quella che trovò espressione mirabile nell'opera filosofica e teologica del beato Antonio Rosmini; ma, come abbiamo notato precedentemente, il Rosmini, che pur viveva di amore alla Provvidenza, e che in una più profonda devozione all'“Ognibene” vedeva la radice di ogni apologetica, non tradusse quell'affidarsi in una formula *ex Providentia*.

Ma qualcuno vi fu che si portò decisamente al “nostro” argomento, e non furono teologi minori, ma di gran nome. Il più “grande” fu lo Scheeben: pur in brevi passi, seppe dire l'argomento con tale acutezza e saggezza, da diventare un punto di riferimento essenziale allo svolgersi della nostra ricerca. Il più chiaro, però, nella formulazione, fu certamente quel sant'uomo che insegnava a Parigi e che rispondeva al nome di Luigi Brugère. Il Brugère ebbe, per l'argomento, la stessa rilevanza che due secoli prima ebbero l'Elizalde e i suoi seguaci, e quattro secoli prima il Savonarola, e nell'antichità Clemente Alessandrino e sant'Agostino. Ma leggeremo passi efficaci e pertinenti al tema, anche nel Dechamps e in Newman.

Ci rivolgeremo infine a Santa Teresa del Bambino Gesù, perché in lei la “fiducia” nel “Buon Dio” assurse ad altezze o profondità tali che, se pur non vi emerse la formula da noi attesa, ugualmente la mostrarono, chiamando quella “fiducia” col suo vero nome: “amore”.

1. VICTOR AUGUSTE DECHAMPS (1810 – 1883)

Il cardinale Dechamps è assai conosciuto, in apologetica, per il suo «metodo della Provvidenza» (*méthode de la Providence*). Egli intende indicare, con tale espressione, quale sia il “metodo” con cui la Provvidenza attira gli uomini alla verità. Certo, Dio ha confermato la predicazione cristiana con segni e miracoli, ma i miracoli non avvengono tutti i giorni. Allora Dio ha “provveduto” un’altra via, un “segno” di tutti i giorni, non meno bello e non meno efficace dei segni straordinari. Questo segno provvidenziale è la Chiesa. La Chiesa è il provvidenziale faro di luce che, una luce di cui l’uomo La Chiesa è il grande mezzo con cui la divina Provvidenza raggiunge tutti gli uomini, il grande “segno” che la Provvidenza ha collocato sul “monte” perché a tutti sia visibile. “Metodo della Provvidenza” ha quindi il senso di “metodo usato dalla” Provvidenza

Il genitivo “della Provvidenza” è dunque un genitivo “soggettivo” (= metodo proprio della Provvidenza)¹. Ma subito esso diventa anche un genitivo “oggettivo”, in quanto l’apologeta, il predicatore, il catechista possono facilmente convincere alla fede non con dimostrazioni alte o intelligenti, ma semplicemente mostrando come Dio ci sia vicino con la sua Provvidenza nella Santa Chiesa.

Il “metodo” consiste allora semplicemente nel presentare due “fatti” immediati: il “fatto interiore” (*le fait intérieur*) del bisogno che ogni uomo sente di luce, di senso, di felicità, di salvezza; e contemporaneamente il “fatto esteriore” (*le fait extérieur*) della presenza luminosa della Chiesa, Chiesa che offre a tutti una luce in pienezza l’esaudimento di quel bisogno e di quel desiderio². Due “fatti”, due “esperienze” che si valorizzano a

¹ Cfr. V. DECHAMPS, *Entretiens sur la démonstration catholique de la religion chrétienne* (1856), in *Oeuvres Complètes*, Malines 1874-1884, t. I, p. 101: «...à la méthode de la Providence, c’est-à-dire, à l’action ordinaire de cette Providence, engendrant la foi dans notre âme sans altérer sa liberté».

² Cfr. R. AUBERT, *Le problème de l’acte de foi*, Louvain, 1958³, p. 143 : «La grande idée de Dechamps était qu’à côté de l’«apologétique des classes», l’apologétique qui s’appuie sur un étude historique de l’Ecriture et des origines du christianisme, il en est une autre plus directe, qui suit la démarche réelle du croyant, et qu’il nomme pour cela «méthode de la Providence». Il n’y a qu’à mettre en relief deux faits: le *fait intérieur*, aspirations de l’homme à une vie supérieure, appel vers Dieu pour qu’il l’éclaire sur le sens de la vie; et le *fait extérieur*, l’Eglise par laquelle Dieu répond à l’appel de l’homme». [Cfr. *ibidem*, nota 32 : «Dechamps revient constamment dans ses oeuvres sur cette méthode»].

vicenda: a) il bisogno umano di verità, santità, bisogno di Dio, b) l'offrirsi luminoso del grande "segno", la Chiesa.

Serve anzitutto una percezione intensa del primo "fatto": il bisogno di Dio, il desiderio di salvezza. È, questa, la condizione fondamentale per apprezzare poi il "segno" (la Chiesa), e aderire con gioia alla salvezza offerta.

Scriverà a proposito il Blondel:

«Dechamps ha insistito energicamente sul fatto che un uomo non arriva mai alla fede se non ha, unito al desiderio della luce, il bisogno di una vita più pura e generosa... Per precisare in modo definitivo questa causalità reciproca, Dechamps aveva risolutamente sconvolto l'ordine abituale dell'apologetica: invece di graduare la propria argomentazione cominciando con lo stabilire il deismo, giustificando poi il cristianesimo in generale e infine il cattolicesimo in ciò ch'esso ha di proprio e di più decisivo, dichiarava che un tale processo, che sembra conforme all'intelletto discorsivo, non ha per lui che una logica chiara, ma morta, inerte, senza presa sulle anime... Perciò Dechamps voleva che si procedesse, non dalle parti al tutto, ma dall'unità totale, e s'incominciasse col proporre la pienezza dell'organismo cattolico, con la Chiesa e il Cristo: è ciò ch'egli chiamava la dimostrazione cattolica della verità cristiana e della religione, fondata sui fatti più incontestabili e più immediatamente accessibili alla vista di tutti. – Prendiamo dunque atto di questo metodo della Provvidenza, vero generatore dello spirito cristiano»³.

Ricorrendo al "metodo della Provvidenza", ogni uomo, anche il più incolto o "semplice", si può risparmiare quel lungo percorso di ricerche storiche, filosofiche, teologiche, che l'apologetica classica proponeva (Dechamps la chiamava: "l'apologetica delle aule")⁴. Quella domanda e quella risposta sono una via immediata e facile alla Verità e alla Salvezza, sono il "metodo della Provvidenza".

³ M. BLONDEL, *Exigences philosophique du Christianisme*, Parigi 1950 (tr. it.: *Esigenze filosofiche del Cristianesimo*, tr. it. Messina 1954, p. 58s).

⁴ Cfr. V. DECHAMPS, *La question religieuse résolue par les faits, ou de la certitude en matière de religion* (1860), in *Oeuvres Complètes*, cit., t. 3, p. 345, in nota: «N'est-il pas regrettable qu'on n'insiste pas davantage dans les cours de théologie sur une vérité aussi fondamentale? N'est-il pas triste qu'on semble même quelque fois la perdre de vue, lorsque, dans le traité *De vera Religione, ou De Demonstratione christiana*, on expose parmi les motifs de crédibilité, celui de l'universalité et de la stabilité du Christianisme, en faisant avec *soin* abstraction de l'Eglise qui est ce fait-là?».

Il “metodo “della” Provvidenza di Dechamps è quindi altra cosa dall’argomento *ex Providentia* studiato dalla nostra ricerca, che si appella alla Provvidenza non per presentarne le vie di salvezza, ma come garanzia prima ed ultima che tali vie di salvezza sono veraci⁵.

Tuttavia, come vedremo, anche il Dechamps completa spesso il suo “metodo” con molte espressioni che richiamano il “nostro” argomento. Infatti, dopo aver contemplato le vie della Provvidenza, viene spontaneo dire: «Signore, se tutto questo è un errore, sei Tu che ci hai ingannato!»⁶.

Bisogna innanzitutto dire che – nonostante l’uso di certi termini coinvolgenti, come “bisogno”, “luce”, ecc. – il “metodo” del Deschamp non si rivolge al “sentimento”, né immediatamente alla fede, bensì alla “ragione”, anche se, per “credere” davvero, la ragione ha bisogno che la grazia illumini la mente e rafforzi la volontà:

«È la ragione... che invoca la Rivelazione, ed è alla ragione che la Rivelazione si rivolge. È alla ragione che Dio parla, è alla ragione che egli chiede la fede e non gliela chiede che dopo averle *fatto vedere* che è proprio lui che parla. La ragione che domanda la testimonianza di Dio sulle realtà future non aderisce dunque a questa testimonianza con la certezza soprannaturale della fede, che dopo aver visto con i suoi propri occhi, ossia verificato con la sua propria luce, e con la certezza naturale che le è propria, il *fatto divino* della Rivelazione. Ora, Dio non si manifesta meno chiaramente alla ragione nel grande fatto della Rivelazione che nel grande fatto della natura»⁷.

⁵ “Della Provvidenza” come genitivo “oggettivo”.

⁶ Cfr. *ibidem*, p. 100s: «Cette clarté... est relative à nos dispositions volontaires, au degré de l’amour de la vérité qui est en nous, et à la sincérité du désir de connaître la volonté de Dieu; mais pour être relative, elle n’en est pas moins réel, et toute âme sincère comprendra ce mot de Pic de la Mirandole: Seigneur, si je me trompais en écoutant l’Eglise, c’est vous qui m’auriez trompé!». (Anche Francesco Pico della Mirandola aveva dunque ripreso il detto di Riccardo di S. Vittore).

⁷ V. DECHAMPS, *L’Infaillibilité et le Concile général*, 29 mai 1969 (in C. TRESMONTANT, *Le problème de la révélation*, Paris 1969, p. 29): «C’est la raison (...) qui appelle la Révélation, et c’est à la raison que la Révélation s’adresse. C’est à la raison que Dieu parle, c’est à la raison qu’il demande la foi et il ne la lui demande qu’après lui avoir *fait voir* que c’est bien lui qui parle. La raison qui demande le témoignage de Dieu sur les réalités futures n’adhère donc à ce témoignage avec la certitude surnaturelle de la foi, qu’après avoir vu de ses propres yeux, c’est-à-dire vérifié par sa propre lumière, et avec la certitude naturelle qui lui est propre, le *fait divin* de la Révélation. Or, Dieu ne se manifeste pas moins clairement à la raison dans le grand fait de la Révélation que dans le grand fait de la nature».

Cfr. L. DE GRANDMAISON, *La Méthode de la Providence* in *Rev. Eccles. de Liège* 33 année (juillet 1946), p. 66s: «(S)on auteur : un homme d’action, un apôtre. Avant d’occuper

L'apologetica del Dechamps è tutta una presentazione commossa, e pur "ragionata", di quel il "grande segno" che è la Chiesa⁸. Egli si ricollega ad una millenaria tradizione, che abbiamo spesso incontrato lungo questa ricerca, da sant'Agostino a Savonarola, a Lacordaire⁹. Il Dechamps ebbe,

le siège episcopal de Namur et de devenir archeveque de Malines, le Père Dechamps, Redemptoriste, anciennement journaliste, avait enseigné, prêché et converti beaucoup d'âmes. 1. Des le début de sa brillante carrière, il avait conçu son grand dessein apologetique : introduire ou plutôt réintroduire, à côté de *la méthode des classes* (qu'il ne rejette pas), une démonstration plus simple, accessible vraiment à toutes les âmes de bonne volonté. 2. Cette méthode, il ne veut pas l'établir *à priori*, il prétend au contraire la puiser dans l'expérience même. Cela lui vaudra de s'entendre dire par le prince de Broglie: «C'est moins un démonstration proprement dite que la vive description d'un fait... c'est l'histoire de la conversion des âmes; ce n'est point proprement la preuve de la vérité». 3. Mais il s'insurge contre une telle disjonction: «Dieu, s'écrie-t-il, ne conduirait-il pas l'homme à la foi d'une manière satisfaisante pour la raison?». 4. Non, la foi des simples, elle-même, qui n'a rien à voir avec les syllogismes et les méandres de l'histoire, est parfaitement fondée et raisonnable. «Les simples croient pour de bonnes raisons, dit-il, et les savants, en montrant que ces raisons sont bonnes, n'ajoutent rien d'essentiel au principe générateur de la foi». Tuttavia cfr. quanto poi il Grandmaison aggiunge (*ibid.*, p. 71): « Si le cardinal Dechamps tient que croire est un acte raisonnable, qu'on peut donner une justification rationnelle même de la foi des simples, il ne borne pas là son horizon. Il marque aussi avec force (nous aurons à le relever à propos du fait intérieur), *l'influence de la volonté* et est loin de sous-estimer l'intervention de la *grâce*. Qu'on relise, par exemple, ces paroles du magistrat et de l'écrivain dans le sixième entretien (p. 587-591): "La raison peut démontrer qu'il y a obligation de croire, qu'il le faut, parce qu'il est évident que Dieu a parlé ; mais la raison seule ne fait pas croire, parce que dans la foi et dans les dispositions à la foi, il y a de l'amour, l'amour de la vérité, et que tous n'aiment pas la vérité... L'éclat du témoignage divin ne brille qu'aux yeux de ceux qui le désirent et non de ceux qui le redoutent... Interrogez tous ceux qui ont retrouvé la foi ; demandez-leur comment elle leur est revenue? L'étude, les bonnes lectures lui ont préparé la voie, sans doute, ... mais tous vous diront que la science n'a été qu'une préparation et non le motif final de leur retour à la vérité, tous vous diront qu'ils n'ont pas été déterminés par un argument, mais par une lumière qui éclaira leur âme tout entière, par quelque trait de la grâce qui déchira le dernier voile placé entre l'œil de l'âme et la lumière de Dieu". Le cardinal Dechamps a donc un sens très vif de l'unité de l'homme concret, il comprend que l'acte de foi est produit par l'homme tout entier, aidé par Dieu, et, en lisant les analyses qu'il nous donne, il ne faudra pas perdre de vue cette compénétration des divers éléments, cette unité profonde».

⁸ Cfr. V. DECHAMPS, *Entretiens sur la démonstration catholique de la religion chrétienne* (1856) in *Oeuvres Complètes*, cit., t. I, p. 43, 102; ID., *Lettres philosophiques et théologiques sur la démonstration de la foi*, II^e Lettre, Paris-Tournai 1861, in *Oeuvres Complètes*, ed. cit., t. XVI, p. 33.

⁹ Cfr. M. J. BLIGUET, «L'apologétique "traditionnelle" de Savonarola et du P. Lacordaire au Concile du Vatican», in *RevScPhilTheol* 1929, t. 18, pp. 243-262: Dechamps dipenderebbe da Lacordaire, e questi avrebbe sentito l'influsso del suo confratello

del resto, una parte rilevante nella stesura del testo promulgato dal Concilio Vaticano I sulla Chiesa¹⁰.

Savonarola (cfr. R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi*, Louvain, 1958³, p. 600, in nota). Cfr. L. DE GRANDMAISON, *La Methode de la Providence*, art. cit., p. 70. Cfr. V. DECHAMPS, *Du fait de l'Eglise*, in *O. C.*, t. XV, pp. 340-341: «L'Eglise... n'est pas seulement un motif de crédibilité proprement dit, mais... il est pour nous le principal, celui qui se distingue de tous les autres, en ce qu'il est *présent, public, notoire*,... et en ce qu'il est *vivant, parlant, se manifestant et s'expliquant lui-même*... (C)e motif, suffisant pour donner un fondement rationnel à la foi des simples, est nécessaire aussi à la foi des savants, la raison n'arrivant à la foi divine, selon l'ordre général établi par la Providence... que par sa soumission à une autorité vivante qui prouve elle-même sa mission» (citato da R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi*, cit., p. 144. Aubert aggiunge, *ibidem*: «Dechamps cite le manuel, alors en vogue, de Libermann, qui parle de l'Eglise comme d'un "motivum quo etiam doctissimi carere non possunt"»). Cfr. inoltre V. DECHAMPS, *Lettres*, cit., III^e lettre, in *O. C.*, t. XVI, p. 86ss: «Pour donner la démonstration catholique de la révélation chrétienne, il suffisait d'analyser le fait de l'Eglise..., sans dire un mot, *ex professo*, du fait intérieur, puisque celui-ci n'est autre chose que nous-mêmes, que l'état où nous sommes en réalité, que l'état actuel de notre nature, attesté par notre conscience. Une analyse proprement dite de ce fait n'est évidemment pas indispensable pour faire sentir le rapport harmonieux de l'Eglise enseignante et de ses caractères avec les besoins intimes de nos âmes. Ces besoins, on les éprouve lors même qu'on ne les analyse pas. [p. 87] Si j'eusse cru cette démonstration nouvelle, jamais je n'eusse songé à l'écrire, parce qu'à cause de sa nouveauté même, elle ne m'eût inspiré aucune confiance... Si donc j'ai donné cette démonstration, c'est parce qu'elle n'a jamais été inconnue dans l'Eglise, parce que de grands apologistes anciens et modernes l'ont mise en oeuvre, ...parce que les auteurs classiques l'ont du moins indiquée incidemment, mais très-clairement, et parce que l'expérience de l'enseignement m'a porté à regretter qu'ils ne l'eussent pas fait valoir avec plus de soin, en l'exposant *en forme* ... [p. 88] (C)ette pensée... n'a, en elle-même, aucune prétention à la nouveauté. Qu'ai je voulu établir? Que le grand fait de l'Eglise est un motif proprement dit de crédibilité; que ce motif de crédibilité se distingue des autres en ce qu'il est présent, vivant et parlant, par conséquent en ce qu'il *se manifeste et s'explique lui-même*; que, pour en être assuré rationnellement, l'érudition, la critique, les longues lectures que l'on prétend nécessaires, ne le sont pas; que ce motif de crédibilité *suffit* aux simples et aux sages; que, par ce motif de crédibilité, la Providence établit dans nos âmes *l'accord entre la grâce et la raison*, sans exiger de celle-ci des recherches dont la plupart des hommes sont incapables. des discussions qui, ordinairement, n'aboutissent pas même pour les savants... [p. 90] (J)e n'ai donc rien affirmé de nouveau, et par conséquent j'ai pu légitimement regretter qu'on n'insistât pas davantage dans les cours de théologie sur une vérité aussi fondamentale. J'ai pu et dû regretter qu'on semblât même la perdre de vue, lorsque, dans le traité *de Vera Religione*, ou de la *Démonstration chrétienne*, on expose, parmi les motifs de crédibilité, celui du fait de l'universalité et de la stabilité du christianisme, en faisant avec soin abstraction de l'Eglise *qui est ce fait-là* même dont on démontre le caractère *surnaturel* et démonstratif de la révélation».

¹⁰ Cfr. *supra*, pp. 589s.

Ora, Provvidenza e Chiesa sembrano fatte della stessa pasta; ambedue sono impegnate in una cura materna ed educativa del genere umano. L'una richiama l'altra. Offendere l'una è offendere l'altra.

La Chiesa – come “segno” evidente all'anima buona – è “provvidenziale” anche perché, come una madre, subito si offre al credente mostrandogli la luce della verità; il credente non cade quindi nell'angoscia del dubbio, né, per credere, gli necessitano lunghe ricerche, che gli serviranno però per approfondire e nutrire culturalmente l'intuizione nativa. La Chiesa, infatti, è luminosa nella luce di Dio.

«In effetti, quand'è che la ragione resta fedele a se stessa, senza sospendere per nulla al mondo la sua adesione già data alla verità, senza sottomettere questa di nuovo all'esame del dubbio? Non è quando la luce della verità *previene* il dubbio della ragione? La Chiesa, come vera madre, viene a noi per prima, *ut se prior ostendat*, e ci prova essa stessa la sua missione divina insegnante, non con un'argomentazione laboriosa e discutibile, *non in persuasibilibus humanae sapientiae verbis*, ma con la manifestazione della potenza di Dio in essa..., ossia con dei fatti... La Chiesa non è un fatto come gli altri che domanda d'essere provato, bensì un fatto vivente e parlante che dà esso stesso le sue prove; un'autorità insegnante che, innanzitutto, si attribuisce una missione divina, rispondendo con ciò stesso all'incontestabile bisogno di certezza divina che la ragione umana prova in materia di verità divina o di religione, e alla sapienza della Provvidenza che, secondo il detto di Fénelon, **verrebbe meno a se stessa se rifiutasse al mondo questa autorità necessaria** qui per condurre con sicurezza e senza discussione gli uomini alla conoscenza delle verità finali»¹¹.

¹¹ V. A. DECHAMPS, *Lettres philosophiques et théologiques*, cit., 1^e Lettre, in *O. C.*, t. XVI, p. 4s: «En effet, quand la raison reste-t-elle fidèle à elle-même, sans suspendre le moins du monde son adhésion déjà donnée à la vérité, sans soumettre de nouveau celle-ci à l'examen du doute? N'est-ce pas quand la lumière de la vérité *prévient* le doute de la raison?... (L)'Eglise, en véritable mère, vient à nous la première, *ut se prior ostendat*, et nous prouve elle-même sa mission divine enseignante, non par une argumentation laborieuse et discutible, *non in persuasibilibus humanae sapientiae verbis*; mais par la manifestation de la puissance de Dieu en elle, *sed in OSTENSIONE spiritus et virtutis*, c'est-à-dire, par des faits... L'Eglise n'est pas un fait comme tout autre qui demande à être prouvé, mais un fait vivant et parlant qui donne lui-même ses preuves; une autorité enseignante qui, d'abord, s'attribue une mission divine, répondant par cela même à l'incontestable besoin de certitude divine qu'éprouve la raison humaine en matière de vérité divine ou de religion, et à la sagesse de la Providence qui, selon le mot de Fénelon, se manquerait à elle-même, si elle refusait au monde cette autorité nécessaire ici pour conduire sûrement et sans discussion les hommes à la connaissance des vérités finales. L'Eglise prouve elle-même cette mission

Per i suoi propri caratteri divini e per la garanzia della Provvidenza, aderire all'insegnamento della Chiesa è anche un "atto di ragione" :

«(Il) cristiano quando fa quest'atto: "Mio Dio, io credo tutto ciò che la santa Chiesa mi propone a credere, perché voi l'avete rivelato", non fa solamente un atto di fede, ma un atto di ragione, perché non v'è nulla di più ragionevole che credere in Dio quando parla, e niente di più ragionevole ancora che essere nella piena sicurezza ch'egli ha parlato, quando la Chiesa, col provare chiaramente la sua missione divina, ci dà questa sicurezza necessaria»¹².

Un'apologetica che parta subito dal "grande segno" della Chiesa, ha il vantaggio di facilitare lo stesso credere nell'esistenza di Dio. Ma soprattutto tale "dimostrazione cattolica" ha il vantaggio di superare d'un balzo tutte le fatiche di una previa "dimostrazione cristiana". Non serve, cioè, provare prima la divinità di Cristo, per poter poi passare a provare la credibilità della Chiesa. Nella "luce" della Chiesa c'è la divinità di Cristo. Non sono allora indispensabili lunghi studi. È così salva la fede dei "semplici", ma è anche facilitata la fede quotidiana di tutti i credenti¹³.

La "sicurezza", la "ragionevolezza" del credere viene dallo splendore del "segno", ma anche dalla fiducia che la Provvidenza non ci può negare quella Rivelazione di cui abbiamo tanto bisogno. Ecco, ad esempio, come nel primo dei *Colloqui (Entretiens)* si mostra tale necessità:

divine qu'elle s'attribue, et la prouve par ses propres caractères, faits splendides qu'elle nous fait voir incontestables, aérés, clairement surhumains...».

¹² *Ibidem*, p. 6 : «...le chrétien lorsqu'il fait cet acte: *Mon Dieu, je crois tout ce que la sainte Eglise me propose à croire, parce que vous l'avez révélé*, ne fait pas seulement un acte de foi, mais un acte de raison, parce qu'il n'est rien de plus raisonnable que de croire Dieu quand il parle, et rien de plus raisonnable encore que d'être dans la plaine assurance qu'il a parlé, quand l'Eglise, en prouvant manifestement sa mission divine, nous donne cette assurance nécessaire».

¹³ *Ibidem*, IIe lettre, p. 24: «... le deux démonstrations chrétienne et catholique peuvent être faites d'un seul coup, et la première par la seconde, de sorte que c'est par le dernier anneau de la chaîne des faits divins, que Dieu nous la fait saisir tout entière. Nous suivons donc la méthode de la Providence, quand au lieu de donner la démonstration chrétienne d'abord, uniquement appuyée sur la critique historique, indépendamment du témoignage de l'Eglise sur elle-même, et la démonstration catholique ensuite, appuyée à son tour sur l'exégèse et l'étude de l'histoire, nous les donnons toutes les deux ensemble dans la démonstration catholique de la révélation chrétienne par les faits qui sont devant nous, par l'oeuvre divine de l'autorité vivante et catholique que Jésus-Christ a laissée au monde comme la preuve permanente de sa mission et de sa divinité».

«Ovunque e sempre il genere umano ha creduto alla sua educazione divina. Dovunque e sempre ha creduto che... la potenza benefattrice che ha posto l'universo a servizio dell'uomo, non ha gettato questi sulla terra senza nulla dirgli, senza degnarsi di insegnarli chi egli sia, donde venga o vada, e quale sia la via di quella felicità verso la quale tutta la sua vita non è che un'aspirazione prolungata.... E voi, ...credete voi che Dio abbia trascurato la grande cosa che un padre deve ai suoi figli, l'educazione? Credete voi in un Dio che, dopo averci donato l'intelligenza e la sete di verità, soprattutto della verità principale, quella della nostra origine e del nostro fine, si sia ben nascosto nel seno della sua eternità, che nessuna parola non ne sia discesa per rischiarare il tempo?... **Ancora una volta dunque, credete voi che un altro raggio di luce non ci sia venuto dal cielo oltre al debole raggio che portiamo in noi stessi, che Dio non ci abbia dato per guidarci che la pallida fiaccola della ragione, e che non abbia avuto con l'uomo alcuna relazione positiva e vivente?** Credete voi – per servirmi di un'espressione popolare – che Dio abbia fatto il morto? O piuttosto, quando voi udite questa parola di Gesù Cristo: “Padre nostro che sei nei cieli”, non trasalisce tutto il vostro essere sotto l'impressione della verità?... **Gli uomini hanno vissuto in questa confidenza...** Vorreste dunque voi protestare contro la coscienza dell'umanità, come questi spiriti deviati che chiamiamo sofisti?... Voi non lo farete, ne sono sicuro, perché voi credete al Padre che è nei cieli, e che non dimentica il suo bambino sulla terra, al Padre che realmente fa l'educazione del genere umano, e che **non lascia gli uomini abbandonati a se stessi**, alle fluttuazioni dei loro pensieri, delle loro passioni e dei loro sogni»¹⁴.

¹⁴ V. DECHAMPS, *Entretiens*, cit., in *O. C.*, t. I, p.28ss: «Partout et toujours le genre humain a cru à son éducation divine. Partout et toujours il a cru... que la puissance bienfaisante qui a mis l'univers au service de l'homme, n'a pas jeté celui-ci sur la terre sans lui rien dire, sans daigner lui apprendre qui il est, d'où il vient, où il va, et quelle est la voie de ce bonheur vers lequel toute sa vie n'est qu'une aspiration prolongée... Et vous, ...croyez-vous que Dieu ait négligé la grande chose qu'un père doit à ses enfants, l'éducation? Croyez-vous en un Dieu qui, après nous avoir donné l'intelligence et la soif de la vérité, surtout de la vérité principale, celle de notre origine et de notre fin, se soit bien caché dans le sein de son éternité, qu'aucune parole n'en soit descendue pour éclairer le temps?... Encore une fois donc, croyez-vous qu'un autre rayon de lumière ne nous soit venu des cieux, que le faible rayon que nous portons en nous-mêmes, que Dieu ne nous ait donné pour nous guider que le pâle flambeau de la raison, et qu'il n'ait eu avec l'homme aucune relation positive et vivante? Croyez-vous, pour me servir d'un mot populaire, qu'il ait fait le mort? Ou plutôt, quand vous entendez cette parole de Jésus-Christ: *Notre Père qui êtes aux cieux!* tout votre être ne tressaille-t-il pas sous l'impression de la vérité... ? (L)es hommes... ont... vécu dans cette confiance... Voudriez-vous donc *protester contre la conscience de l'humanité*, comme ces esprits dévoyés qu'on appelle sophistes?... Vous n'en ferez rien, je suis sûr, car vous croyez au Père qui est au ciel et qui n'oublie pas son

L'autore sta parlando ad un interlocutore (il "magistrato"), il quale interviene ammettendo che la "religione naturale" è incerta e insufficiente:

«Un giorno che fluttuavo fra le opinioni delle diverse scuole sull'origine del male e sul suo rimedio, sul destino dell'uomo e sulla natura di Dio stesso, io sentii che il deista, che sembra credere così facilmente ad un Dio ostinato in un eterno silenzio, non ha realmente questa fede che pretende di avere, e non può essere sincero. **Io vidi che se questo silenzio di Dio a nostro riguardo fosse reale, l'uomo sarebbe tentato di non ammettere il Dio vivente e personale, ma il Dio impersonale, il dio-cosa dei panteisti, o l'ateismo dissimulato sotto la confusione di Dio e del Mondo.** Sul ciglio di questo abisso d'empietà e d'assurdità, che non è mai stato altro che la rivolta radicale contro il sentimento religioso, il buon senso e la buona fede, io arretrai, e riconobbi che **questa pretesa religione della natura predicata dai deisti non è la religione naturale, ma una religione contro natura**, perché la natura umana ha sempre cercato la rivelazione, perché essa ha creduto sempre alla parola di Dio vivente alla sua creatura intelligente... Nello stato attuale dell'umanità, questa rivelazione di Dio mediante le sue opere e la nostra coscienza, questa rivelazione naturale o impropriamente detta, non ci dà più la conoscenza sufficientemente pronta, sufficientemente pura, sufficientemente piena, della stessa religione naturale»¹⁵.

enfant sur la terre, au Père qui fait réellement l'éducation du genre humain, et qui ne laisse pas les hommes abandonnés à eux-mêmes, aux fluctuations de leur pensées, de leur désirs, de leurs passions et de leur rêves».

¹⁵ *Ibidem*, p. 34s: «LE MAGISTRAT. Un jour que je flottais entre les opinions des diverses écoles sur l'origine du mal et son remède, sur la destinée de l'homme et sur la nature de Dieu lui-même, je sentis que le déiste qui semble croire si facilement à un Dieu obstiné dans un éternel silence, n'a véritablement pas cette foi qu'il prétend avoir, et ne peut pas être sincère. Je vis que si ce silence de Dieu à notre égard était réel, l'homme serait tenté de ne pas admettre le Dieu vivant et personnel, mais le Dieu impersonnel, le *dieu-c chose* des panthéistes, où l'athéisme déguisé sous la confusion de Dieu et du Monde. Au bord de cette abîme d'impiété et d'absurdité, qui n'a jamais été que la révolte radicale contre le sentiment religieux, le bon sens et la bonne foi, je reculai, et je m'avouai que cette prétendue religion de la nature que prêchent les déistes n'est pas la religion naturelle, mais une religion contre nature, puisque la nature humaine a toujours cherché la révélation, puisqu'elle a cru toujours à la parole de Dieu vivant à sa créature intelligente.... (D)ans l'état actuel de l'humanité, cette révélation de Dieu par ses oeuvres et par notre conscience, cette révélation naturelle ou improprement dite, ne nous donne plus la connaissance suffisamment prompte, suffisamment pure, suffisamment pleine, de la religion naturelle elle-même... nous avons besoin de la révélation proprement dite, et... celle-ci nous est ainsi moralement nécessaire... Il est vrai aussi que la nature humaine étant *positivement* destinée,

Se un'anima è buona, se vive "in buona fede", trova naturale che Dio ci parli:

«Voi dovete pretendere che Dio ha abbandonato la nostra anima alle dispute degli uomini, ... e che la sua Provvidenza... non ci ha dato l'intelligenza, la libertà, il sentimento religioso, che per prendersi gioco di noi, per lasciarci ignorare il nostro fine supremo, o lasciare che lo cerchiamo a tentoni nelle tenebre!...»

(L)'autorità divina insegnante... La buona fede domanda: *Dov'è?* La cattiva: *C'è?* La buona fede domanda *dove essa è* perché non solamente essa crede un Dio, ma essa crede in Dio, *in Deum patrem*, **attende da lui ciò che un padre non rifiuta ai suoi figli**, la verità, l'alimento per la vita, e cerca la sua parola come l'occhio cerca la luce, la cattiva fede domanda *se* essa è, se questa autorità esiste per l'uomo, perché essa desidera che questa autorità non ci sia, perché la teme...»¹⁶.

La necessità della Rivelazione non deriva dalla natura umana in quanto tale, ma dalla sua attuale situazione di debolezza¹⁷. La Rivelazione è "necessaria" non perché Dio abbia dei "doveri", ma perché è proprio quella "debolezza" a presentarsi al cospetto della Bontà divina per chiedere soccorso. La nostra "debolezza" fa tale pressione sulla Bontà infinita che quella Rivelazione che, per una ipotetica natura pura, sarebbe pur sempre assai "conveniente", diviene, per i poveri uomini che siamo, "urgente", anzi "necessaria":

dès son origine, à la vie surnaturelle, la révélation lui est, sous ce rapport, absolument nécessaire...».

¹⁶ V. DECHAMPS, *Lettres philosophiques et théologiques*, cit., II^e Lettre, in *O. C.*, t. XVI, p. 29s: «Vous devez prétendre que Dieu a abandonné notre âme aux disputes des hommes... et que sa Providence... ne nous a donné l'intelligence, la liberté, le sentiment religieux, que pour se jouer de nous, pour nous laisser ignorer notre fin suprême, ou nous la laisser poursuivre à tâtons dans les ténèbres! ... l'autorité divine enseignante... La bonne foi demande: *Où est-elle?* La mauvaise: *Est-elle?* La bonne foi demande *où elle est* parce que non seulement elle croit un Dieu, mais elle croit en Dieu, *in Deum patrem*, attend de lui ce qu'un père ne refuse pas à ses enfants, la vérité, l'aliment de la vie, et cherche sa parole comme l'oeil cherche la lumière. La mauvaise foi demande *si* elle est, si cette autorité existe pour l'homme, parce qu'elle désire que cette autorité ne soit pas, qu'elle la craint...».

¹⁷ *Ibidem*, III^e lettre, in *O. C.*, t. XVI, p. 75 : «...ces paroles ne font pas de la révélation une exigence de notre nature, mais une conséquence de son état positif d'ignorance, de doute, de lamentable obscurité, et plus encore une conséquence de la bonté de Dieu».

«E come non ammettere, che, nello stato di ignoranza, di gemiti e di speranza (Rom. 8) in cui si trova lo nostra natura, la rivelazione è esigita dalla bontà di Dio, quando... si prova già che **la bontà di Dio rende la rivelazione così sovranamente probabile che questa probabilità equivale alla certezza?**»¹⁸.

Il Dechamps cita in questo senso un passo dell'abate Guéranger:

«Dire che, quale che sia l'insufficienza dei mezzi lasciati all'uomo per scoprire la verità e realizzare il bene necessario al suo fine naturale, non v'è più null'altro da aspettarsi, sarebbe presentare un argomento terribile contro la sapienza e la Provvidenza di Dio»¹⁹.

Il Dechamps cita anche una conferenza del Padre Passaglia:

«Dice il P. Passaglia: “Lasciando da parte la questione di fatto, la rivelazione è sovranamente probabile, per non dire certa... Sintetizzando il più possibile le nostre conclusioni, diciamo che per lo meno è sovranamente probabile che Dio, mediante altre testimonianze che quelle della natura, si sia manifestato egli stesso ed abbia fatto conoscere al genere umano i suoi disegni e le sue volontà”. Il P. Passaglia dice “per lo meno sovranamente probabile”, perché, dopo aver constatato ciò che si prova *di fatto*, egli aggiunge: “Ne segue, o che Dio ha supplito alla sua debolezza, alla sua insufficienza, mediante altre vie, vie al di fuori delle sue manifestazioni naturali, o che il genere umano, in ciò che concerne la religione, deve disperare di se stesso e chiudersi in tenebre non meno spesse che perniciose. Ci preservi il Cielo dal pronunciare una tale sentenza! **Chi**

¹⁸ *Ibidem*, p. 75s : «Et comment n'admettrait-t-on pas que, dans l'état d'ignorance, de gémissment et d'espérance (Rom. 8) où se trouve notre nature, la révélation est exigée par la bonté de Dieu, quand... on prouve déjà que la bonté de Dieu rend la révélation si souverainement probable que cette probabilité équivaut à la certitude?». Cfr. ID., *Lettres*, cit., 3^e lettre, in *O. C.*, XVI, p. 126s: «...cette école, cette autorité que Dieu, dans sa sagesse et sa bonté, n'a pu refuser au monde sans manquer au besoin de presque tous les hommes». Cfr. *ibidem*, p. 129: «Evidemment, voilà l'autorité divine que la bonté de Dieu n'a pu refuser au monde, et que réclame la conscience humain».

¹⁹ *Ibidem*, p. 79, in nota :«C'est encore cette pensée que Guéranger a formulée en ces termes : “Dire que, quelle que soit l'insuffisance des moyens laissés à l'homme pour découvrir la vérité et réaliser le bien nécessaire à sa fin naturelle, il n'y a plus rien à atteindre, ce serait présenter un argument terrible contre la sagesse et la Providence de Dieu”».

dunque oserebbe professare tanto disprezzo per il genere umano, e così poca confidenza nella Bontà infinita di Dio, nostro Padre nella creazione!”²⁰.

Diciamo che la “sovrana probabilità” del Passaglia deriva dallo stato di bisogno dell’umanità concreta, la quale tende le mani alla Sovranità benevola. Se poi al bisogno aggiungiamo tutto quello che è storicamente il “fatto” cristiano, con tutti i suoi “segni”, l’argomento *ex Providentia* supera ogni “probabilità”. Forse il Dechamps sottintende questo pensiero, quando aggiunge l’ovvia considerazione che un fine soprannaturale implica una rivelazione soprannaturale:

«Se, conformemente all’espressione del P. Passaglia, il supporre che Dio, creatore e padre dell’uomo, l’ha abbandonato a se stesso in ciò che concerne la religione, è professare il disprezzo per l’uomo e la diffidenza nei riguardi dell’infinita bontà di Dio, e se bisogna, di conseguenza, affermare in generale che Dio non ha posto l’uomo sulla terra senza dirgli perché, senza istruire egli stesso il suo figlio del segreto del suo destino, non bisogna affermare in particolare, che dopo la destinazione gratuita dell’uomo ad un fine soprannaturale, la rivelazione è divenuta la conseguenza necessaria di questa destinazione gratuita, e che, in questo senso, essa è assolutamente esigita dalla sapienza, giustizia e bontà di Dio che non può volere il *fine* senza volere i *mezzi...?*»²¹.

2. JOHN HENRY NEWMAN (1801 – 1890)

²⁰ *Ibidem*, p. 76, nota 1: «“Mettant de côté la question de fait, dit le P. Passaglia (*Conférences de 1851*, - 4^e conférence), la révélation est souverainement probable, pour ne pas dire certaine”. “En restreignant le plus possible nos conclusions, dit-il dans la même conférence, nous disons qu’il est pour le moins souverainement probable que Dieu, par d’autres témoignages que ceux de la nature, s’est manifesté lui-même et a fait connaître au genre humain ses conseils et ses volontés”. Le P. Passaglia dit *pour le moins* souverainement probable, parce qu’après avoir constaté ce que la raison est *par le fait...* il ajoute: “Il s’ensuit, ou que Dieu a supplée à sa faiblesse, à son insuffisance, par d’autres voies, par des voies en dehors de ses manifestations naturelles, ou que le genre humain, en ce qui concerne la religion, doit désespérer de lui-même, et s’enfermer dans des ténèbres non moins épaisses que pernicieuses. Nous préserve le Ciel de prononcer une telle sentence! Qui donc oserait professer tant de mépris pour la race humaine, et si peu de confiance en la bonté infinie de Dieu, notre Père dans la création!”».

²¹ *Ibidem*, p. 76-77.

Il Newman è figura di straordinario rilievo nel panorama apologetico dell'Ottocento. Pastore anglicano, convertito al cattolicesimo nel 1844, fu creato cardinale nel 1879.

Newman si preoccupò di difendere la fede "semplice". La fede, per Newman, non è per nulla il risultato di processi logici. La fede è un assenso "reale", certo, la cui certezza – pur essendo pienamente ragionevole – non nasce da analisi concettuali, ma da un'esperienza di vita, da un'intuizione "pratica". Una coscienza, che sia disponibile a riconoscere l'assolutezza dell'impegno morale, si apre alla Grazia della fede senza bisogno di "inferenze formali", di laboriose analisi critiche, inferenze e analisi che alla fin fine restano astratte, parziali e inconcludenti: La fede, dei dotti o dei "semplici", corrisponde assai più ad un'intuizione che ad un ragionamento formale.

Newman si oppone così sia allo "scetticismo" razionalista, sia al fideismo delle sette "infervorate", dove si confondeva la fede con l'entusiasmo.

Ciò è detto in tutta la larghissima produzione letteraria del Newman, ma soprattutto nella sua opera più nota, la *Grammatica dell'assenso* (*Grammar of Assent*²²), pubblicata nel 1870.. Riguardo ad essa, scriverà più tardi:

«Nel mio Saggio sull'assenso non vi è sicuramente nulla su cui abbia insistito con maggiore forza di quanto abbia fatto sulla necessità di subordinare assolutamente le proposizioni astratte alle proposizioni concrete. È nell'esperienza della vita quotidiana che s'impara la potenza della religione»²³.

Si sa che il modo di pensare inglese privilegia l'esperienza come unica verace fonte di conoscenza reale. La vita concreta si conforma a certezze pratiche, motivate più dal buon senso, o dall'utilità, che dalla logica di

²² J.-H. NEWMAN, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* (1870); citiamo dall'ediz. it., Milano 1980.

²³ J.-H. NEWMAN, in C.-S. DESSAIN – T. GORNALL (edd.), *Letters and Diaries of John Henry Newman*, vol. 29, Oxford 1973, p. 116. J. SERVAIS («L'atto di fede del credente assecondo J. H. Newman», in *La Civiltà Cattolica*, 139 [1988], quad. 3306, p. 552) osserva: «Questo giudizio retrospettivo di Newman sulla quinta "opera costruttiva" della sua vita tocca esattamente il punto cruciale di una prospettiva che è essenzialmente realista. L'accento principale e decisivo è risolutamente posto sull'appercezione dei fatti, alla quale dev'essere subordinato il potere speculativo della ragione. Sempre di nuovo questa cede alla tentazione d'ipostatizzare la religione nel linguaggio, d'isolare dal loro referente concreto ciò che le parole di una proposizione vogliono dire»,

principi o da successioni di deduzioni. Newman condivide questo atteggiamento culturale.

Egli contrasta la “superbia” della ragione quando questa si impalca a giudice supremo. Sospettoso verso ogni “razionalismo”, egli fa vedere alla ragione che le “ragioni” sono in genere astratte e parziali. Per quanti concetti e per quante deduzioni si costruiscano sul piano teorico, il “singolare”, la realtà reale è sempre di più, e “altro”. L’“assenso”, con cui si aderisce ad una proposizione qualsiasi, non deriva strettamente dai concetti, dalle “prove”, dalle deduzioni²⁴. “Assentire” è aderire con certezza ad una verità, ma è in ogni caso un fatto “personale”, “singolare”, non puramente “concettuale” e “universale”. L’“assenso” pur sempre frutto della “ragione”, ma la “ragione” è più grande delle “ragioni”, viene prima di esse. La “verità” può ben stare più in su delle cosiddette “ragioni”. Le “ragioni” sono importanti, ma solo se si mettono al servizio delle intuizioni ricavate dall’esperienza e dal buon senso.

Ecco allora come Newton giustifica la certezza della fede: essa parte da un’esperienza dell’anima. La fede non va relegata fra gli “entusiasmi” o gli illuminismi mistici. Essa è sì dono della Grazia, ma ha buon diritto ad essere accolta fra le conoscenze “ motivate”. La sua ragionevolezza non significa che essa sia conclusione di “ragionamenti”, ma piuttosto abbisogna di una capacità di “intuizione” e di “sintesi” che supera gli stessi ragionamenti e si apre alla Grazia. Sui “ragionamenti” è sempre possibile disputare; sull’intuizione sintetica, no: essa può pervenire a certezza indipendentemente dall’analisi delle “ragioni”.

Locke aveva detto che non si può accettare alcuna affermazione se non nei limiti in cui essa è “motivata”; ossia, la certezza della conclusione non va al di là della certezza delle premesse. Newman critica questa posizione, perché non esistono “premesse” così adeguate alla realtà da dire “tutta” la verità. Sforziamoci pure di dire tutte le premesse o di addurre tutte le “prove”, ma l’essenziale può essere altrove.

«Si noti che io ho in sospetto le dimostrazioni di carattere scientifico anche su punti di fatto concreto, quando intervengono in discussione tra uomini fallibili. Se qualcuno ha il dono della dimostrazione, dimostri: *unusquisque in suo sensu abundet*. Alla mia forma mentale si adatta meglio il tentativo di provare il

²⁴ J.-H. NEWMAN, *Grammatica dell’assenso*, cap. 9 (*Il senso illativo*), ed. cit., p. 212.

cristianesimo nella stessa maniera, non rigorosamente dimostrativa, in cui posso provare che sono nato e che morirò»²⁵.

«E appunto, questo succede della gran parte della gente religiosa nei riguardi delle verità fondamentali della religione. Vi possono essere interi eserciti di argomenti logici imbattibili a difesa di tali verità, ma non è col loro mezzo che le giuste conclusioni si fanno strada comunemente nel nostro spirito. Le ragioni per cui riconosciamo l'origine divina della Chiesa e quelle verità prime che già ci impartisce la natura, come l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima, da molti di noi sono sentite come tanto più recondite ed impalpabili quanto sono profonde e vere»²⁶.

È per questo che l'apologetica, con il suo "ragionare", può addirittura risultare controproducente, proprio perché rischia di tirar via l'attenzione dall'intuizione fondamentale per spostarla su un dibattito in cui a concetti si oppongono concetti, e magari i concetti "veri" finiscono sotto accusa da parte di quelli non veri.

«Dobbiamo prendere la forma della mente umana com'è e non come pensiamo che dovrebbe essere. E questo mi porta ad un'altra considerazione che sembrerà gettare sulla certezza una luce poco favorevole: il miglior mezzo per preservarci dalle esitazioni intellettuali non consiste nell'introspezione della nostra attività mentale. Mettere il dito tra le molle del pensiero e dell'azione vuol dire indebolirle. Quanto a quell'argomentare che è preliminare alla certezza, forse esso è inevitabile: ma è di esso com'è di tante preziose alleanze: ottenerle è stato facile, liberarcene una volta che siano state utilizzate può essere più difficile. In qualunque materia, è facile che si formi l'abito inquisitivo; e questo porterà la mente a sostituire l'esercizio dell'inferenza all'assenso, semplice o complesso. Le ragioni per assentire suggeriscono le ragioni per dissentire: sicché quelle che erano realtà nella nostra immaginazione finché il nostro assenso era semplice rischiano di diventare poco più che nozioni quando siamo giunti alla certezza. Obbiezioni ed altre difficoltà affaticano la mente; succede che essa, perduta la prima elasticità, non sia più capace d'espellerle. Anche nei riguardi di cose di cui è assurdo dubitare, può succedere che per effetto dell'averne un tempo intravisto la possibilità dell'errore, o di qualche fortuita associazione di pensiero ad esse

²⁵ *Grammatica dell'assenso*, cit., cap. 10 (*Inferenza ed assenso in materia religiosa*), p. 238. («For me it is more congenial at my own judgement to attempt to prove Christianity in the same informal way in which I can prove for certain that I have been born into this world, and that I shall die out of it»).

²⁶ *Grammatica dell'assenso*, cit., Cap. 8 (*L'inferenza*), p. 206.

sfavorevole, ci troviamo di tanto in tanto importunati ed inceppati da una perplessità involontaria: come se non fossimo certi di ciò di cui lo siamo. Anzi v'è chi ne è perpetuamente assillato come da *muscae volitantes* che passando e ripassando dinanzi alla sua mente ne abbassano la chiarezza e l'ampiezza: sono intrusioni di cui la vittima non è colpevole, di cui essa conosce l'irrealtà, ma che disturbano la sua pace ed anche la sua energia al punto di tentarla a lamentare che in fondo anche il cieco partito preso è più sereno e saldo della certezza. Anche i santi sono soggetti a fantasie che non hanno provocate. I brandelli di passate controversie e i sedimenti dell'abitudine alla controversia possono importunare ed inceppare il nostro intelletto»²⁷.

Insomma, l'adesione ad una fede religiosa viene da lontano, da una maturazione della coscienza e del "cuore". Le "prove", fin che restano su un piano astratto e formale, lasciano l'anima nell'incertezza; le loro conclusioni, se puramente teoriche, restano "probabili".

«Sentivo tutta la forza della massima di Sant'Ambrogio: "*Non in dialectica complacuit Deo salvum facere populum suum*". E avevo una grande antipatia per la logica sulla carta... Si ragiona con tutto l'essere, nella sua concretezza»²⁸.

«Ho già detto come gli argomenti circa l'astratto non possano determinare il concreto. Possono giungere ad una prova approssimativa, ma giungeranno solo al probabile: il particolare è fuori della loro portata»²⁹.

Per fortuna, la "persona" reale, nella sua esperienza concreta, ha già intuito, prima di qualsiasi ragionamento formale, da quale parte stia la verità. È difficile però dire per quali vie segrete la "persona" pervenga all'"assenso completo", raggiunga cioè le sue "convinzioni" e la certezza³⁰.

Ma supponiamo che, dopo molti collegamenti inconsci, uno concluda a delle "probabilità". Se queste probabilità "convergono" verso un determinato punto, ecco che si può ulteriormente "concludere" che la verità sta in quel punto, o in quei paraggi. Passare in questo modo dal probabile al

²⁷ *Grammatica dell'assenso*, Capitolo settimo (*La certezza*), p. 132s.

²⁸ J. H. NEWMAN, *Apologia pro vita sua*, cap. IV, ed. it. Firenze 1970, p. 253 (orig.: *Apologia pro vita sua*, Londra 1864).

²⁹ J. H. NEWMAN, *Grammatica dell'assenso*, cap. 7 (*La certezza*), Milano-Brescia 1980, p. 170 (orig.: *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, Londra 1870).

³⁰ Cfr. *Grammatica dell'assenso*, cap. 9 (*Il senso illativo*), ed. cit., p. 212: «In che modo noi si riesce ad essere certi, non è affar mio determinarlo; a me basta il fatto che l'uomo prova la certezza»

certo, non è affatto un'extrapolazione illegittima, o provvisoria, o "pragmatica"; è un passaggio legittimo e ragionevole, in quanto è legittimato da ciò che sta "prima" di ogni ragionamento, e che fa parte della struttura intima della coscienza (coscienza che, come vedremo, è garantita – se è coscienza retta – dalla Provvidenza del Creatore).

«I processi metodici dell'inferenza [logica], utili indubbiamente nei loro limiti, sono appena strumenti del pensiero; per essere impiegati propriamente essi richiedono il concorso del raziocinio reale, del sentimento vivo, che raggiungono il senso al di là della lettera e che, anche se operano coi mezzi dell'inferenza, arrivano a conclusioni a cui l'inferenza non giungerebbe. Si tratta di un *organon* vivo, dono personale, e non già d'un metodo e d'una macchina»³¹.

«Questa certezza, e quest'evidenza, sono talora chiamate morali: parola che io di solito evito perché il suo senso è molto vago. Ma l'userò qui una volta per far presente che l'evidenza morale, la certezza morale, sono tutto quanto possiamo raggiungere non solo in temi etici e spirituali come quelli della religione ma anche in ogni materia terrestre e cosmica»³².

In gioventù Newman era rimasto colpito dalla lettura di un'opera – *Analogy* – del maggior teologo anglicano del secolo XVIII, il vescovo Butler³³, il quale sosteneva che "la probabilità è la guida della vita". Ma

³¹ *Grammatica dell'assenso*, cap. 8 (*L'inferenza*), ed. cit., p. 194.

³² *Ibidem*, p. 195s. Scriveva il teologo C. PESCH, S.J. (*Il dovere della fede*, tr. dal ted., Roma 1910, p. 121): «Questo che egli dice essere un cumulo di probabilità (...) non è altro che quello che gli scolastici dicono certezza morale... Ma il Newman, il quale forse non era bene esperto nella terminologia scolastica, si è formato da sé delle proprie maniere di esprimersi ed ha dato a certe parole (come notional assent, real assent, formal inference, illative sense, etc.) un significato particolare preciso che esse non hanno necessariamente neppure in lingua inglese, ma lo ottengono solo per note dichiarative aggiunte, di cui è quasi impossibile rendere in altra lingua il senso preciso. È naturale quindi che l'interpretazione del suo pensiero offra speciali difficoltà e si presti anche a facili travisamenti... [Si rischia perciò] di supporre delle divergenze di dottrina dove forse realmente non ve ne sono».

³³ *Apologia pro vita sua*, ed. cit., cap. I, p. 22s: «Fu verso quel tempo, mi pare, che lessi l'*Analogy* del vescovo Butler: uno studio che per me, come per molti altri, ha segnato un'era nuova nelle opinioni religiose... (L)a teoria di Butler, secondo cui la probabilità è la guida della vita, mi condusse, anche per effetto dell'insegnamento con cui venni in contatto qualche anno dopo, al problema della forza di persuasione logica della fede, su cui ho tanto scritto. Così faccio risalire a Butler quei due principi del mio insegnamento che mi hanno poi procurato l'accusa di stravaganza e di scetticismo». Pag. 29: «Butler ci insegna che la probabilità è la guida della vita. Il pericolo di tale dottrina, per molte anime, è la sua tendenza a distruggere in esse la certezza assoluta, inducendole a ritenere dubbia ogni

Butler ammetteva anche che le probabilità, se si coagulano, si rafforzano e possono trasferirsi a certezza («Le prove di specie probabilitaria, sommate, non solo accrescono la prova ma la moltiplicano. La verità della nostra religione come la verità delle materie ordinarie è da valutare in base all'evidenza globale»³⁴). Newman farà tesoro di questa intuizione butleriana.

Un amico di Newman, John Keble, trovava la “certezza” della fede nella credere stesso, e nell'amore³⁵. Ma Newman non era d'accordo.

«Non discutevo allora questa interpretazione dell'argomento, visto che vi ricorsi io stesso; ma non ne ero soddisfatto, perché esso non scendeva fino alla radice della difficoltà. Era bella ed era religiosa, ma non si provava nemmeno a sembrare logica: perciò tentai d'integrarla con riflessioni mie»³⁶.

Per Newman – anche per Newman giovane – non basta, alla fede cristiana, un'adesione puramente affettiva e “voluta”; serve una convinzione completa e profonda. Nella *Grammatica dell'assenso* scriverà:

«La religione ci chiede... la certezza... Senza la certezza vi può essere molto decoro nella nostra professione di fede e osservanza della fede, ma non l'abito di preghiera, non la devozione diretta, non il colloquio con l'invisibile, non la generosità, la dedizione. La certezza perciò è essenziale al cristiano»³⁷.

Ma come pervenire alla certezza? Il Newman, come s'è detto, – sia l'anglicano, che il cattolico – si fida assai poco, in materia così esistenziale come la religione, dei “sillogismi” logici o dialettici. Allora?

conclusione, e riducendo la verità ad un'opinione che si può, sì, seguire e professare tranquillamente, ma che non è possibile abbracciare con la pienezza dell'assenso interiore». Il riferimento è a Joseph BUTLER (1692-1752), *The Analogy of Religion, Natural and Revelated, to the Constitution and Course of Nature*, 1736.

³⁴ J. BUTLER, *The Analogy of Religion*, cit. p. 329, ed. 1836, cit. da Newman in *Grammatica dell'assenso*, cap. 8 (*L'inferenza*), ed. cit., p. 196.

³⁵ *Apologia pro vita sua*, cit., p. 29: «Notai che Keble supera questa difficoltà attribuendo la saldezza dell'assenso che noi diamo alla dottrina religiosa, non alle probabilità che le hanno servito da introduzione, ma alla forza viva della fede e dell'amore che l'hanno accettata. In fatto di religione, sembrava dire Keble, non è la probabilità sola a darci una certezza intellettuale, ma la probabilità in quanto viene considerata con fede e amore. Sono la fede e l'amore a dare alla probabilità una forza che di per sé non avrebbe».

³⁶ *Apologia pro vita sua*, cit., p. 30s.

³⁷ *Grammatica dell'assenso*, cap. 7 (*La certezza*), ed. ital. cit., p. 134.

Ecco la soluzione proposta da Newman: superiamo d'un balzo, con l'impegno etico, tutte le discussioni, e riconosciamo che la nostra vita è nelle mani di Dio.

Perché mai la Provvidenza ha dotato la mente umana di una capacità intuitiva cosiffatta, che, per generare in essa “convinzioni” e certezze, risultano sufficienti semplici “probabilità”, purché, certo, tali probabilità si presentino insieme, e magari siano “convergenti”?

«Schematicamente la mia argomentazione era questa: la certezza assoluta che ci era dato possedere, sia riguardo alle verità della teologia naturale, sia al fatto di una rivelazione, era il risultato di un *assemblage* di probabilità simultanee e convergenti, in armonia tanto con la natura della mente umana quanto con la volontà del suo Creatore; la certezza era un abito mentale, e l'evidenza era una qualità delle proposizioni; anche le probabilità che non arrivano alla certezza logica potevano bastare per una certezza mentale; la certezza così ottenuta poteva uguagliare in estensione e intensità la certezza prodotta dalle più rigorose dimostrazioni scientifiche; e il possesso di una simile certezza poteva essere, in alcuni casi e per alcune persone, un dovere evidente, anche se non lo era per altre persone in altre circostanze»

È la celebre tesi newmaniana delle “probabilità convergenti”.

Newman cita a sostegno la “matematica moderna”, e fa l'esempio dei «poligoni regolari con un numero di lati sempre crescenti inscritti in un cerchio»: aumentando all'infinito il numero dei lati, il poligono si identifica con il cerchio. Ma, avverte Newman, si tratta di una “tendenza”: «l'intervallo sussiste»:

«Il principio del ragionamento concreto è parallelo al metodo probatorio su cui si fonda la matematica moderna e che è enunciato nel famoso lemma con cui Newton apre i suoi *Principia*. Sappiamo che se poligoni regolari con un numero di lati sempre crescente vengono inscritti in un cerchio, essi coprono un'area crescente che tende a identificarsi con quella del cerchio; ma a identificazione raggiunta non vi sarebbe più un poligono: quindi la tendenza a quel limite per quanto si avvicini ad essere realizzata non può cessare d'essere una tendenza. **Similmente la conclusione in una questione di portata reale e concreta è piuttosto prevista e predetta che raggiunta; è prevista nel numero e nella direzione delle premesse accumulate, che ad essa convergono e che, per effetto del loro comporsi, le giungono così vicine che l'intervallo non è misurabile; però l'intervallo sussiste, per la natura stessa del soggetto e per il**

carattere delicato ed implicito d'alcuni almeno dei ragionamenti che concorrono alla prova»³⁸.

Ma, allora, si riesce, sì o no, a superare l'“intervallo”, si riesce, sì o no, a saltare il fossato che separa il probabile dal certo?

Newman non vuol saperne di colpi di volontà. Né è questione di “bocca buona” o di “sapersi accontentare”.

Newman risponde che sì, l'intelletto umano è capace di giudizi che superano il “probabile” e legittimamente affermano con “certezza”. Ciò avviene non appena entra in azione quello che il Newman chiama “*illativ sense*”. Il “senso illativo” è la capacità di concludere ragionevolmente, di orientarsi rettamente verso una meta veritativa, avendo a disposizione un numero ridotto di segni o indicazioni.

«La validità di una prova non si determina con alcun metro logico ma col senso illativo»³⁹.

«Numerose probabilità antecedenti, che si confermano tra loro, possono rendere imperativo che un uomo prudente non solo si comporti come se la conclusione fosse vera ma la accetti per vera. Non dissimilmente ci succede, nei rapporti col prossimo, di sentirci tenuti a credere ad asserzioni altrui malgrado le riserve che persistono nella nostra mente. In tutte queste questioni delicate ricorre costantemente, di necessità, l'esercizio del senso illativo»⁴⁰.

«È in virtù della forza, varietà, molteplicità delle premesse, le quali sono soltanto probabili, e non di invincibili sillogismi; è con le obiezioni smontate, le teorie avverse disarmate, le difficoltà man mano eliminate, le eccezioni che provano la regola, le correlazioni che appaiono tra verità accertate e che non erano previste, con le stesse sospensioni del processo che si convertono in riscosse trionfali: è con questi mezzi, ed altri, che una mente esperta ed aperta giunge alla sicura divinazione che la conclusione è inevitabile anche se il ragionamento non giunge ad insediarsi. Questo s'intende dicendo che una proposizione è “come provata”, che una conclusione è irrefutabile “come se fosse

³⁸ *Ibidem*, p. 197.

³⁹ *Grammatica dell'assenso*, cit., cap 10 (*Inferenza ed assenso in materia religiosa*), p. 256.

⁴⁰ *Grammatica dell'assenso*, cit., cap 9 (*Il senso illativo*), p. 237. Cfr. R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi*, Louvain 1958³: «C'est là l'*illative sense*, qui joue dans la logique de Newman un rôle fondamental: faculté d'apprécier et de juger rapidement, surtout dans le concret, un cas complexe, de voir d'une vue intellectuelle le point de convergence d'un ensemble d'indices, le sommet du cumul des probabilités, qui se résolvent en une certitude, non seulement pratique mais absolue, bien que la démonstration mathématique soit impraticable».

provata”, che le ragioni in pro della conclusione “ammontano ad una prova”: la prova è il limite delle probabilità convergenti. Qui, dunque, la forma logica dell’argomentare è indiretta, è cioè la prova che “la conclusione non può essere diversa”»⁴¹.

«La conclusione non può essere diversa»: Newman giustifica la conclusione come esigita da una “*reductio ad absurdum*”: sarebbe “assurdo” che il contrario fosse vero. Rifacendosi al Butler, Newman scrive nella *Grammatica dell’assenso* che l’argomento di convergenza è una “prova *per impossibile*”: quando si intuisce che il contrario non è possibile, allora si intuisce anche che «la conclusione non è solo probabile ma vera»⁴².

Newman fa l’esempio di due rette convergenti, di cui non si veda l’intersezione: «(S)iamo certi che ad un certo punto s’incontreranno anche se non abbiano sott’occhio il loro incrocio»⁴³.

Altrove Newman parla di una “logica più alta” dell’argomentazione verbale⁴⁴, una logica intuitiva.

In ogni caso, per Newman, l’accumularsi e il convergere degli indizi consente di oltrepassare il livello del “probabile”, e di raggiungere il livello della certezza⁴⁵.

A dir il vero, Newman – come chiunque inclini all’empirismo – sembra un tantino impacciato nel giustificare il passaggio dal “particolare” all’“universale”, dal relativo all’assoluto, dal probabile al certo. È la difficoltà che qualunque empirista incontra nello spiegare come una semplice “induzione” possa, da una somma di esperienze, innalzarsi ad una “legge”. Gli Scolastici solitamente risolvono il problema ricorrendo al principio di ragion sufficiente: se tutte le frecce convergono, vi deve pur essere un centro cui il tiratore mira. Ma se il convergere dipendesse da altra causa? Se, nonostante tanto convergere, tutto avvenisse ugualmente per

⁴¹ *Grammatica dell’assenso*, cit., cap 8 (*L’inferenza*), p. 198.

⁴² *Ibidem*, p. 196.

⁴³ *Ibidem*, p. 201.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 186.

⁴⁵ Cfr. S. HARENT («Foi», art. in *DTC*, VI, col. 195) difende il Newman dall’accusa di chi equiparava la sua teoria delle probabilità convergenti alla teoria modernista condannata dal *Decreto* «Lamentabili» («Assensus fidei ultimo innititur in congerie probabilitatum»): «(L)es modernistes... disent que toute notre foi intellectuelle ne s’appuie que sur des probabilités qui restent toujours des probabilités ; Newman dit que le fait de la révélation peut être prouvé par un tel ensemble de probabilités que la raison arrive à en dégager une certitude légitime».

caso? Molti Scolastici ritengono che le “leggi” fisiche non siano più che “probabili”⁴⁶.

Newman non recederà però mai dalla “fiducia” nel “senso illativo”, nel buon senso pratico.

La capacità intuitiva del “senso illativo” è in ogni caso proporzionata all’intensità con cui prima l’anima si protende con “amore” verso la verità. È, dopotutto, chiaramente, una questione di “coscienza”.

. Ciò vale soprattutto in materia religiosa. Il capire dove va la convergenza, è reso possibile da quelle che Newman chiama “presunzioni” o “probabilità antecedenti”, e che poi non sono altro che la stessa intensità con cui si desidera la verità, e si desidera che Dio si riveli, e ci si affida a Dio.

La fede è, per Newman, una questione di “fiducia” in Dio. Ultimamente, non si crede per ragionamenti o prove scientifiche, ma per “religione”, per devozione. La fede è aderire a delle verità rivelate, ma è, ancor prima e altrettanto, un dedicarsi a Dio. Si crede “in Dio”. Fede è stare ben rivolti a Dio, con un’idea di Dio che sia degna della divina Santità e Bontà. I due principali presupposti del credere, ambedue di tipo “morale”, sono: a) una coscienza pura ed umile, b) una coscienza che avverta in se stessa la presenza di Dio.

Ed allora ecco l’ultima “ragionevolezza” di tutto il discorso newmaniano: l’appello a un Dio Provvidente⁴⁷..

⁴⁶ *Si licet magna componere parvis*, anche a modestissimo parere dello scrivente, è questa la soluzione; È sì legittimo ricorrere alle capacità universalizzanti dell’intelletto, a principi assoluti (di causa, di non contraddizione, ecc.). Ma i “fatti”, per quanto illuminati dalla ragione, sempre conservano qualcosa di casuale e di brutto. Non aveva tutti i torti Lessing a temere «la ripugnante larga fossa che non riesco a scavalcare» (G. E. LESSING, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, in G. E. LESSING, *Werke*, vol. 8, 12; cfr. *supra*, p.....). Il guaio è che Lessing non credeva più nella Provvidenza. Cfr. *supra*, p.[Delamare]

⁴⁷ Secondo F. DE B. VIZMANOS, «La Apologética de los escolásticos posttridentinos», in *EstEccl XIII* (1934), 443s, in Newman: «...el argumento de convergencia... había adquirido... el fundamento lógico... apoyándolo en el principio de razón suficiente o en la analogía con el paso al infinito de las ciencias matemáticas»; ma aggiunge (*ibidem*, nota 89): «No siempre habla NEWMAN exactamente en el mismo sentido, ya que a veces parece invocar la Providencia divina, mientras que en otras ocasiones aduce la analogía con el paso al infinito de las ciencias matemáticas; véase *The Grammar of assent*, c. 8, § 2, Longsman 1924, p. 320 s. Posteriormente parece predominar la explicación por la necesidad de razón suficiente, cf. KLEUTGEN, *Die Theologie der Vorzeit*², Münster 1873, t. 4, n. 215; PESCH, *Institutiones logicales*, Friburgo en Brisg. 1888-90, t. 2, n. 776-778; y sobre todo HARENT, DTC. 6, 197. Acerca de este punto cf. PINARD DE LA BOULLAYE, *L’étude comparée des Religions*, París 1929³, t. 2, p. 509-555».

Per giustificare l'argomento delle probabilità convergenti, Newman chiama appunto in causa anche la divina Provvidenza. Lo fa anzitutto dicendo che, se l'uomo risulta talmente incline a "concludere" con certezza partendo da "probabilità" concrete e convergenti, ciò fa supporre che Dio stesso abbia così predisposto la ragione umana, e che quindi la Provvidenza guidi e "benedica" chi onestamente si affida ai ragionamenti "concreti". Newman chiama in causa il Creatore: se Dio ha creato l'intelletto umano con l'inclinazione a concludere con certezza partendo da un sommarsi concentrico di indizi, è Dio stesso che si fa garante della legittimità di tale certezza.

In secondo luogo, la Provvidenza viene chiamata in gioco come "Bontà", che «non permetterà» che gli uomini, dopo aver tanto sperato in un soccorso divino, s'ingannino proprio quando tale soccorso sembra manifestarsi con immensa credibilità.

Il Newman raggiunge così una giustificazione migliore del suo argomento "per convergenza": si perviene a certezza non più soltanto perché la ragione si ritiene soddisfatta per l'accumularsi delle probabilità e per il loro vicendevole connettersi, ma perché ha trovato una ragione superiore, oggettiva, metafisica: la presenza benevola della Provvidenza.

Già nel suo periodo anglicano, il Newman parlava in questo senso, anche se con parole ancora esitanti:

«(L)a fede... è principalmente un'anticipazione o presunzione... (L)a fede parte da ciò che già prima sapeva e pensava; essa decide sulla base di probabilità antecedenti, vale a dire, di motivi che non giungono fino a toccare precisamente la conclusione desiderata, anche se tendono verso di essa, e possono avvicinarvisi molto. Essa agisce senza attendere una vera e propria certezza o conoscenza, su basi che, per lo più, restano a distanza dal loro specifico oggetto, per quanto possano avvicinarvisi. Per questo, si dice, a ragione, che la fede implica un rischio, una scommessa... [I credenti] credono per motivi interiori... [Chi] non è disposto a credere, rifiuterà anche una prova molto forte; se è disposto, accetterà anche una prova molto debole... In entrambi i casi, ammetterà che le prove hanno un certo valore, non però assoluto; che indicano una certa direzione, ma che potrebbero essere più decisive. Se poi si pone la questione di quale decisione prendere, posto che la prova è quel che è, egli la prende secondo quello che si dice lo stato del suo cuore. Non voglio dire che non ci siano prove...; di solito però le prove pro e contro la religione, sia questa vera o falsa, non sono così schiaccianti... **(M)a può darsi che, nelle più importanti questioni del mondo**

futuro, una misericordiosa provvidenza abbia predisposto il rapporto tra il nostro spirito e la sua volontà rivelata in modo tale che la presunzione, che è il metodo dei più, possa condurre alle medesime conclusioni dell'analisi critica, che è il metodo di una minoranza. Ma non è ancora questo il punto. Non è dell'attendibilità della fede che parlo, ma della sua natura; si ammette generalmente ch'essa riveli il carattere morale. Ora, a mio parere essa lo rivela, come indicano le faccende di questo mondo, soltanto nella misura in cui s'appoggia su presunzioni... È in questo senso che gli increduli si autoproclamano razionali: non perché decidano sulla base di prove, ma perché, dopo aver preso la loro decisione, non fanno altro che passarle al setaccio. Questo è ben chiaro, anche nel caso di Hume... Come se l'incredulità fosse "fondata sulla ragione" in senso più rigoroso... Ecco dunque come sembra che stiano le cose, se le consideriamo da vicino. La fede è un esercizio di ragionamento presuntivo, cioè di ragione che si vale di motivi antecedenti... Se i fanciulli, i poveri, gli affaccendati possono avere la vera fede, pur senza saperne pesare le prove, il fatto è che le prove non sono l'unico fondamento della fede. Se la grande massa degli uomini seri crede non per avere esaminato le prove, ma perché hanno una certa disposizione d'animo, perché sono "preordinati alla vita eterna", è perché Dio ha disposto così... La salvaguardia della fede è una retta disposizione di cuore. È questa che, oltre a darle origine, la disciplina, proteggendola dal fanatismo settario e dalla credulità. È la santità, o spirito d'obbedienza, o nuova creatura, o intelligenza spirituale, o comunque la vogliamo chiamare, a costituire il principio vivificante ed illuminante della vera fede, a darle occhi, mani e piedi... Noi *crediamo* perché **amiamo**... Se le cose stanno realmente in questi termini..., se è la santità, l'obbedienza, l'amore – il nome poco importa – e non la ragione, a costituire l'occhio della fede, il principio di discernimento... (L)a fede retta è un ragionamento basato su presunzioni sante, pie ed illuminate... **Le ragioni della fede, quand'è animata dallo spirito d'amore e di purezza, sono le seguenti: l'uomo ha molto bisogno d'una rivelazione; si deve seriamente sperare che un Dio misericordioso l'accordi; bisogna dunque attenderla; anzi, è più probabile che ciò che si presenta come rivelazione sia o contenga una rivelazione, piuttosto che escludere ogni rivelazione.. Se l'Onnipotente interviene negli affari umani, questo suo intervento... verosimilmente recherà chiari segni della sua mano, sarà indirizzato a grandiosi e ben precisi fini; e la fede sente la grandezza e i fini, l'importanza del messaggio, il carattere appropriato dei mezzi e delle circostanze. Penso che con la guida di anticipazioni e riflessioni di questo genere, suggerite dalle fede (una fede ispirata dall'amore) uno spirito onesto possa, in circostanze normali, giungere, e vi giunge di fatto, ad un'accettazione valida, illuminata e salvifica della verità divina, senza la formale, profonda e soddisfacente padronanza delle specifiche prove relative**

ai fatti creduti, cui si dà di solito il nome di ragionamento, e che dà luogo alla conoscenza»⁴⁸.

La stessa conversione di Newman alla Chiesa Cattolica avvenne per convincimenti che, da un punto di vista “astratto”, partivano da argomenti soltanto “probabili”, ma che invece, concretamente, si facevano “certi” se illuminati dalla luce di una Provvidenza che “benedice” il cammino umano:

«Nel primo capitolo di questa narrazione, ho detto che la certezza è la conseguenza, voluta e imposta da Dio, della forza complessiva di determinate ragioni che prese una per una, sono soltanto delle probabilità. Si tenga presente che io sto qui facendo la storia della mia anima nel periodo della mia vita che sto esaminando. Non parlo da teologo e non ho alcuna intenzione di aprire dispute o di difender me stesso; ma descrivendo da storico quel che credevo nel 1843-44 dico che credevo in Dio su una base di probabilità, credevo nel cristianesimo su una base di probabilità, e credevo nel cattolicesimo su una base di probabilità, e questi fondamenti di probabilità, differenziati dall’argomento a cui ciascuno si riferiva, erano tuttavia uguali e identici come tipo di prova, trattandosi sempre di probabilità: probabilità di natura speciale, probabilità complessiva e trascendente, ma sempre probabilità: perché chi ci ha creati ha decretato che nella matematica si arrivi alla certezza mediante dimostrazioni rigorose, ma nella ricerca religiosa si arrivi alla certezza grazie a un cumulo di probabilità; ha decretato che dobbiamo agire così, e avendolo decretato Lui, coopera con noi nella nostra azione e così ci rende capaci di agire secondo il suo decreto, e ci conduce, se la nostra volontà consente alla Sua, ad una certezza che s’innalza al disopra della forza logica delle nostre conclusioni. Così giunsi a vedere chiaramente, e provandone gioia, che nel lasciarmi condurre verso la Chiesa di Roma non seguivo ragionamenti laterali o isolati, né punti particolari della controversia, ma ero protetto e giustificato, anche nell’uso di quegli argomenti particolari o secondari, da **un principio molto alto e vasto**. Ma si badi bene che qui io riferisco i fatti, non li difendo; se dei cattolici diranno che mi sono convertito in un modo sbagliato, non ci posso far nulla, ora»⁴⁹.

Il Newman si appella dunque ad “un principio molto alto e vasto”. Che cos’è mai? Non è soltanto una misura di buon senso pratico, quel buon

⁴⁸ J. H. NEWMAN, *Sermoni universitari (Quindici Sermoni)*, Sermone XII, *L’amore, salvaguardia della fede nei confronti della superstizione*, in J. H. NEWMAN, *Opere*, a cura di A. Bosi, Utet, Torino 1988, p. 632ss, n. 2ss. (ed. orig.: *Fifteen Sermons Preached before the University of Oxford*, Londra 1843).

⁴⁹ *Apologia pro vita sua*, cit., cap. IV, p. 178.

sensu che ci ordina di accontentarci – nella condotta pratica – di probabilità. È assai di più; è, come vedremo nella prossima citazione, «**quell’istintivo senso dell’onnipresenza di Dio e della sua instancabile e minuziosa provvidenza, che la santità e l’amore creano in noi**». Quando il Newman si convertì al cattolicesimo, pensava certo di farlo per argomenti “probabili”, «descrivendo da storico quel che credevo nel 1843-44». Ma in realtà, il suo appellarsi alla Provvidenza mostra come che egli superasse il “probabile” proprio mediante questo stesso confidare in Dio. Il «principio molto alto e vasto» era ultimamente la fiducia in Dio.

«(C)oloro che non possiedono **quell’istintivo senso dell’onnipresenza di Dio e della sua instancabile e minuziosa provvidenza, che la santità e l’amore creano in noi**, non devono di stupirsi di trovare che le prove del cristianesimo non assolvono una funzione alla quale non sono mai state destinate... (P)iù una conoscenza è desiderabile per altezza, per portata o per complessità, tanto più è difficilmente afferrabile la prova che ce la fa accettare. Noi siamo fatti in modo che, se insistiamo sulla massima sicurezza possibile ad ogni passo del nostro cammino, dobbiamo accontentarci di strisciare per terra, senza poterci mai elevare. Se siamo fatti per un grande destino, siamo chiamati a grandi rischi, privi di qualsiasi certezza assoluta, in ogni cosa dobbiamo scegliere tra l’inazione del dubbio e la convinzione di trovarci sotto lo sguardo di Uno che, per qualche suo motivo, ci mette alla prova con prove più deboli quando potrebbe darcene di più forti... Non si tratta di esercitare una fredda critica, ma di porre mente alla sua presenza, pensando che forse attraverso i difetti delle prove, Egli sta mettendo alla prova il nostro amore; e che forse è una legge della sua provvidenza il parlare tanto meno forte quanto più Egli promette»⁵⁰.

In un *Sermone* del periodo anglicano, Newman aveva sì, lodato il “rischio” della fede, rischio che vale di più di “qualsiasi certezza assoluta”, ma motivava quel “rischio” con «l’istintivo senso dell’onnipresenza di Dio e della sua instancabile e minuziosa provvidenza, che la santità e l’amore creano in noi», e con «la convinzione di trovarci sotto lo sguardo di Uno che...». Espressioni meravigliose! Come anche queste altre, tratte dal medesimo *Sermone*:

«(U)na fede generosamente aperta alla verità eterna, pur degenerando a volte in superstizione, è assai superiore a quello spirito freddo, scettico e critico, che non

⁵⁰ J. H. NEWMAN, *Sermoni universitari (Quindici Sermoni)*, *Sermone XI* (La natura della fede vista nel suo rapporto con la ragione), n. 22, ed. cit., p. 625s.

ha alcun sentimento interiore d'una Provvidenza sovrana e onnipresente, nessun desiderio di accostarsi a Dio, ma che se ne sta seduto a casa sua ad attendere la terribile evidenza della sua venuta visibile, mentre potrebbe cercarla e trovarla in misura sufficiente nella penombra di questo mondo»⁵¹.

Si avverte nel Newman anglicano una sottolineatura dell'elemento soggettivo⁵². Una volta cattolico, Newman vivrà semplicemente e tranquillamente nella sicurezza di essere "entrato nel porto" della verità.

«Dal momento in cui divenni cattolico... più nessun'ansia del cuore. Ho goduto una perfetta pace e tranquillità; non mi è più venuto un sol dubbio. Al momento della conversione non mi rendevo conto io stesso del cambiamento intellettuale e morale operato nella mia mente. Non mi pareva di avere una fede più salda nelle verità fondamentali della rivelazione, né una maggior padronanza di me; il mio fervore non era cresciuto; ma avevo l'impressione di entrare in un porto dopo una traversata agitata; per questo la mia felicità, da allora ad oggi, è rimasta inalterata... Naturalmente mi guardo bene dall'affermare che ogni articolo del credo cristiano, sia nell'interpretazione cattolica che in quella protestante, non sia irto di difficoltà intellettuali; è la pura verità che io per primo non so rispondere a quelle difficoltà. Molte persone sentono moltissimo le difficoltà della religione; le sento anch'io come loro, ma non sono mai riuscito a capire che rapporto ci sia tra il fatto di percepirle anche in grado molto acuto e moltiplicandole a dismisura e quello di dubitare delle dottrine a cui sono connesse. Diecimila difficoltà, secondo me, non costituiscono un solo dubbio;

⁵¹ *Ibidem*, p. 630.

⁵² Cfr. R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi*, Louvain 1958³, p. 348 : «Or, dans les Sermons d'Oxford, qui datent de la période anglicane de la vie de Newman et qui, de plus, cherchent à réveiller un peu les sens religieux d'un auditoire terriblement rationaliste, l'accent est mis sur la nécessité des dispositions religieuses et morales plutôt que sur la justification objective de la foi; le caractère intuitif et l'appel à l'expérience religieuse prennent le pas, de manière exagérée, sur les exigences rationnelles; en outre, la foi étant conçue au sens protestant et désignant parfois toute la vie chrétienne, certaines distinctions élémentaires dans la théologie catholique entre assentiment de foi, esprit de foi, vie de foi, sont laissées dans l'ombre. Cette confusion ne pouvait manquer d'engendrer certaines équivoques». R. AUBERT, che pur apprezza molto l'apologetica di Newman, accenna in nota (*ibidem*, p. 353, nota 48) ad un articolo critico di L. DE GRANDMAISON (*Newman considéré comme maître*, dans *Etudes*, 1906, t. CIX, pp. 721-750, t. CX, pp. 39-69), per il quale «l'étude de Newman est excellente pour stimuler à la réflexion des esprits déjà formés, mais elle est dangereuse pour les débutants car l'orientation de la pensée de Newman est à chercher dans son subjectivisme protestant; les atténuations qu'il y a apportées après sa conversion "se présentent plutôt comme des corrections ajoutées après coup pour satisfaire à un devoir que comme l'expression de convictions personnelles"».

difficoltà e dubbi sono incommensurabili fra loro. Naturalmente vi possono essere difficoltà che riguardano l'evidenza, ma io parlo di difficoltà insite nelle dottrine stesse, o nelle loro relazioni reciproche. A un uomo può dispiacere di non riuscire a risolvere un problema di matematica, di cui gli è stata o non gli è stata data la risposta, ma non per questo dubita che il problema ammetta una risposta e che una particolare e determinata risposta sia quella vera»⁵³.

Nel Newman cattolico – che certo continua a dare molta importanza alla rettitudine di coscienza, alla “buona” volontà, alla grazia – il riferimento agli “argomenti” è più convinto, e il corrispondente ricorso alla Provvidenza trova una formulazione più determinata.

«Dio, vigile su di noi con la sua provvidenza, benedice gli argomenti che ci ha elargiti, argomenti situati nella natura dell'uomo e del mondo, se ne usiamo debitamente ai fini per cui ce li ha dati; e che se nella matematica, per natura della materia, abbiamo il diritto di negare l'assenso ad una conclusione che non ci è rigorosamente dimostrata, sempre per natura della materia non ci è lecito attendere una simile dimostrazione logica nel ragionamento sul concreto e specie nella ricerca religiosa: qui invece siamo tenuti in coscienza a cercare la verità e la certezza della verità mediante prove che, se ridotte a sillogismi, verrebbero meno alle severe esigenze del rigore scientifico.

Poiché qui si tratta d'una dottrina, o se si vuole **d'un principio essenziale per il mio ragionamento e che altri può rifiutare: quello della provvidenza e dell'intento divino**; a cui si affiancano beninteso altri principî sia espliciti che impliciti e la cui situazione è analoga. Non ci può stupire che mentre io posso ritenere provata a piena sufficienza la divinità del cristianesimo, ad altri le mie prove non riescano sufficienti»⁵⁴.

Sembrò, al Newman, di riconoscere in un teologo del '700, che abbiamo già incontrato – Eusebio Amort –, una conferma delle sue intuizioni:

«Trovo un grande conforto nel sentirmi d'accordo con un teologo come Amort, che ha dedicato al grande papa Benedetto XIV la sua opera su quella che egli chiama una “nuova maniera, facile e modesta, di dimostrare le verità cattoliche”. Egli vi ricorre al solo argomento della *maggiore* probabilità; io preferisco

⁵³ *Apologia pro vita sua*, cit., cap. V, p. 211s.

⁵⁴ *Grammatica dell'assenso*, cap. 10 (*Inferenza ed assenso in materia religiosa*), ed. cit., p. 255.

ricorrere a quello del *cumulo* delle probabilità; ma ambedue riteniamo che le probabilità concludano a prove legittime, sufficienti per la certezza»⁵⁵.

Sia Amort che Newman ricorrono come ad ultima garante alla Provvidenza. Tuttavia, le motivazioni dei due non sono le stesse⁵⁶. Amort, fondava la sua “via breve” e “facile” sulla certezza che Dio deve aiutare e guidare gli uomini alla vera religione; ma ciò non sarebbe possibile se quella religione, che sulla terra appare come “la più probabile”, non sia poi la religione vera; quindi la fede cattolica è vera. Il tutto era espresso in forma assai “scolastica” e quasi sillogistica, e comunque, per poter fare il paragone di probabilità, implicava una conoscenza delle altre religioni. Newman non chiede alcun paragone; semplicemente, il ricorso alla Provvidenza giustifica il modo “concreto” con cui gli uomini si formano le loro convinzioni. Il “probabile” di Newman diventa “certo” nel momento in cui il credente “crede” così intensamente in Dio, da “sentire” di poter ben “presumere” che Dio “benedica” quel suo affidarsi a Lui. Per Newman, l’uomo buono, quando riconosce in tanti “segni” di santità il Volto di Dio, può ben “presumere” che la Provvidenza “benedica” quel “riconoscere”.

Tutto dipende, ancora una volta, da quel “credere in Dio”. Se uno “crede” davvero in Dio, non può che fidarsi di Lui, e quindi alla fin fine non può che affidarsi a quella Chiesa che nei secoli ha predicato, a tutti i popoli, il “rivelarsi” di Dio.

⁵⁵ *Grammatica dell’assenso*, cap. 10 (*Inferenza ed assenso in materia religiosa*), ed. cit., p. 254s.

⁵⁶ S. HARENT, «Foi», art. in *DTC*, VI, col. 195: «Un théologien allemand du XVIII^e siècle, Eusèbe Amort, a soutenu, dans un ouvrage dédié a Benoit XIV, qu’il suffit d’avoir reconnu la religion catholique comme *plus croyable* que les autres religions, pour passer de là, en invoquant ce principe de la providence divine, a une certitude légitime de son origine divine, certitude qui rend possible et obligatoire l’acte de foi. *Demonstratio critica religionis catholicae, nova, modesta, facilis*, etc., Venise, 1744, surtout p. 261-263. Newman cite cet ouvrage d’Amort avec éloge, parce qu’il reconnaît comme lui un passage des probabilités à la certitude, et s’appuie sur la providence : toutefois a la place de ce point de départ : « plus grande probabilité de la religion catholique par rapport aux autres religions, » il préfère substituer celui-ci : « accumulation de probabilités diverses » en faveur de la religion chrétienne et catholique. *Grammar of assent, Revealed religion*, p. 411, 412. La formule de Newman est, en effet, plus satisfaisante, plus profonde, et d’autre part n’exige pas une comparaison avec les autres religions, comparaison qui, pour être complète et sérieuse, complique beaucoup l’enquête, et qui, bien qu’utile, n’est pas pour la preuve du fait de la révélation et de l’Église un élément indispensable. Saint Thomas admet le principe des indices accumulés. Sum. theol., IIIa, q. LV, a. 6, ad Ium».

«La difficoltà principale, per colui che crede, è quella di giungere alla ferma convinzione dell'esistenza di un Dio vivente, malgrado l'oscurità che circonda il creatore, il testimone, il Giudice degli uomini. Ma quando ormai la mente s'è piegata a credere, come deve, in un Potere che le è superiore e ha compreso di non essere la misura di tutte le cose del cielo e della terra, avrà poca difficoltà ad andare oltre. Non dico che vorrà o potrà giungere ad altre verità senza esserne prima convinta; non dico che dovrebbe professare la fede cattolica senza aver trovato un fondamento e dei motivi: dico però che, una volta ch'è giunta a credere in Dio, è tolto di mezzo l'ostacolo maggiore che si oppone alla fede—lo spirito di orgoglio e di presunzione. Nel momento che l'uomo riconosce con gli occhi dell'anima, in virtù della grazia divina, il suo Creatore, egli oltrepassa una linea di confine: gli è accaduto quel che non può accadere due volte; ha piegato la cervice orgogliosa, ha trionfato di se stesso»⁵⁷.

«A mio avviso, una volta che un essere umano s'è nel suo vero significato e nel complesso delle sue implicazioni, allora (purché non intervengano fattori di disturbo, circostanze particolari, ignoranza involontaria, e simili) egli giungerà senza sforzo, come per uno sviluppo naturale di quella credenza, a credere altresì nella Chiesa Cattolica e a riconoscere in essa la messaggera e lo strumento profetico di Dio»⁵⁸.

Ma per affidarsi a Dio, occorre prima “impadronirsi saldamente della grande dottrina dell'esistenza di Dio». Come? Ma ancora mediante una “esperienza”!: sperimentando e accogliendo le esigenze assolute della coscienza morale. Il fatto stesso che ci sentiamo così profondamente e “obbligati” a fare il bene e ad evitare il male implica chiaramente – per Newman – la presenza di un Giudice, Coscienza Pura, Verità. È questa una “prova” che ci portiamo sempre dentro, e che possiamo solo o accogliere con umiltà o soffocare con violenza.

«Le cose stanno a questo modo: ogni uomo è portato spontaneamente ad abbracciare la dottrina dell'esistenza di Dio come principio primo e presupposto necessario. L'accetta non tanto in seguito ad una dimostrazione, quanto perché questa dottrina si impone irresistibilmente alla sua mente, e non ne dubita, né gli

⁵⁷ J.-H. NEWMAN, *Sermoni Cattolici*, IX. *I misteri della natura e della grazia*, (tit. Orig.: *Discourses Addressed to Mixed Congregations*, IX, *Mysteries of Nature and Grace*, London 1849; pronunciato nel 1847), ed. it. Milano 1983, pp. 169-185; qui p. 179.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 169.

è possibile dubitarne, tanto varia e copiosa è la testimonianza che trova in suo favore nell'esperienza e nella coscienza di ogni essere umano»⁵⁹.

Una volta ammesso, anzi accolto, Dio, è la nostra stessa situazione di peccato e di prostrazione che ci fa sospirare ad una "Rivelazione", ad un aiuto, ad una misericordia. E non appena, per buona avventura, se ne presentino dei segni credibili, l'anima vi si aggrappa, e sa che non inganna, perché Dio è Buono.

«Una Rivelazione sarebbe il più grande dei beni che potessero esserci concessi... Egli agisce attraverso un velo... Egli si è allontanato... Egli non appare mai concretamente ai vostri occhi che lo desiderano, al vostro cuore ch'è stanco... Che è mai questo? Un essere spirituale abbandonato dal suo Creatore! Questo mistero avrà indubbiamente una ragione venerabile nota alla divina sapienza: pure, è una prova amara. Tanto amara, che certo voi dovete salutare con gaudio la novella del Suo intervento, che si propone di liberarcene, o di alleviarla. La notizia della Rivelazione, dunque, ben lungi dall'essere sospetta, è impressa nel nostro cuore dalle più forti e favorevoli presunzioni della ragione: ciò che è duro, è credere ch'essa non ci sia stata concessa! E la condotta del genere umano lo ha sempre dimostrato. Voi non potete fare a meno di sperarla, di attenderla dalle mani del Misericordioso, per quanto ve ne sentiate indegni. Non che possiate pretenderla: ma è Dio che ne ispira la speranza; non che siate degni del dono: ma è il dono, degno del Creatore, e così fortemente probabile che, ne fossero date anche soltanto piccole prove, non ha bisogno di grandi, perché lo si accetti. Naturalmente, di prove che Dio abbia parlato, dovete averne, o se no rischiereste di diventare preda di qualsiasi impostura: ma l'estrema verosimiglianza della Rivelazione vi dispensa, se occorre, da tutte quelle prove che non siano strettamente necessarie al vostro intento. Il fatto stesso, dico, che esista un Creatore, e un Creatore nascosto, potentemente vi innalza e vi umilia, e vi trae fino alle soglie della Rivelazione: e lì vi lascia, a ricercare con ardore i segni divini che attestano come una rivelazione ci sia stata rivolta»⁶⁰.

Newman confessa di non saper concordare con un'apologetica che parta non dal senso morale, dalla conseguente affermazione di Dio, dal bisogno di salvezza, bensì da "prove" storiche (ad esempio dai miracoli). Gli pare che partire da una simile apologetica trascuri la signifi chi trascurare da un lato il «senso dell'infinita bontà divina», dall'altro «la nostra estrema infelicità e indigenza». Occorre invece partire, non dall'esame scientifico di prove, ma

⁵⁹ *Ibidem*, p. 170.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 181s.

dal «desiderio appassionato» di Dio e della sua salvezza. E questo desiderio appartiene già ad una “religione naturale”, ossia ad una “ragione” onesta.

Il “metodo” apologetico del Newman si mostra qui assai “moderno”, in quanto propone di ascoltare anzitutto il “soggetto”. Ma allo stesso tempo è un metodo “oggettivo”, in quanto propone la considerazione della “Bontà” divina. (Ma non è, questo, precisamente il punto di partenza dell’argomento *ex Providentia*?)

«Uno dei poteri più importanti della religione naturale nel preparare la nostra intelligenza alla religione rivelata è nel sentimento d’attesa della Rivelazione che essa crea. È un desiderio appassionato che, in un animo religioso, apre la via a prevederla. Coloro che ignorano i dolori spirituali sono poco fatti per considerare questa questione in sé e nelle sue circostanze; una volta però che la nostra attenzione sia stata svegliata, più studiosamente ci applichiamo al problema più ci apparirà probabile che una Rivelazione ci sia stata data o promessa. È un sentimento basato in primo luogo sul senso dell’infinita bontà divina, e inoltre sulla estrema nostra infelicità ed indigenza: due nozioni che costituiscono il nucleo della religione naturale. Ed è difficile fissare un limite alla legittimità di questa probabilità previa. Ad alcuni intelletti essa apparirà così decisiva, che vi vedranno ben poco meno d’una prova, tale da poterli dispensare da altre prove di natura diretta, che la religione che si pretende l’unica vera (ammesso che la sua storia e la sua dottrina siano al riparo da ogni obbiezione di carattere positivo e che nessun’altra religione abbia dei titoli plausibili a reclamare il primato) è la religione divinamente rivelata»⁶¹.

⁶¹ *Grammatica dell’assenso*, cap. 10 (*Inferenza ed assenso in materia religiosa*), ed. cit., p. 262 («One of the most important effects of Natural Religion on the mind, in preparation for Revealed, is the anticipation which it creates, that a Revelation will be given... This presentiment is founded on our sense, on the one hand, of the infinite goodness of God and, on the other, of our own extreme misery and need, – two doctrines which are the primary constituents of Natural Religion»). Il Newman dunque “presume” la “bontà di Dio”: la sua posizione è diversa dalla posizione del Paley, il quale non “presume” gli “attributi” divini. Cfr. *ibidem*, pag. 263s: «Qui il mio modo d’argomentare differisce da quello applicato da Paley nelle *Evidences of Christianity*. A prova dei miracoli questo ragionatore lucido, quasi matematico, si limita a postulare che, in base alle premesse valutabili, una rivelazione non è improbabile. “Non presumiamo gli attributi della divinità, né una vita futura”, egli dice... Paley confida tanto nell’efficacia delle prove che sa di poter addurre a difesa dei miracoli della fede, da accontentarsi di chiedere l’autorizzazione a produrle in giudizio. Confesso la mia poca fiducia nei procedimenti e nelle argomentazioni legali quando si applicano alla storia o alla filosofia. A chi mi chiedesse d’adottare l’argomento di Paley per la mia propria conversione risponderei che non intendo lasciarmi convertire da un sillogismo elegante, se mi si chiede di servirmene per convertire qualcun

Se uno crede in Dio, sarà portato da questa stessa “credenza” ad abbracciare poi anche la “credenza” cristiana; gli stati d’animo, delle due “credenze, sono simili, e, soprattutto la prima “fiducia” permette la seconda. Comunque, il Newman cattolico è fedele alla teologia dei suoi insegnanti del Collegio Romano: per poter “credere” con la fede, bisogna “previamente” “credere” con la “ragione” (non la ragione “logica”, ma la ragione “illativa”) agli “attributi” divini, alla Santità, Verità ed Amore di Dio; bisogna “percepire” la “Presenza divina”, “desiderare”, “aspirare”, sperare in “qualche segno”... Tutto questo è ancora “religione naturale”, ma è condizione indispensabile per riconoscere e praticare una vera religione soprannaturale. Quando nell’uomo ci sia, al contrario, impurità, menzogna e crudeltà, non ci può essere in lui vera adesione di fede, ma al massimo una fede di facciata.

«(L)a credenza nelle verità rivelate dipende dalla credenza nelle verità naturali. La credenza è uno stato dello spirito; la credenza genera la credenza; gli stati spirituali si corrispondono; gli abiti di pensiero e i ragionamenti che ci portano ad un grado di credenza più intenso dell’attuale sono gli stessi che ci hanno portati al grado più debole. Al tempo degli Apostoli, diventavano cristiani quegli ebrei che erano già, per dir così, cripto-cristiani; e oggi certi cristiani che... sono appena uomini di mondo, ...in realtà sono cristiani solo di nome... (I)l Cristianesimo è rivolto solo coloro che vi sono preparati nel loro intelletto. Per

altro, rispondo che non tengo a conquistare il suo raziocinio senza toccare il suo cuore. Non desidero avere a che fare con un contraddittore ma con qualcuno che cerca la verità. L’argomento di Paley mi pare chiaro, intelligente e pieno di forza... Ma nel campo presente una vera conversione è condizionata ad un certo sforzo da parte della persona da convertire. Coloro a cui manca un vivo interesse religioso sono quotidianamente alla mercé di nuovi argomenti [p. 264] o nuove notizie che li potranno portare in una direzione o in un’altra. E in fondo, che vantaggio ritrae dall’essere cristiano chi non ne ha mai sentito il bisogno? Mentre chi sentiva il desiderio d’una rivelazione che lo illuminasse e purificasse il suo cuore può bene usare, nel ricercarla, del ragionevole sentimento della sua probabilità che era stato promosso in lui dallo stesso suo desiderio. Noi siamo anche troppo inclini a rimanere seduti in attesa d’apprendere eventualmente se Dio ha rivelato alcunché, anziché alzarci e andare a cercare d’apprenderlo; aspettiamo che le prove ci piovano addosso; non ci comportiamo da supplici ma da giudici. E un argomentare come quello di Paley incoraggia in noi questa inclinazione: ci induce a dimenticare che la Rivelazione è un dono, e non qualcosa che Dio è tenuto a dare, o a trattarla come un puro dato storico... Per tutto ciò, nell’esame del Cristianesimo io parto con intenzioni ben diverse da quelle di Paley: non perché sottovaluti la forza o l’utilità del suo argomento ma perché trattandosi di trovare la verità preferisco lo spirito d’indagine allo spirito di controversia».

“preparati” intendo già imbevuti delle idee e dei sentimenti che ho indicati come appartenenti alla religione naturale... **Iddio è Santità, Verità ed Amore, e le tre offese corrispondenti sono l’impurità, la menzogna e la crudeltà... Partendo da questi elementi non ci è difficile determinare l’ordine di stati intellettuali e morali che è la formale preparazione ad accedere a quelle che vengono chiamate le prove della religione cristiana. Tali prove presuppongono la convinzione e la percezione della Presenza divina, il riconoscimento degli attributi di Dio e l’ammirazione per la sua persona vista alla luce di tali attributi, ... la speranza avida di riconciliarci a lui, il desiderio di conoscerlo e amarlo; e la ricerca ansiosa, in tutto quello che accade nella vita umana e nel resto dei fatti di natura, di qualche segno che Egli ci vorrà dare [di] ciò a cui aspiriamo ardentemente»⁶².**

Sull’onda della fiducia nel Creatore e nella Sua Bontà e Provvidenza, l’anima accoglierà il Suo rivelarsi. Ma, con fiducia! Ma, allora, si abbandonerà al Signore anche per le modalità con cui a Lui sarà piaciuto rivelarsi. E sarà anche, per ciò stesso, sicura che tali modalità non saranno vaghe, incerte, fallibili, ma degne della Sua infinita “autorità”. Insomma, l’anima si affiderà alla Chiesa.

La Chiesa!

«Mi seguite fino a questo punto? Ammettete che una rivelazione è probabile? Ebbene, allora una seconda osservazione, e avrò concluso. Si tratta di questo: l’insegnamento della Chiesa è manifestamente questa rivelazione. Perché così non dovrebbe essere? La Chiesa, fin dal primo sguardo, ci si rivela diversa da ogni altra confessione religiosa: è questo il marchio che la contraddistingue. Ora, se essa fosse appunto la Voce, il Profeta, la Messaggera di Dio, dovrebbe certamente apparire distinta nelle sue note caratteristiche, isolata, unica. Ora, di fatto, proprio così essa è. È una non solo in se stessa, ma in relazione a qualsiasi altra realtà; non ha rapporto comune con nessun altro corpo sociale. Anche qui, vedete, non ci sono che due possibilità: o la Chiesa è la messaggera di Dio, o non c’è affatto alcun messaggero divino. Non c’è stata fatta nessuna rivelazione, a meno che la Chiesa non ne sia l’organo: in quale altro luogo, infatti, potremmo trovare un Profeta? I segni anticipatori di cui parlavo cadono nel vuoto, la probabilità si manifesta falsa, se la Chiesa non è quel Profeta. Certo, questa conclusione non è assurda, perché voi non potete dare per scontato che il vostro desiderio di una rivelazione abbia ad essere appagato: ma, nella misura in cui è probabile che trovi compimento, in quella stessa misura è probabile che il mezzo

⁶² *Grammatica dell’assenso*, cap. 10 (*Inferenza ed assenso in materia religiosa*), ed. cit., p. 256ss.

di tale compimento sia la Chiesa, e fuori di essa nient'altro. Nient'altro: che non potete esser convinti in cuor vostro che questa o quella Setta, questa o quella Chiesa nazionale possa essere, nei suoi insegnamenti e nei suoi precetti, l'oracolo dell'Altissimo. Io so che non potete dire in cuor vostro: «Io credo la tal cosa perché la Chiesa d'Inghilterra, o la Chiesa di Scozia, dichiarano che è vera». E nemmeno potreste, ne son certo, confidare che la gerarchia russa, quella nestoriana, o l'eutichiana, parlino in nome di Dio; tutt'al più, se foste versati in materia, potreste considerare quelle Chiese come venerandi depositi di memorie storiche, come testimoni di età passate. Ma esercitereste comunque il vostro giudizio e la vostra critica su ciò che esse dicono, e non pensereste mai di poter considerare risolutiva la loro parola: quelle Chiese non sono né oracoli profetici, né giudici delle realtà soprannaturali, e il contrasto tra esse e la Chiesa Cattolica rappresenta una prova preliminare a favore di quest'ultima.

Un Profeta è un uomo che viene da Dio, che parla con autorità, che è sempre eguale a se stesso, che è preciso e definitivo nelle sue asserzioni, che è in grado di sconfiggere e debellare l'errore. Tale si è mostrata la Chiesa Cattolica nel corso della sua storia, tale essa è al giorno d'oggi. La Chiesa Cattolica soltanto ha avuto il divino potere di esercitare un influsso disciplinatore sulla ragione dell'uomo e di suscitare la fede nella propria parola nei potenti e negli umili, nei dotti e negli ignoranti, negli irrequieti e nelle menti torpide. Anche gli estranei, anche coloro che non si sentono mossi da essa all'obbedienza, sono mossi tuttavia al rispetto, all'ammirazione. I pensatori più profondi, i politici più sagaci profetizzano i suoi trionfi futuri, mentre guardano con stupore al suo passato. I suoi nemici sono colpiti da spavento alla sua vista, e non hanno altro modo di combatterla che quello di diffamarla con calunnie e di tentar d'isolarla. Vederla, significa riconoscerla; il suo aspetto e il suo portamento sono la prova della sua discendenza regale. È vero... i segni che reca impressi potrebbero essere più chiari di quanto non siano, lo concedo; poteva esser fondata su Adamo, non su Pietro; poteva abbracciare l'intera famiglia umana, essere lo strumento per convertire interiormente tutti i cuori; poteva essere immune da scandali all'interno, da traversie all'esterno: poteva essere, in breve, un Paradiso in terra! Eppure, lo ripeto: non si mostra forse alla nostra vista tanto gloriosa nella sua condizione di creatura, quanto si mostra glorioso Iddio, nella sua qualità di Creatore? E se Egli non fa sfoggio nella natura dei più alti segni che potrebbero rivelare la sua presenza, perché, nell'ordine della grazia, la sua Messaggera dovrebbe manifestarne di tanto alti? Voi credete nelle Scritture: non si mostra forse, nel carattere, nella condotta, altrettanto divina che Giacobbe, o Samuele, o David, o Geremia, e fors'anche divina in più elevata misura? Le note che la rivelano, non sono molto più che sufficienti, per potervi convincere? La Chiesa nasce con la venuta di Cristo, riceve la sua costituzione, la sua struttura, la sua missione dalla bocca stessa del Salvatore: «Beato sei tu, Simone Bar Jona, perché non la carne e il sangue t'è lo hanno rivelato, ma il Padre mio ch'è nei cieli. E io ti

dico che tu sei Pietro, e che sopra questa pietra edificherò la mia Chiesa e le porte dell'inferno non prevarranno contro di essa. E ti darò le chiavi del Regno, e tutto quel che legherai sulla terra sarà legato anche in cielo, e tutto quel che scioglierai sulla terra sarà sciolto anche in cielo» (Mt 16, 17 ss.). Venuta a voi dal tempo degli Apostoli, diffusa su tutta la terra, vittoriosa su mille rivoluzioni, veneranda per la sua visibile unità, gloriosa nella sua vitalità misteriosa, maestosa, imperturbabile, ardita, santa, sublime, così bella: o voi, figli degli uomini, potrete mai dubitare che essa non sia la Divina Messaggera della quale andate cercando? Tanto a lungo cercata, tardi trovata! desiderio degli occhi, gioia del cuore, verità che appare dopo le ombre, pienezza di realtà dopo tanti presentimenti fugaci, casa raggiunta dopo tante tempeste, oh, venite a lei, voi poveri viandanti! Poiché essa soltanto può dispiegarvi il significato della vostra esistenza, il segreto del vostro destino; essa soltanto può spalancarvi le porte del cielo e indicarvi la strada che dovete seguire: “Destati, splendi, Gerusalemme, perché la tua luce è venuta e la gloria del Signore s'è levata sopra di te; ecco, mirate, le tenebre copriranno la terra e una nebbia avvolgerà il popolo: ma il Signore sorgerà su di te e la sua gloria sarà veduta sopra di te” (Is 60, 1s). “Spalancatevi, o porte, così che entri la nazione dei giusti, che osserva la verità. Il vecchio errore è trascorso: e tu possiederai la pace, la pace, perché abbiamo sperato in te, Signore” (Is 26, 2)»⁶³.

Chi resta “fuori”, si allontana dal vero, sempre più lontano, si perde nel dubbio universale:

«Fratelli miei, se vi allontanate dalla Chiesa Cattolica, a chi andrete? Essa è la sola occasione di pace e di sicurezza che vi sia offerta in questo mondo turbolento e mutevole. Non c'è nulla che stia tra la Chiesa e lo scetticismo, quando gli uomini esercitano liberamente [senza regola] la loro ragione *. Le credenze soggettive, le religioni di fantasia, possono sembrare attraenti e imporsi alla maggioranza, nel momento in cui sono in voga; le religioni nazionali giacciono come corpi immensi e senza vita, ingombrando il terreno per secoli, e distraggono l'attenzione, o confondono il giudizio degli uomini colti: ma a lungo andare dovrà necessariamente riconoscersi che, o la religione cattolica rappresenta veramente e realmente l'avvento del mondo invisibile in questo mondo, oppure che non esiste nulla di positivo, nulla che abbia sostanza dogmatica, nulla che sia reale in nessuna delle nostre idee intorno alla nostra origine e al nostro fine. Disimparate il cattolicesimo, e vi metterete sulla strada di diventare protestanti, unitariani, deisti, panteisti, scettici, in una temibile ma

⁶³ J. H. NEWMAN, *I misteri della natura e della grazia*, in *Sermoni Cattolici*, IX, Milano 1983, p. 182s. [orig.: *Mysteries of Nature and Grace*, in *Discourses Addressed to Mixed Congregations*, London 1966 (1° ed. 1849; pron. 1847)].

inevitabile progressione... là dove non c'è luce, non c'è pace, non c'è speranza... fino alla profonda bocca dell'abisso, dove non sono più né sole, né luna, né stelle, né cieli fulgenti, ma soltanto gelo, sterilità, desolazione perpetua. O perversi figli degli uomini, che rifiutate la verità che vi è offerta perché non è più vera di quel che è! O cuori senza pace, intelletti troppo esigenti, che cercate un vangelo più salutare di quello del Redentore, una creazione più perfetta di quella del Creatore! Dio, certo, non è abbastanza grande per voi... Le vostre alte aspirazioni e le vostre nozioni filosofiche, che il Tentatore delle origini vi suggerisce, non sanno contentarsi di niente di ciò che è: ma stabiliscono che l'Altissimo è troppo piccolo per le vostre aspirazioni, e i suoi attributi troppo angusti per il vostro amore!»⁶⁴.

Chi dubita della Chiesa, finisce per dubitare anche di Dio:

«D'altra parte ritengo che, se una persona non crede nella Chiesa, non può trovare nella ragione alcun elemento capace di trattenerla dal dubitare dell'esistenza di Dio, sempre facendo astrazione, anche qui, da eventuali circostanze accidentali»⁶⁵.

In conclusione, sembra allo scrivente che il Newman proponga una apologetica molto efficace, non solo per la sapiente mozione degli affetti, ma anche per l'insistente richiamo a quella motivazione fondamentale che è la "fiducia". Avremmo desiderato una formulazione meno problematica e più decisa; ma il Newman, per l'impostazione stessa del suo pensiero, non poteva dire di più. Newman, infatti, parte dall'esperienza della coscienza; però non perviene a fondarla in una profonda metafisica dell'"essere". A sua discolpa, si potrebbe osservare che l'"essere", dopo Tommaso, s'era volatilizzato nei cieli astratti della logica, e che magari è proprio Newman a intravederne la presenza nella profondità etica della coscienza morale; e che non si può chiedere a Newman di anticipare quella riscoperta dell'"essere" tomista che avverrà solo nel Novecento (Maritain, Fabro, de Finance, Gilson). Ma rimane vero che puntare tutto, come fa Newman, sulla "esperienza" della coscienza morale significa esporsi al rischio di incappare in un qualche soggettivismo. Senza una oggettività metafisica ben sicura, gli "attributi" divini, come la Bontà e la Provvidenza, possono essere "presunti", desiderati, più che razionalmente affermati. Newman non cade certamente nel fideismo o nel volontarismo, ma forse una maggior fiducia

⁶⁴ *Ibidem*, p. 184s.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 170.

nella “ragione ragionante” (non la ragione razionalista, ma la ragione “metafisica” di Agostino e di Tommaso) gli avrebbe permesso di fondare con maggior avvertenza quella stessa “fiducia” di cui – ben avverte Newman – la fede vive.

3. MATTIAS JOSEPH SCHEEBEN (1835 – 1888)

Lo Scheeben è uno dei maggiori teologi del secolo XIX. La sua opera più nota sono *I Misteri del cristianesimo* (1865): grande opera che presenta in maniera nuova e organica il pluriforme Donarsi della Grazia di Dio.

Per la nostra ricerca lo Scheeben ha un rilievo grandissimo per via di alcune pagine di un'altra sua opera, il *Manuale di Dogmatica cattolica* (1873)⁶⁶, pagine estremamente preziose, perché espongono l'argomento *ex Providentia* in modo profondo e illuminante.

Per lo Scheeben la fede è una questione di fiducia, è sostanziata di “fiducia”.

La fede soprannaturale è un abbandonarsi a Dio rivelante, una fiducia totale nell’“autorità” di Dio. Essa è così alta e divina, che non si fonda su ragioni, ma su Dio stesso. È una partecipazione intima – per Grazia – alla conoscenza divina. Più che un “vedere” è un “fidarsi di chi vede”. È quindi un atto di “amore”, non ancora amore di “carità”, ma pur sempre amore. È «una fede di cuore»⁶⁷. «È essenzialmente uno slancio verso Dio»⁶⁸.

Per Scheeben, intelletto e volontà sono intimamente uniti nell'adesione soprannaturale alla Bontà di Dio. La fede in se stessa, per Scheeben, è

⁶⁶ M. J. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, t. I, *Theologische Erkenntnislehre*, Friburgi 1873; citiamo dall'ediz. Herder, Freiburg 1959³ (confrontata con l'ed. francese: M. J. SCHEEBEN, *Dogmatique*, t. I, Paris 1877); in seguito: *Dogmatik*. Cfr. H. HURTER, *Nomenclator literarius*, t. V, Oeniponte 1911³, col. 1513: «...opus ingeniosum immensae eruditionis, infinitae diligentiae, nobilissimae conceptionis, in nonnullis partibus classicum, dolendum tamen ipsum illud non potuisse absolvere».

⁶⁷ *Dogmatik*, cit., I, n. 815, p. 363 (*Dogmatique*, p. 528): «La fede è dunque già in se stessa (come *fides informis*) una fede di cuore; non lo diventa solo con l'aggiunta della carità (*fides informata*). Se questa inclinazione, questa adesione a Dio come sorgente della verità, la quale vivifica già interiormente la fede informe, può esser chiamata carità, essa differisce... dalla carità propriamente detta». Lo Scheeben cita il Concilio di Orange («credibilitatis affectum»), *Rm* 10,10 («Corde enim creditur ad justitiam»), *At* 13, 37 («si credis toto corde»), S. Agostino, *De Trinitate*, XIII, c. 2 e 5 («Cordis res est ista»).

⁶⁸ Cfr. M. J. SCHEEBEN, *Dogmatik*, cit., I, n. 681 (*Dogmatique*, p. 451).

adesione assoluta e amorosa a Dio, ed è quindi quasi più un fatto di volontà che di intelletto⁶⁹. Il lume della fede “attrae” la ragione, la illumina, la porta ad accogliere la fede⁷⁰, e innalza la certezza ad un livello assoluto. Ma la fede è comunque preceduta da una considerazione dei motivi di credibilità⁷¹, considerazione sostenuta, come si dirà, dalla fiducia nella Provvidenza. Chi ha un forte senso morale comprende la Bontà di Dio; in questo senso (ma solo in questo senso) l’intelletto che considera i motivi di credibilità dipende dalla volontà. In altre parole, per Scheeben i motivi di credibilità si rivelano convincenti solo a chi ama Dio, solo a chi cerca la verità, ed ha “fiducia” (*Vertrauen*) nella Provvidenza. Solo chi possiede una “comprensione viva” della “veracità” di Dio saprà dare il giusto significato ai “segni”. Tale fiducia e tale comprensione sono accessibili anche alle persone più semplici, anzi più ad esse che ad altri, perché l’uomo orgoglioso ama se stesso più che la verità. E, dato che ogni uomo è inficiato d’orgoglio, sarà indispensabile il soccorso della Grazia anche soltanto affinché intelletto e volontà non

⁶⁹ B. MONDIN (*Storia della Teologia*, vol. 2, Bologna 1996, p. 532) ritiene che nella teoria della fede di Scheeben vi siano “divergenze notevoli” rispetto a san Tommaso, divergenze «che pongono l’idea di fede propria a Scheeben, in una prospettiva distinta da quella di san Tommaso e ce la fanno vedere come fondamentalmente diversa. Esse possono essere riassunte nel vocabolo ‘volontarismo’, inteso come primato della volontà tra le facoltà dell’anima... La volontà ha dunque un compito essenziale nella sua dottrina dell’atto di fede, profondamente diverso da quello indicato da san Tommaso. L’atto di fede è... adesione dell’intelletto alle verità rivelate, ma tale adesione è il prodotto di una donazione totale a Dio di tutto l’uomo. Fede per Scheeben non è solo incontro tra intelletto e verità rivelata, ma è essenzialmente incontro personale con Dio». La libertà della fede non dipende quindi tanto dall’inevidenza dell’oggetto quanto dalla libertà di aderire o non aderire a Dio...La dottrina di Scheeben sulla fede, pur manifestando dei punti essenziali identici a quelli di san Tommaso, è più vicina, ci sembra, a quella di san Bonaventura... L’accentuazione e il rilievo massimo dato all’idea di vita e di organicità, trovano riscontro, oltre che nel pensiero romantico, nelle correnti agostiniane-francescane». Ma al di là della definizione di ‘che cosa sia’ la fede in se stessa, e al di là della distinzione fra intellettualismo tommasiano e volontarismo bonaventuriano, rimane il fatto che anche per Scheeben la fede chiede di essere previamente accolta dalla ragione, che è in grado di “vedere” l’accogliibilità della fede soltanto se la volontà e la Grazia liberano l’intelletto dalle nebbie del male e della “sfiducia”.

⁷⁰ Cfr. *Dogmatik*, cit., I, n. 792, p. 354s (*Dogmatique*, p. 514s).

⁷¹ Cfr. *Dogmatik*, cit., I, n. 691s (*Dogmatique*, p. 456s). Tuttavia Scheeben, dopo aver distinto (n. 797, p. 357 – *Dogmatique* p. 517s) un’“illuminazione” che precede la fede dal *lumen fidei* in quanto tale, avverte (cfr. *ibid.*, n. 798 – *Dogmatique* p. 518), che san Tommaso attribuisce al *lumen* anche quella prima “illuminazione” (Scheeben cita S. TOMMASO, *S.Th.*, II-II, 1, 4, ad 2m; II-II, 1, 5, ad 1m).

mettano i bastoni fra le ruote, e l'anima non sia impedita di alzare gli occhi, di sperare nel Soccorso.

Non sono comunque i "motivi" (e nemmeno una "fiducia" puramente "naturale"), che comunicano la fede, perché la fede non è un fatto di scienza o di semplice fiducia umana, ma dono della Grazia⁷²:

C'è un "attributo" divino che ritorna frequente sotto la penna di Scheeben: la Veracità. Essa non viene intesa in senso puramente metafisico (*Deus non decipit*, Dio non inganna), ma anche in un senso più operativo: Dio ha cura della verità e del suo manifestarsi, ha cura che l'uomo pervenga alla verità. È la stessa Veracità divina che avrà cura che l'uomo non resti invincibilmente ingannato circa la Verità. La Veracità divina riguarda e governa anche il fatto storico, e si identifica così con la Provvidenza che ha cura della storia umana.

Ora, il "giudizio di credibilità" (*Kredibilitätsurteil* – giudizio razionale previo) dipende «dalla fiducia nella Provvidenza». È la "fiducia" che la Bontà di Dio non può permettere inganno in questa santa fede.

«Il giudizio con cui si decide che si può e si deve accogliere come reale il fatto della Rivelazione si forma in considerazione non soltanto dei segni di per se stessi, come sono percepiti, ma in considerazione dell'autorità e veracità di Dio, mentre li consideriamo come un segno stabilito da parte dell'autorità e come pegno da parte della veracità di Dio. Ma l'intuizione, che i segni hanno questo carattere, e che **Dio, in forza della sua veracità, non può causarli o permettere che sorgano senza che davvero ci sia una Rivelazione, dipende essenzialmente dalla chiarezza, dalla vivacità e dalla forza della disposizione morale del soggetto, soprattutto dal suo personale amore per la verità, dal suo rispetto dell'autorità e la dignità morale di Dio, dalla sua fiducia [Vertrauen] nella bontà e sapienza di Dio, nella sua Provvidenza [Vorsehung] per gli uomini. Se questa disposizione morale è presente in modo vivace, allora si vede chiaramente e facilmente che non è compatibile con la dignità di Dio il darci tali segni e testimonianze, o anche soltanto permettere che sorga un segno siffatto di divina richiesta di fede, se non vi fosse davvero una Rivelazione, e così, se non si vuol fare di Dio un ingannatore, si deve anche accogliere il fatto della Rivelazione, e restarle fedele non soltanto con certezza pratica, ma con certezza assoluta.** Se non c'è quella disposizione morale, se invece timore ed avversione verso la verità regnano nell'anima, allora certo la convinzione teorica della veracità di Dio nella sua parola formale può sempre ancora fluttuare sullo spirito; ma manca la

⁷² Cfr. *Dogmatik*, cit., I, n. 761, p. 342 (*Dogmatique*, p. 495).

comprensione viva di questa veracità nel suo rapporto con l'accreditamento esteriore della Parola. Ci si sforza allora, certo in malafede, di separare i segni dal loro collegamento con l'autorità e la veracità di Dio, mentre si cerca di convincersi con pretesti senza valore che quei segni non vengono da Dio o che almeno non sono intesi da Dio come segni e testimonianze a favore di una effettiva presentazione di una sua Rivelazione. È così possibile trattenersi dall'accogliere il fatto della Rivelazione, senza però che uno cessi per questo di rivoltarsi contro l'autorità di Dio e di trattarlo come ingannatore, e in ciò precisamente sta il terribile peccato di incredulità»⁷³.

Nel brano che segue leggiamo una delle migliori espressioni che mai siano state fatte dell'argomento *ex Providentia*.

⁷³ *Dogmatik*, cit., I, n. 754, p. 339s (*Dogmatique*, p. 491s): «Demgemäss wird weiterhin das Urteil, dass man die Tatsache der Offenbarung als vorhanden annehmen könne und müsse, nicht bloss gebildet in Hinblick auf die Zeichen an und für sich, wie sie in die Wahrnehmung fallen, sondern im Hinblick auf die Autorität und Wahrhaftigkeit Gottes, indem wir dieselben als gebietenden Wink vonseiten der Autorität und als Unterpfund vonseiten der Wahrhaftigkeit Gottes betrachten. Nun aber hängt die Einsicht, dass die Zeichen diesen Charakter haben, und das Gott kraft seiner Wahrhaftigkeit dieselben nicht herbeiführen oder entstehen lassen könne, ohne dass wirklich eine Offenbarung vorliege, bezüglich ihrer Klarheit, Lebendigkeit und Wirksamkeit wesentlich ab von der ethischen Stimmung des Subjektes, namentlich von seiner eigenen Liebe zur Wahrheit, von seiner Achtung vor der Autorität und der sittlichen Würde Gottes, und von seinem Vertrauen auf die Güte und Weisheit Gottes in seiner Vorsehung für die Menschen. Ist diese ethische Stimmung lebendig vorhanden, dann sieht man leicht und klar ein, es vertrage sich nicht mit der Würde Gottes, solche Winke und Zeugnisse uns zu geben, oder auch nur *einen solchen Schein göttlicher Anforderung zum Glauben entstehen zu lassen*, wenn nicht eine wirkliche Offenbarung vorläge, [p. 340] und so müsse man, wenn man Gott nicht zum Betrüger machen wolle, auch die Tatsache der Offenbarung annehmen, sie also nicht bloss mit praktischer Gewissheit, sondern mit absoluter Gewissheit festhalten. Ist dagegen jene ethische Stimmung nicht vorhanden, vielmehr Scheu und Widerwillen gegen die Wahrheit im Gemüte herrschend: dann mag zwar immer noch die theoretische Überzeugung von der Wahrhaftigkeit Gottes in seinem förmlichen Worte dem Geiste vorschweben; aber es fehlt die lebendige Auffassung dieser Wahrhaftigkeit in ihrer Beziehung auf die äussere Beglaubigung des Wortes. Man strebt dann, freilich gegen besseres Wissen, dahin, die Zeichen von ihrer Verbindung mit der Autorität und Wahrhaftigkeit Gottes loszutrennen, indem man aus nichtigen Vorwänden sich einzureden sucht, sie kämen nicht von Gott oder seien wenigstens von Gott nicht als Winke und Zeugnisse zu Gunsten der tatsächlich gegebenen Vorlage seiner Offenbarung intendiert. Und so wird es möglich, sich der Annahme der Tatsache der Offenbarung zu erwehren, ohne das man jedoch darum aufhörte, tatsächlich sich gegen die Autorität Gottes aufzulehnen und ihn als Betrüger zu behandeln, worin eben die furchtbare Sünde des Unglaubens besteht».

«La forza di questa riflessione sulla veracità divina per l'accettazione del fatto della Rivelazione è magnificamente espresso nel classico detto di Riccardo di S. Vittore (de Trin. lib. I, c. 2): "...Non potremmo forse dire con tutta confidenza a Dio: Signore, se v'è errore, da te siamo stati ingannati; queste cose infatti sono state confermate da così grandi segni e prodigi, e di tal qualità, che sono da te possono essere fatti". Le considerazioni morali, che vengono addotte ai fini di detta adesione, non consistono quindi esclusivamente in questo, che noi dobbiamo crederci soggettivamente tenuti, per dovere di pietà, a presupporre praticamente la realtà della Parola di Dio per via della maggiore o massima probabilità senza seri dubbi in contrario – come un bambino, che crede di riconoscere la scrittura di suo padre, o di un suddito, che vede il sigillo del suo re, deve riconoscere l'autenticità di quella parola, anche se di per sé la scrittura potrebbe essere contraffatta e il sigillo rubato. Veramente, in questo caso non andremmo oltre una certezza semplicemente morale o pratica, di cui certo uno può e deve accontentarsi per le necessità e le esigenze della vita e degli affari, ma non per la certezza divina della fede. Piuttosto, quelle considerazioni, per escludere ogni timore, anche puramente teorico, della possibilità del contrario, devono venir collegate alla riflessione, che Dio, il quale può impedire la contraffazione del suo sigillo e possiede inoltre parecchi sigilli del tutto inimitabili, ci ispira la fiducia - in forza della sua santità e del suo ruolo di Provvidenza per la creatura razionale -, che egli non potrà minimamente permettere che nel suo nome sorga alcuna simile apparenza obbligente, quale evidentemente verrebbe causata dal costante e perciò decisivo collegamento dei fatti miracolosi con la proposizione di una data Rivelazione, mediante i quali non soltanto casualmente ma costantemente gli uomini migliori e più sinceri devono credersi autorizzati e obbligati, per la pietà verso di lui, a presupporre la verità della sua Parola. In questo modo, si potrebbe raggiungere una piena sicurezza riguardo al fatto della Rivelazione anche se l'apparenza suscitata dai segni non fosse così grande com'è in realtà, ossia se i miracoli non fossero così chiaramente e pienamente certi riguardo alla loro realtà storica e al loro carattere soprannaturale, ed anche se il loro intimo collegamento con la predicazione e la diffusione della dottrina cristiana non fosse così chiaro com'è in effetti. Noi dobbiamo dunque dire adesso, ancor più che nel Vecchio Testamento: "Le tue testimonianze sono state troppo credibili" (non soltanto "abbastanza"). Anche così, il giudizio di credibilità conserva a tal riguardo il carattere di una certezza morale, in quanto si regola su un fattore morale e su di esso fonda la sua certezza. Ma dato che si regola sul più alto fattore morale, su cui è impossibile che ci si possa

ingannare, allora la sua certezza non è semplicemente pratica, ma altrettanto assoluta della [certezza] metafisica»⁷⁴.

A parere dello scrivente, è questo un testo fondamentale per l'argomento *ex Providentia*.

⁷⁴ *Dogmatik*, cit., I, n. 755, p. 340 (*Dogmatique*, p. 492s): «Die Kraft dieser Reflexion auf die göttliche Wahrhaftigkeit bei der Annahme der Tatsache der Offenbarung ist herrlich ausgedrückt in dem klassischen Worte *Richard von Sankt Victor* (de Trin. l. 1, c. 2): “Nonne cum omni confidentia Deo dicere poterimus: Domine, si error est, teipso decepti sumus; nam ista in nobis tantis signis et prodigiis confirmata sunt, et talibus, quae nonnisi per te fieri possunt”. Die *ethischen Rücksichten*, welche bei der fraglichen Annahme zu Hilfe genommen werden, liegen daher nicht ausschliesslich darin, dass wir nach dem moralischem Gesetze der Pietät uns *subjektiv* verpflichtet halten müssen, die Wirklichkeit des Wortes Gottes bei höherer oder höchster Wahrscheinlichkeit ohne entgegenstehende gewichtige Bedenken *praktisch voraussetzen* – in ähnlicher Weise wie ein Kind, das die Schriftzüge seines Vaters zu erkennen glaubt, oder ein Untertan, der das Siegel seines Königs sieht, die Authentizität des Wortes annehmen muss, obgleich an sich die Schriftzüge auch nachgeahmt und das Siegel gestohlen sein könnte. Denn in diesem Falle kämen wir nicht hinaus über eine *einfach moralische* oder *praktische* Gewissheit, mit der man sich zwar für die Bedürfnisse und Ansprüche des Lebens und Handelns begnügen kann und muss, nicht aber für die göttliche Gewissheit des Glaubens. Jene Rücksichten müssen vielmehr, um jede, auch bloss theoretische Furcht vor der Möglichkeit des Gegenteils auszuschliessen, mit der Erwägung verbunden werden, dass Gott, der die Nachahmung seiner Siegel verhindern kann und überdies manche vollends unnachahmbare Siegel besitzt, kraft seiner Heiligkeit und kraft seiner Stellung als Vorsorger der vernünftigen Kreatur uns das *Vertrauen* einflösst, er könne und werde wenigstens *keinen solchen Schein der Verpflichtung* in seinem Namen entstehen lassen, wie er namentlich durch die *konstante und dazu ausschliessliche* Verbindung der wunderbaren Tatsachen mit der Vorlage einer bestimmten Offenbarung erzeugt wird, und durch welchen nicht bloss zufällig, sondern *konstant* die besten und aufrichtigsten Menschen aus Pietät gegen ihn sich berechtigt und verpflichtet glauben müssen, die Wirklichkeit seines Wortes vorauszusetzen. In diese Weise liesse sich eine vollendete Furchtlosigkeit in Bezug auf die Tatsache der Offenbarung selbst dann vermitteln, wenn der durch die Zeichen an sich hervorgebrachte Schein nicht so gross wäre, wie er wirklich ist, d. h. wenn die Wunderzeichen nicht so offenbar und vollkommen *gewiss* wären in Bezug auf ihre historische Existenz und ihren übernatürlichen Charakter, und wenn auch ihre innige Verbindung mit der Verkündigung und der Verbreitung der christliche Lehre nicht so am Tage läge, wie es wirklich der Fall ist. Wir müssen daher jetzt noch mehr als im Alten Bunde sagen: “Testimonia tua credibilia facta sunt *nimis*” (nicht bloss satis). Auch so behält das *iudicium credibilitatis* insofern den Charakter einer *moralischen* p. 341 Gewissheit, als es *mit einem moralischen Faktor rechnet* und auf diesen seine Gewissheit stützt. Weil es aber mit dem *höchsten* moralischen Faktor rechnet, mit dem man sich nicht verrechnen kann, so ist seine Gewissheit keine bloss praktische, sondern ebenso absolut wie die metaphysische».

È interessante anche il collegamento fra l'appello alla Provvidenza e la citazione di Riccardo; esso sottintende che la preghiera paradossale di Riccardo non aveva la funzione di tranquillizzare il credente dinanzi al giudizio di Dio, ma piuttosto quello di pungolare la fiducia nel Dio Provvidente.

Scheeben distingue i “segni” dalla “fiducia”; altro è vedere il miracolo, altro è avere “fiducia” in Dio, ossia confidare che Dio non ingannerà e non permetterà inganno in date circostanze. La fiducia (che può essere la fiducia a livello di ragione, o la fiducia assoluta soprannaturale, ossia la fede) “interpreta” i segni.

Scheeben a volte – come nei brani ora citati – parla di una “fiducia” che chiaramente è “razionale” (in quanto fa parte del “giudizio di credibilità”); altre volte invece assimila la “fiducia” alla “fede” soprannaturale⁷⁵. Manca in Scheeben una distinzione netta fra “fiducia” soprannaturale e naturale⁷⁶.

⁷⁵ Cfr. *Dogmatik*, cit., I, n. 756s, p. 341 (*Dogmatique*, p. 493s): «Ma in sé, questi segni non sono il motivo determinante e intrinseco, la base fondamentale della certezza dogmatica sul contenuto della rivelazione; essi non sono neppure, a parlare rigorosamente, il motivo e il fondamento della certezza del fatto della rivelazione, e meno ancora di questa certezza che sembra necessaria o opportuna per la formazione della fede *super omnia*, e che in sé è già un atto di fede. Essi non sono altro, relativamente alla certezza, che dei preliminari, *inductiva fidei, disponentia, impellentia* o *conducentia ad fidem*. Non sono un motivo di certezza che per il giudizio di credibilità, e ancora non sono neppure il motivo adeguato... (E)ssi eccitano la nostra volontà alla sottomissione e alla fiducia [= unsern Willen zum Gehorsam und Vertrauen anregen]. Ma è proprio per questo che essi non operano qui come motivo adeguato, e neppure come motivo indipendente, ma come semplice strumento, *instrumentaliter*. Essi spingono alla fede, senza intimamente determinarla nella sua essenza; sostengono la fede senza intimamente portarla; la avviano, non la fanno nascere da se stessi. Quindi la fiducia (*Vertrauen*), che, per la presenza di una così stretta concatenazione di così tanti segni divini con il fatto di una Rivelazione questa debba essere presente, tale fiducia non si fonda su dei segni, ma unicamente sulla veracità di Dio [= Denn das Vertrauen, dass bei Vorhandensein einer so engen Verkettung so vieler göttlicher Zeichen mit der Vorlage einer Offenbarung diese selbts vorhanden sein müsse, stützt sich nicht auf die Zeichen, sondern auf die Wahrhaftigkeit Gottes allein]. Ugualmente, la conoscenza dei segni e del loro legame con la proposizione non è la causa della fiducia [*Vertrauen*] con cui io colgo il fatto e il contenuto della Rivelazione; essa non ne è che il preludio, la condizione previa, il punto d'appoggio».

⁷⁶ Sarebbe stata certo desiderabile una maggior coerenza nell'uso del termine. Quando Scheeben parla di «fiducia [*Vertrauen*] nella bontà e sapienza di Dio, nella sua Provvidenza [*Vorsehung*] per gli uomini. Se questa disposizione morale è presente in modo vivace, ecc.» (cfr. supra, nota 72) parla evidentemente di una “fiducia” che è, almeno in parte “naturale”. Invece intende una “fiducia” soprannaturale (intima alla fede), quando scrive: «Quindi la fiducia... non si fonda su dei segni, ma unicamente sulla veracità di Dio...»

Ma proprio questo può essere indicativo dell'importanza che egli attribuisce al ruolo della "fiducia". Già il porre la fiducia ad un livello superiore ai segni sembra cosa nuova in apologetica. Spesso, come abbiamo visto in questa ricerca, gli apologeti adducevano la "fiducia nella Provvidenza" come ultimo argomento, ma si trattava pur sempre di "uno" fra i tanti "motivi di credibilità", se non anche un argomento aggiunto. Scheeben, invece, vede la fiducia come la più vera e radicale "ragione" del credere.

Da notar bene che, in ogni caso, la "fiducia", pur non essendo certamente qualcosa di astratto, non è affatto, per Scheeben, "sentimentalità pura"⁷⁷.

La "fiducia" sembra, in Scheeben, costituire quasi il "ponte", *il trait-d'union*, tra ragione e fede. La "fiducia" naturale viene assunta e innalzata dalla Grazia a "volontà di adesione", "obbedienza", "pietà", e trasfigurata in "unione" alla Prima Verità⁷⁸.

La "fiducia" risulta, così, esser quasi un indicatore della novità apportata da Scheeben nel campo della teologia della Grazia e in genere del "soprannaturale": i "Misteri" del Cristianesimo non se ne stanno come "separati", ed estrinseci all'uomo, bensì divinizzano l'uomo innalzandolo nella sua stessa "natura"⁷⁹.

Ugualmente, la conoscenza dei segni e del loro legame con la proposizione non è la causa della fiducia [*Vertrauen*] con cui io colgo il fatto e il contenuto della Rivelazione; essa non ne è che il preludio, la condizione previa, il punto d'appoggio» (cfr. *supra*, nota 74). A. KERKVOORDE, nell'Introd. a SCHEEBEN, *Les mystères du Chrisytianisme*, (Desclée) 1947, p. XV, riporta il lamento: «...notre auteur est loin de s'exprimer toujours avec la clarté souhaitable», ma riconosce: «Il est facile d'être clair lorsqu'on est superficiel. Scheeben s'efforce, à l'aide d'un langage infirme en comparaison des réalités qu'il doit exprimer, de serrer d'aussi près que possible ces réalités qui, en définitive, restent fermées au langage humain».

⁷⁷ Cfr. F.S. PANCHERI, *Il pensiero teologico di M.J. Scheeben e S. Tommaso*, Padova 1956, p. 53.

⁷⁸ Cfr. *ibidem*, pp. 49-78.

⁷⁹ Se si accoglie la suggestione della "fiducia" come momento che avvia l'intelletto all'adesione volontaria di fede, e se si definisce la fede come pia adesione alla Prima Verità, la posizione di Scheeben, sul rapporto fra intelletto e volontà nella fede, non appare «teoria molto complicata», come è apparsa allo Straub (citato da F.S. PANCHERI, *Il pensiero...*, cit., p. 63).

Né comprendiamo il giudizio secondo il quale «il mondo della creazione nelle recise distinzioni di Scheeben appare in certa misura slegato da quello della grazia, mentre il mondo della grazia... rimane lì come qualcosa di misterioso sospeso sul mondo della creazione, qualcosa che in questo mondo non ha un vero diritto di cittadinanza» (I. GORLANI, nota a p. 553 dell'ediz. Brescia 1953 de *I Misteri del Cristianesimo*).

La focalizzazione sulla “fiducia” permette allo Scheeben di dare una giustificazione originale e pertinente della condanna – fatta dal S. Ufficio di Innocenzo XI – della *proposizione XIX*: «La volontà non può far sì che l’assenso di fede in se stesso sia più fermo di quanto meriti il peso delle ragioni che spingono alla fede».

Per una considerazione puramente e freddamente “scientifica”, la conclusione vale esattamente quanto le premesse (ossia le sue “ragioni”); come mai, allora, la fede è “più” salda delle sue “ragioni”, o dei motivi di credibilità, o delle premesse apologetiche? Non certo per un *diktat* irrazionale della volontà. Molti teologi ricorrono al “lume della fede”, o ad una grazia particolare, da cui l’intelletto e la volontà ricevono un’illuminazione e una forza che evidenzia in modo “più” chiaro quelle stesse ragioni, o magari va anche al di là delle “ragioni” stesse (e così ritengono risolta anche la questione della fede dei semplici”, che quelle ragioni possiedono solo in modo insufficiente). Scheeben non nega che il *lumen fidei* o la Grazia siano di grande aiuto all’anima nello stesso discernimento delle “ragioni”. Ma ritiene che sia la “fiducia” in Dio che assolutizza quelle “ragioni”⁸⁰. È poiché la “fiducia” si situa nella “volontà”, è la “volontà” che certifica quelle “ragioni”.

È sempre la “fiducia” che giustifica, per Scheeben, l’ulteriore condanna da parte di Innocenzo XI della *proposizione XX* («Per questo [ossia per il fatto che non si può andare al di là delle ragioni], uno può prudentemente ripudiare l’assenso soprannaturale che prima aveva»). Per Scheeben, infatti, la fiducia nella Veracità e nella Provvidenza di Dio perfeziona e innalza a certezza anche ragioni soltanto verosimili (purché, certo, siano straordinariamente risplendenti della Santità di Dio). Ed è per tale fiducia che non si può ritirare l’assenso, mentre, fosse solo per le ragioni, nuove ragioni potrebbero giustificare quel ritiro⁸¹. Se invece i motivi di credibilità

La plurivalenza e – per così dire – quasi continuità tra le “due” fiducie (nat. e soprann.) sta alla base della proposta di cui al cap. XX della *Prima Parte* di questa ricerca.

⁸⁰ Cfr. *ibidem*, n. 757: «Ciò che precede giustifica... la condanna della *proposizione XIX* (fra quelle condannate da Innocenzo XI): “*Voluntas non potest efficere ut assensus fidei in seipso sit magis firmus quam mereatur pondus rationum ad fidem impellentium*” [DS 2119]. Con “ragioni”, bisogna intendere i motivi di credibilità la cui certezza razionale non determina né la misura di fiducia con cui la volontà aderisce al contenuto così come al fatto della rivelazione, né il grado di fermezza con cui l’intelligenza vi aderisce sotto l’impulso della volontà».

⁸¹ Cfr. *Dogmatik*, cit., I, n. 758, p. 341s (*Dogmatique*, p. 494s): «Cosi si spiega, a più forte ragione, la condanna della *proposizione XX*: “*Hinc potest quis prudenter mutare*

fossero anche “molto verosimili”, ma – per le circostanze – mancasse una sufficiente affidabilità per innescare il processo della fiducia, bisognerebbe sì assentire provvisoriamente con molto rispetto, ma non si potrebbe farlo con assenso soprannaturale assoluto, perché mancherebbe l’indubitabilità⁸². È la fiducia, insomma, che dà piena certezza.

Sembra allo scrivente che l’interpretazione proposta dallo Scheeben, circa le *Proposizioni XIX e XX*, ossia che sia la “fiducia” – al di là delle “ragioni” – a dare piena certezza alla credibilità, sia pertinente, e che in buona parte corrisponda a quanto questa ricerca ha documentato circa l’argomento *ex Providentia*.

Lo Scheeben si richiama alla fiducia nella Provvidenza anche in un altro contesto: quando egli tratta della credibilità della Chiesa. Egli propone, sulla scia ormai del Vaticano I, quel grande segno che è la Chiesa⁸³. Proprio per

assensum quem habebat” (ossia “paulo prius stantibus iisdem rationibus”, altrimenti, bisognerebbe dire: “quem aliquando habuit) supernaturalem” [DS 1121]... (L) la proposizione suppone che i motivi [p. 495] non presentino l’atto della rivelazione che come verosimile. In sé, la proposizione è falsa, perché l’assenso della fede soprannaturale emana dalla convinzione e dalla fiducia [*Vertrauen*] che non ci si può ingannare nell’adottarla. Ora, con una tale convinzione, una ritrattazione è al più alto grado imprudente ed empia. Per quanto riguarda la fede cattolica, mostreremo più tardi che dopo averla accolta un uomo prudente non può mai rinunciarvi completamente in seguito, sotto pretesto che i motivi di credibilità si sono oscurati.

⁸² *Dogmatik*, cit., I, n. 759, p. 342 (*Dogmatique*, p. 495): «Quand’anche i motivi di credibilità non permettessero d’aderire senza alcun dubbio al fatto della rivelazione, in quanto non avrebbero che una grande verosimiglianza, dovremmo nondimeno, per rispetto verso Dio e per meglio assicurare la nostra salvezza, supporre praticamente la rivelazione e agire di conseguenza... Ma è impossibile, in tal caso, secondo la proposizione XXI, porre un “atto di fede salutare e utile alla salvezza”, poiché questo atto esige necessariamente una certezza indubitabile». Che l’assenso di fede presupponga la certezza è, infatti, affermato dalla proposizione XXI, condannata ugualmente nel decreto del S. Ufficio del 4.3.1676: «Assensus fidei supernaturalis et utilis ad salutem stat cum notitia solum probabili revelationis, immo cum formidine, qua quis formidet, ne non sit locutus Deus» (DS 2121). Veniva così esclusa l’opinione espressa da GILLES ESTRIX (1624-1694), il quale, notando la grande difficoltà che avevano molti cattolici nei paesi protestanti a render ragione della propria fede cattolica, riteneva che essi, pur partendo da una credibilità soltanto probabile o anche incerta, potessero ugualmente fare – con un atto di volontà – un atto di fede soprannaturale. Estrix non teneva conto dell’argomento *ex Providentia*.

⁸³ Cfr. *Dogmatik*, cit., I, n. 741, p. 334 (*Dogmatique*, p. 482): «Il concilio enumera cinque circostanze nella vita miracolosa della Chiesa: a) la sua propagazione meravigliosa. b) la santità eminente... confermata dalle virtù eroiche dei santi e dai miracoli... c) la sua fecondità inesauribile... e il dispiegarsi grandioso di una carità che s’immola... d) l’unità

la grandezza e la bellezza di tale segno, l'anima può appellarsi alla Provvidenza: Dio non può permettere che vi sia falsità in una "predicazione" tanto "autorevole" e tanto santa:

«Ancora più chiaramente e più fortemente della prova storica, per l'istituzione dell'apostolato da parte di Cristo, parla a favore della sua origine divina *la considerazione della consistenza effettiva, vivente e manifesta – e quindi dell'affermarsi* – dell'Apostolato nella Chiesa cattolica. 1. Innanzitutto, riguardo alla pretesa della gerarchia ecclesiastica alla potenza e ai privilegi dell'Apostolato, vale la stessa cosa che vale per la pretesa di Cristo stesso alla dignità e all'adorazione divina. Se la specifica divina Potenza sugli spiriti, se l'esclusivo e infallibile possesso della divina verità, che la Chiesa cattolica rivendica e fa valere in modo così deciso e conseguente, non le fosse in realtà comunicato da Dio, allora questa pretesa sarebbe la più grossa bestemmia che si possa pensare, allora la gerarchia stessa non solo non sarebbe affatto divina, ma sarebbe un'istituzione diabolica, e la sua cattedra non solo non sarebbe cattedra di verità, ma sarebbe una cattedra "di pestilenza". Ma se il caso fosse questo, allora non sarebbe possibile che proprio la Chiesa cattolica abbia causato tanto bene, così tanto abbia contribuito alla salvezza degli uomini, e così tanto sia stata perseguitata dai nemici di Cristo e di Dio, come in realtà è avvenuto; **per giunta Dio stesso al fine di salvare il suo onore ed impedire il più grande imbroglio che sia stato praticato in suo nome, avrebbe dovuto, non cooperare in modo meraviglioso con questa istituzione, ma operarle contro in quel modo, e se egli permettesse in parte l'inganno, non l'avrebbe però dovuto permettere che trionfasse così a lungo e così universalmente, con tanta apparenza e con tanto seguito da parte degli uomini più pii e più buoni.** 2. In realtà l'affermazione dell'Apostolato nella Chiesa cattolica è positivamente protetto da Dio e accreditato da tutte quelle opere meravigliose, che spuntano solo fra i suoi membri. Infatti, come questi riconoscono in generale la divinità della Chiesa stessa e conseguentemente la sua istituzione fondamentale, cui anzitutto appartiene l'Apostolato docente: così riconoscono in particolare la divinità di quest'ultimo per il fatto che tutti sono congiunti alla "fede" della Chiesa, e che questa fede precisamente si basa in modo essenziale e diretto sulla divina autorità e infallibilità dell'Apostolato che la genera e la guida»⁸⁴.

nella fede, nella disciplina e nel culto... e) infine, la sua durata... malgrado le lotte e i combattimenti...».

⁸⁴ *Dogmatik*, cit., I, n. 106, p. 68s (*Dogmatique*, p. 100): «Noch deutlicher und stärker als der historische Beweis für die Einsetzung des Apostolates durch Christus spricht für die göttliche Berechtigung desselben die Erwägung des tatsächlichen, lebendigen, offenkundigen Bestandes resp. der Geltendmachung des Apostolates in der katholische Kirche. 1. Vor allem gilt bezüglich des Anspruches der kirchlichen Hierarchie auf die

Scheeben annota che l'argomento ricavato dal segno della Chiesa (*ex Ecclesia*), visto in continuità con l'argomento *ex Providentia*, è accessibile a tutti, perché è immediato e non necessita di particolari studi esegetici o storici, né ad essi si riferisce. Ricevendo la sua garanzia dall'Alto, esso non teme le contestazioni fatte in nome di tali studi. Ed è un argomento della ragione, previo alla fede; non v'è dunque "circolo vizioso"⁸⁵.

Gewalt und die Privilegien des Apostolates dasselbe, was von dem Anspruche Christi selbst auf göttliche Würde und Verehrung gilt. Wenn die spezifisch göttliche Gewalt über die Geister, sowie der ausschliessliche unfehlbare Besitz der göttlichen Wahrheit, welche die katholische Hierarchie beansprucht und so entschieden und konsequent geltend macht, ihr wirklich nicht von Gott übertragen ist: dann ist dieser Anspruch die grösste Blasphemie, welche sich [p. 69] denken lässt, dann wäre die Hierarchie selbst nicht nur keine göttliche, sondern eine diabolische Institution, und ihre cathedra nur keine cathedra veritatis, sondern eine cathedra pestilentiae. Wenn das aber der Fall wäre, dann wäre es nicht möglich, dass eben die katholische Kirche so viel Gutes stifte, so viel zur Heiligung der Menschen beitrage und so sehr von allen Feinden Christi und Gottes verfolgt werde, wie es tatsächlich geschieht; überdies müsste Gott selbst, geschweige mit dieser Institution in wunderbarer Weise mitzuwirken, um seine Ehre zu wahren und den grössten in seinem Namen geübten Betrug zu verhindern, demselben in jeder Weise entgegenwirken, und wenn er den Betrug teilweise zuliesse, ihn doch nicht so lange, so allgemein, mit so viel Schein und mit so viel Erfolg bei den frömmsten und besten Menschen triumphieren lassen. 2. In der Wirklichkeit wird aber die Geltendmachung des Apostolates in der katholischen Kirche positiv von Gott unterstützt und beglaubigt durch alle jene wunderbaren Wirkungen, welche bei einzelnen Gliedern hervortreten. Denn wie diese überhaupt die Göttlichkeit der Kirche selbst und folglich die ihrer fundamentalen Einrichtung, wozu vor allem der Lehrapostolat gehört, bekunden: so bekunden sie die Göttlichkeit des letzteren insbesondere dadurch, dass sie alle an den Glauben der Kirche geknüpft sind, und eben dieser Glaube wesentlich und direkt sich auf die göttliche Autorität und Unfehlbarkeit des ihn erzeugenden und leitenden Apostolates gründet».

⁸⁵ Cfr. *Dogmatik*, cit., I, n. 107s (*Dogmatique*, p. 100): «È evidente che la presente argomentazione offre un duplice vantaggio sulle precedenti. Anzitutto essa è assolutamente manifesta e accessibile ad ogni uomo, perché poggia su fatti presenti e notori. Inoltre essa legittima direttamente l'Apostolato docente nella sua forma concreta e nella sua realtà vivente, così come esso stesso si dà, e lo solleva così al di sopra di tutte le oscurità e difficoltà riguardanti la natura del rapporto dei suoi poteri divini, come pure della sua organizzazione, oscurità e difficoltà che potrebbero sollevarsi per le spiegazioni esegetiche della sua istituzione e l'esame storico del suo sviluppo. Questo argomento ha... questo vantaggio particolare di produrre non soltanto una prova storico-umana, ma una prova divina del suo apostolato, e precisamente quella stessa che fu promessa alla sua istituzione. Si può tuttavia fondere in uno solo gli argomenti..., dimostrando che Dio costantemente accompagna tutta l'esistenza storica della Chiesa. [n. 108] ...La prova ...ricavata dalla storia e dal manifestarsi della Chiesa, in favore dell'apostolato docente, non presuppone in

Più avanti, l'Autore ritorna sul medesimo argomento. Scrive che –sempre per il motivo che la Provvidenza ha cura della verità – il modo “autorevole” con cui si è presentata storicamente e ancor oggi si presenta la Chiesa equivale ad una conferma divina, ossia equivale ad una “dichiarazione” con cui Dio rivela che la fede cattolica è vera.

«Così, la testimonianza umana che la Chiesa rende alla rivelazione che le è stata consegnata e ch'essa conserva, ha un carattere, oltre che storico, indirettamente divino, poichè non è possibile supporre che Dio possa permettere questo, che una società di uomini che cercano Dio, così estesa e così duratura, e che favorisce più di ogni altra in un grado così eminente la gloria di Dio e la salvezza degli uomini, si fondi su un errore tanto fondamentale. La stessa pretesa di essere inviata da Dio, pretesa che soltanto la Chiesa rivendica e fa valere con tanta serietà e coerenza, pretesa che è sempre stata riconosciuta dagli spiriti migliori e più nobili, non è forse, senza parlare del concorso meraviglioso che Dio le offre, e considerando solo che egli non si oppone ad una società che avanza simili pretese, ma anzi la benedice in una maniera particolare, non è forse una testimonianza virtualmente divina dell'efficacia della sua missione, nel senso proposto al n° 106?»⁸⁶.

Citiamo, infine, un testo eloquentissimo, pur nella sua brevità e semplicità. Lo si trova quando Scheeben giustifica la dichiarazione del Concilio Vaticano I, in cui si afferma che è dovere assoluto per i credenti perseverare nella fede, e che non vi può essere “giusta causa” per dubitare di essa una volta abbracciata. L'autore nota che «ciò non avrebbe luogo se un cattolico potesse, senza sua colpa, perdere l'evidenza della credibilità, e così gli potesse apparire lecita la ritrattazione della fede»⁸⁷. Scheeben, con tutti i teologi, ricorre anzitutto all'azione della Grazia, perché Dio non può

via logica l'autorità divina; non c'è dunque qui... cerchio vizioso... Si può tuttavia dire che queste ultime prove si fondano sull'autotestimonianza dell'apostolato docente, o piuttosto sulla testimonianza che la Chiesa adunata dà ad esse; ma non traggono la propria forza dalla autorizzazione divina (*göttlichen Autorisation*) di questa testimonianza, bensì in parte dalle loro circostanze naturali, in parte dalla stessa soprannaturale divina autenticazione (*Legitimation*) che le accompagna».

⁸⁶ *Ibidem*, I, n. 743, p. 335 (*Dogmatique*, p. 484). Per il «n. 106» qui citato, cfr. *supra*, nota 83.

⁸⁷ *Dogmatik*, cit. I, n. 847, p. 378 (*Dogmatique*, p. 549) : «Das alle könnte aber nicht Platz greifen, wenn einem Katholiken ohne seine Schuld die Evidenz der Kreditibilität abhanden kommen, und so die Retraktation des Glaubens als erlaubt erscheinen könnte».

permettere che un uomo buono, malgrado ogni suo sforzo, perda la verità posseduta. Aggiunge che abbandonare la fede non è possibile data la “notorietà e “chiarezza“ dei motivi di credibilità «che parlano in favore della Chiesa cattolica»⁸⁸. Il giudizio di credibilità – aggiunge – non sarà spesso riflesso e distinto, o assoluto, ma basterà al credente.

«[Il giudizio razionale di credibilità] è di certo sempre già sufficiente ad escludere perentoriamente ogni dubbio, come fondato su sottilità sofistiche, per il fatto che esso implica almeno (*wenigstens*) questa convinzione, che non si può ammettere, senza un rivoltante disprezzo dell'autorità, della sapienza e della veracità divina, che Dio stesso ci abbia a tal punto formalmente ingannati mediante lo splendore della divina credibilità da cui la Chiesa è circondata»⁸⁹.

È evidente, nel brano ora citato, l'importanza che Scheeben dà all'argomento *ex Providentia*. Quand'anche tutti gli altri argomenti non venissero – da un credente in difficoltà – valutati positivamente, resta valido “almeno” (*wenigstens*) l'appello alla Provvidenza.

Dall'insieme di questa breve esposizione, risulta che si può ben riconoscere allo Scheeben un posto di grande rilievo fra i testimoni dell'argomento *ex Providentia*, soprattutto per il ruolo fondante che assume per lui la “fiducia”, anche come argomento apologetico, oltre che come sostanza della fede. Scheeben è un punto di riferimento imprescindibile per qualsiasi storia dell'apologetica.

4. LOUIS F. BRUGÈRE (1823 – 1888)

Il Brugère è fra i più convinti e seri sostenitori dell'argomento della Provvidenza, forse più ancora di quanto lo fossero stati prima di lui il Savonarola, Michele da Medina, Elizalde, Gonzales, Rassler, Statter,

⁸⁸ *Dogmatik*, cit. I, n. 849, p. 378 (*Dogmatique*, p. 550).

⁸⁹ *Ibidem*: «[Das Kreditabilitätsurteil]dann reicht es doch schon deshalb immer aus, um gegen jeden Zweifel, als auf sophistischen Bedenken beruhend, peremptorisch zu präskribieren, weil es wenigstens das Bewusstsein einschliesst, das man nicht ohne frevelhafte Missachtung der Autorität, Weisheit und Wahrhaftigkeit Gottes annehmen könne, Gott selbst habe uns durch den Schein göttlicher Kreditabilität, mit welchem die Kirche umgeben ist, bisheran förmlich betrogen (vgl. Oben n. 106 u. 754 f.)».

Dechamps. Professore di Apologetica e di Storia Ecclesiastica al Seminario di san Sulpizio a Parigi, egli propone insistentemente e con ampiezza di riflessioni l'argomento nei due suoi manuali di Apologetica: *De vera Religione* (1873) e *De ecclesia Christi* (1873).

Brugère riconosce il suo debito nei confronti di Eusebio Amort⁹⁰; non accenna invece ad Elizalde o altri.

Punto di partenza è, anche per il Brugère, la necessità di una Rivelazione. La ragione è annebbiata e incerta, la volontà è debole e sviata: senza una Parola dall'Alto, gli uomini non riuscirebbero a sollevarsi al bene. Potrà Dio non dare una mano alle sue creature?

«Difficilmente si potrebbe pensare che al genere umano non sia stata donata fin dall'inizio una qualche – almeno incipiente – rivelazione»⁹¹.

Il motivo di questa “presentimento” e di questa “verosimiglianza” sta appunto nella “nozione” di “divina Provvidenza”:

«La “nozione” di divina Provvidenza manifesta sufficientemente che Dio, padre degli uomini, non può aver immesso negli uomini tali necessità e aspirazioni, senza provvedere già ora a soddisfarle. Quindi presentiamo, con il sentimento e al tempo stesso con la ragione, che da qualche parte sulla terra vi dev'essere una qualche simile religione rivelata»⁹².

Del resto, sempre gli uomini, nelle varie religioni, hanno creduto in certe verità come “rivelate”⁹³.

Se dunque v'è sulla terra una religione che si proclami rivelata, e che incomparabilmente più d'ogni altra corrisponda alle aspirazioni umane e dia

⁹⁰ L.-F. BRUGERE, *De vera Religione*, Parisiis 1878² (1^a ed. Paris 1873), n. 39, p. 91: «In hoc imprimis insistit Euseb. Amort, can. reg., totius caeteroquin hujus nostrae methodi studiosissimus propugnator».

⁹¹ *De vera Religione*, n. 27, p. 64: «(V)ix conciperetur genus humanum non ab initio aliqua saltem inchoata revelatione donatum esse, qua possent ex tunc fundari religio, moralitas et societas... (U)nde concludere est verisimiliter aliquam reipsa ab origine mundi datam fuisse generi humano revelationem».

⁹² *De vera religione*, n. 32, p. 74: «(N)otio divinae Providentiae satis ostendit Deum hominum patrem non posse tales necessitates atque aspirationes hominibus indidisse quin talem etiam satisfactionem jam nunc iis paraverit. – Ergo propensione simul et ratione praesentimus aliquam ejusmodi revelatam religionem alicubi esse debere in terris. Atqui... Ergo...».

⁹³ Cfr. *ibidem*.

gloria a Dio, quella religione è la vera religione. Non si può, infatti, pensare che essa sia frutto di inganni, o di entusiasmi umani, e che sia quindi una religione falsa. Pensare questo equivarrebbe ad accusare Dio di negligenza. Sarebbe come dire che

«così quel Dio sommamente provvido trascurò di accordare alla sua opera i sussidi necessari, e con questa sua negligenza fece sì che la religione, i costumi, la società cercassero ormai un fondamento illegittimo, ma a sé necessario, nella menzogna e nell'errore!... Quale maggior bestemmia? e non ne cadrà in pericolo presso molti la stessa fede nell'esistenza di Dio? Non meraviglia di certo che alcuni dalla negazione della rivelazione siano passati alla negazione di Dio»⁹⁴.

Brugère cita Agostino: «Se la provvidenza di Dio non presiede alle cose umane, non c'è più gran ché da fare con la religione»⁹⁵.

Se, invece, Dio è Provvidenza, e se è legittimo attendersi un aiuto divino, ne segue il dovere morale “pratico” di aderire a quella religione che, affermandosi come rivelata, presenti caratteri sublimi di santità e segni chiari di credibilità:

«Dall'osservazione della natura, del carattere e delle circostanze di un certo fatto, possono ad un certo punto risultare ad un uomo prudente, con certezza pratica, sia la soprannaturalità, sia la divinità, sia la relazione ad una determinata dottrina, tanto cioè che risulti con certezza che quella dottrina è, praticamente, da seguire»⁹⁶.

Ma come passare da una certezza “pratica (ossia fondata su altissime probabilità) ad una certezza piena, o, secondo la terminologia del Brugère, “assoluta”? Si perviene ad una “certezza assoluta” mediante il ricorso alla Provvidenza:

⁹⁴ *De vera religione*, n. 25, p. 61.

⁹⁵ S. AGOSTINO, *De utilitate credendi*, XVI-34, PL 42, 89: «Si enim Dei Providentia non praesidet rebus humanis, nihil est de religione satagendum. Sin vero..., non est desperandum ab eodem ipso Deo auctoritatem aliquam constitutam, quo velut gradu certo innitentes, attollamur in Deum». Cfr. L.-F. BRUGÈRE, *De vera religione*, n. 28, p. 66.

⁹⁶ *De vera religione*, n. 36, p. 82: «Attentis facti alicujus natura, caractere et circumstantiis, ipsius aliquando tum supernaturalitas, tum divinitas, tum relatio ad talem talemve doctrinam viri prudenti constare poterunt cum certitudine practica, i. e., ita ut certum sit doctrinam illam esse in praxi sequendam».

«Supposto quanto detto, e considerata inoltre la provvidenza di Dio, la verità di quella dottrina dovrà esser creduta, dall'uomo prudente, con certezza assoluta, ossia risulterà con certezza che quella dottrina sia da credere con fede divina»⁹⁷

Non che il Brugère neghi ai miracoli, o agli altri motivi classici di credibilità, la capacità di garantire per se stessi (senza cioè uno specifico ricorso alla Provvidenza) una certezza adeguata. Egli anzi più volte dice che essi sono argomenti “certissimi”. Brugère cita il Concilio Vaticano I: i miracoli e le profezie «sono segni certissimi della divina rivelazione» (DS 3009); sia “anatema” chi afferma che «i miracoli non si possono mai conoscere con certezza e che con essi non si prova debitamente l'origine divina della religione cristiana» (DS 3034)⁹⁸.

Tuttavia, non è sempre facile dimostrare che un determinato fatto è un vero miracolo, ossia che a) supera le forze naturali, b) non è opera di entità spirituali, ma di Dio, c) ed ha precisamente lo scopo di confermare una determinata dottrina. Ma ecco: una certezza totale al riguardo non è del tutto necessaria; basta una somma probabilità, perché appunto si perviene in ogni caso a totale certezza con l'appello alla Provvidenza.

In *Appendice* al *De vera Religione* (*Appendix IX*), Brugère riprenderà la questione del rapporto fra “assenso probabile” e “assenso certo”. Vi si cita il de Lugo, là dove questi scrive che l'intelletto da solo, senza la mozione della volontà, è in grado soltanto di dare al fatto della rivelazione, un assenso “probabile” ossia con timore del contrario; sarebbe la volontà – attivata dal “*pius affectus*” – ad ordinare all'intelletto di aderire con fermezza e senza timore; sarebbe infine l’“abito della fede” ad elevare efficacemente l'intelletto, che così si attuerebbe in un assenso immediato ed assoluto⁹⁹. Ma, continua il Brugère, ci si potrebbe allora chiedere

«che cosa sia da intendere per tale “pio affetto”, e come si possa scusare dall'accusa di cieco e impotente fanatismo quella volontà di creder come ‘certo’ ciò che i motivi rendevano solo ‘probabile’. Per il dover credere non può valere lo stesso che per eseguire una qualsiasi azione. Una probabilità maggiore o

⁹⁷ *Ibidem*: «His autem positis, atque attenta insuper Dei providentia, jam veritas doctrinae illius viri prudenti credenda erit cum certitudine absoluta, i. e., ita ut certum sit doctrinam illam esse fide divina credendam».

⁹⁸ *De vera religione*, n. 34, p. 79, nota 1.

⁹⁹ *De vera religione*, *Appendix IX*, p. 291s. Cfr. DE LUGO, *De fide divina*, disp. I, n. 121; cfr. *supra*, cap. XIV, nota 68 a de Lugo.

minore è talvolta sufficiente per agire senza esitazione, non ugualmente per credere fermamente; né ciò è in nostro potere. Qui dunque è necessario che sia intervenuta una qualche nuova considerazione circa il ‘pio affetto’: ed è quanto in realtà iniziarono ad indicare alcuni dotti, al tempo di J. De Lugo...»¹⁰⁰.

Sostenevano, i citati “dotti” contemporanei al de Lugo, che Dio, per la sua Provvidenza e la sua Veracità, non solo non può ingannare, ma neppure può mai permettere errore. Il de Lugo – come si è visto a suo tempo – non approvava tali “novatori”¹⁰¹; egli non concordava, ad esempio, che si dicesse: la Provvidenza provvederà a che nessun parrochiano sia ingannato dal proprio parroco. Lo stesso de Lugo, quando poi invece tratta non della fede del “parrocchiano”, ma della fede in generale, sostiene fortemente l’argomento *ex Providentia*¹⁰².

Riguardo poi al “probabile” del de Lugo, ricordiamo ancora una volta come gli Scolastici – seguaci, in genere, di Aristotele – definissero “evidente” unicamente ciò che è immediato, o che è dedotto rigorosamente da premesse evidenti; tutto il resto veniva definito “probabile”. Il termine “probabile” aveva dunque uno spettro assai largo, comprendendo anche la certezza morale.

Il Brugère comunque loda quei “dotti” di cui sopra, perché avevano ben capito il valore del ricorso alla Provvidenza. I “motivi” di credibilità, dice il Brugère, hanno un peso diverso se sono considerati separatamente oppure unitamente al ricorso alla Provvidenza. Quando gli Scolastici di un tempo dicevano “probabili” miracoli e segni, li intendevano separatamente dal ricorso alla Provvidenza; i “moderni” invece li dichiarano “certi” appunto perché li considerano nella luce di quel ricorso. Altra intuizione originale del Brugère è che nella nozione di “pio affetto” i teologi avrebbero sempre incluso, almeno implicitamente, il ricorso alla Provvidenza. Alla “*pia affectio*“, infatti, la tradizione teologica attribuiva il fatto di aderire con certezza assoluta alla fede. Il card. De Lugo criticò alcuni teologi del suo tempo che introdussero l’appello alla Provvidenza al fine di portare ad evidenza la certezza di credibilità; ma, a parere del Brugère, il De Lugo non

¹⁰⁰ *De vera religione, App. IX, p. 292.*

¹⁰¹ Cfr. *supra*, nota 101 a DE LUGO (*De virtute fidei*, disp. I, sect. III, n. 34 «...est alia responsio, quam insinuant aliqui viri docti nostri temporis ... Haec, licet acute sint excogitata, non videntur satis rem explicare»).

¹⁰² Cfr. *supra*, nota 136 a DE LUGO (*De virtute fidei*, disp. V, sect. IV, n. 58: «Denique fortissimum motivum et argumentum desumitur ex Dei providentia, qui non sineret eos homines, qui maiori studio...»).

comprese a dovere (*nondum plane intellexisse videtur*) come fosse invece proprio quella la proposta risolutiva; (che egli stesso poi, del resto, in certo modo la fede propria).

«Questo altro non è che innalzarsi alla considerazione della divina Provvidenza, che tutti i [teologi] più recenti aggiungono generalmente in modo esplicito a tutti i motivi di credibilità, al fine di poter avere certezza piena del fatto della rivelazione, e che i dottori scolastici supponevano, almeno implicitamente, nella loro ‘pia affezione’, affinché la volontà potesse legittimamente cacciare dall’intelletto il timore che rimanesse dopo quei motivi. Ed è per questo che gli scolastici sono liberi da ogni accusa di fanatismo così come di scetticismo, e al tempo stesso si conciliano con i moderni. **Questi, infatti, com’è chiaro, quando dicono che il fatto della rivelazione è ‘evidente’, lo assumono ‘in senso composito’ con la considerazione della divina Provvidenza; quelli invece, quando chiamano il medesimo fatto ‘inevidente’, lo prendono ‘in senso diviso’ senza tale considerazione**»¹⁰³.

¹⁰³ *De vera religione, App. IX, p. 292s*: «Quaeres autem statim quid intelligendum sit per *piam illam affectionem*, et quomodo a caeco et impotenti fanatismo justificari possit illa voluntas credendi ut *certum* quod motiva *probabile* tantum faciebant. Non enim de fide praestandâ esse potest sicut de quavis actione exsequendâ. Probabilitas major vel minor aliquando sufficit ad agendum inhaesitanter, non item ad credendum firmiter; neque enim hoc in nostra potestate est. Hic igitur necesse est aliquam in *pia affectione* intervenisse novam considerationem: et hanc revera indicare coeperunt “aliqui viri docti”, tempore J. de Lugo [nota 1. Qui tamen nondum plane intellexisse videtur quam necessarium suae propriae theoriae et a se ipso postea adoptandum complementum afferrent, nec certe solidas iis objicit difficultates, d. I, n. 34], dicentes nempe (ibid. disp. I, n. 33): “...Ad summam et infinitam veracitatem Dei spectat, non solum non mentiri, sed nec permittere quod quispiam alius, ejus nomine, aliquid ita proponat ut, ex proportione et modo proponendi, merito fidem faciat apud auditores quod Dei nomine loquatur. Cum ergo mysteria nostrae fidei cum tanta credibilitate et proportione nobis ab Ecclesia proponantur ut merito possimus credere quod ex parte Dei proponuntur, ad infinitam veracitatem Dei pertinet non permittere quod hoc modo suo nomine proponatur aliquid falsum, sed solum illud quod revera sit a seipso revelatum.” Porro hoc, ut patet, nihil aliud est ac erigi *ad considerationem divinae Providentiae*, quam recentiores omnes generatim cunctis motivis credibilitatis explicitate superadducunt, ut certitudo plena de facto revelationis haberi possit (V. supra, n. 40), quamque doctores scholastici jam in sua *pia affectione* supponebant saltem implicitam, ut voluntas jam formidinem caeteris superstitem motivis ab intellectu depellere legitime posset (et cfr ipsum de Lugo, disp. V, n. 58; – Suarez D. IV, s. III, n. 12; – item, Coninck: *De fide*, D. IX, n. 72-75; D. XI, n. 46,47; – etc.). Atque inde scholastici eximuntur ab omnia fanatismi sicut et scepticismi incusatione, et simul cum recentioribus conciliantur. Hi enim, ut patet, dum factum revelationis *evidens* dicunt, ipsum sumunt *in sensu composito* cum consideratione nempe divinae Providentiae; illi autem, quum idem factum *inevidens* dixerunt, *in sensu diviso* ipsum sumebant absque tali consideratione (1)

Ecco allora il compito della volontà: impegnare l'intelletto a considerare non solo i motivi di credibilità, ma

«soprattutto a considerare la divina Provvidenza, senza della quale quelli non sarebbero del tutto sufficienti, – anzi, forse, quella paterna provvidenza di Dio non può essere del tutto capita dall'uomo, se egli non avrà, almeno in qualche modo, cominciato ad amare Dio come padre; a questo certamente fanno accennano i teologi, mentre richiedono un qualche 'pio affetto' (*piam aliquam affectionem*) come principio della volontà di credere»¹⁰⁴.

Lo scrivente apprezza che il Brugère associ l'appello alla Provvidenza e il "pio affetto" come due cose che nella pratica della vita cristiana vivono in simbiosi; ma riterrebbe doveroso precisare che l'appello alla Provvidenza è, almeno i"previamente", di tipo "razionale-naturale", mentre invece il "pio affetto" appartiene, almeno terminativamente, alla sfera del soprannaturale. La "certezza" raggiunta mediante i motivi di credibilità, e la certezza cui si accede con l'argomento *ex Providentia* non sono, ovviamente, la certezza soprannaturale della fede; la certezza "naturale" è solo previa e preparatoria a quest'ultima. Il Brugère lo sa bene: la fiducia "naturale" non è la fiducia "soprannaturale": Infatti egli si preoccupa di notare ripetutamente che la certezza della fede viene solamente dalla Grazia. Ma non avrebbe guastato una chiarificazione maggiore della distinzione. Altri teologi con maggior precisione terminologica, riservano l'espressione "certezza assoluta" alla certezza della fede, mentre per la fiducia "naturale" usano l'espressione "certezza piena", o "certezza totale". Ma il Brugère rende comunque bene l'idea che gli preme di affermare.

La Provvidenza ci garantisce in particolare – aggiunge il Brugère – dai "prodigi diabolici". Ai primi tempi del Cristianesimo i pagani opponevano

[NOTA 1. Eodem sensu quidam etiam recentiores apologistae dixerunt Religionem Christianam, licet credibilem ac credendam, non esse proprie *evidentem* aut *demonstratam*. V., v. g., Pascal: *Pensées* (éd. Frantin: *Exist. de Dieu*, XII, *Dessein de Dieu*... XVI; éd. Rocher: *Ex. de Dieu*, 1; *obscurités de la Rel.*, e., 3); – Car. Bonnet; *Rech. phil. sur les pr. du Christ.*, in fine; ap. Migne, *Dém. év.*, t. XI, p. 588.]

¹⁰⁴ *De vera religione*, App. IX, p. 293: «liberae semper voluntatis est intellectum applicare, non modo ad cogitandum de motivis credibilitatis, sed praesertim ad considerandam insuper divinam providentiam, sine qua illa non plane sufficerent; – imo et forsitan quia paterna illa Dei providentia non plane intelligi potest ab homine nisi et ipse Deum amare ut patrem aliquantulum saltem incoeperit; quod sane innuunt theologi, dum *piam aliquam affectionem* ut principium voluntatis credendi requirunt».

ai miracoli cristiani i prodigi dei loro templi. Simili obiezioni sono addotte oggi dagli Spiritisti. Non basta mostrare la “superiorità” del miracolo cristiano. Bisogna mostrare le “caratteristiche morali” dei miracoli stessi, e ultimamente bisogna ricorrere all’argomento *ex Providentia*:

«Non è sufficiente, perché un miracolo possa essere certamente tenuto per divino, che esso si sia contrapposto agli altri e li abbia superati... (P)er riconoscere la divinità di un miracolo, superiore quanto si voglia agli altri, sempre sarà necessario valutare le sue caratteristiche morali e ricorrere poi alla considerazione divina Provvidenza»¹⁰⁵.

Quando Pascal scrive che «bisogna giudicare la dottrina mediante i miracoli; bisogna giudicare i miracoli mediante la dottrina», non cade in contraddizione, perché miracoli e dottrina si sorreggono a vicenda, ed è la Provvidenza che garantisce il tutto¹⁰⁶.

Il Brugère ripropone poi nuovamente tutto questo in una formulazione più estesa. Dice nuovamente che, tutto considerato (fatti, circostanze, ecc.), si raggiunge per lo meno un grado altissimo di probabilità circa la divinità di una religione. Ma allora ne segue il dovere pratico, come misura pratica prudenziale, di accogliere per vera quella religione. A questo punto, la fiducia nella Provvidenza porta il giudizio di credibilità ad un salto di qualità.

¹⁰⁵ *De vera religione*, n. 38, p. 86, nota 2 : «Neque etiam, ut divinum certo haberi possit miraculum, satis erit illud in conflictu cum aliis miraculis fuisse et illa exsuperasse... Igitur ad dignoscendam divinitatem miraculi quantumvis supra ceteros praestantis, semper necesse erit expendere illius characterem moralem et recurrere insuper ad Providentiae divinae considerationem». Cfr. *De vera religione*, n. 38, p. 89: «(S)eclusa consideratione Providentiae divinae, ...fieri posset ut spiritus aliquis malus bonum *etiam ex omni parte* ad tempus faceret, propter finem malum quem nondum prospicere possemus [nota 1. Cfr. exempla ap. P. Saint-Jure: *L’homme spirituel*, 1^e p ch. III, s. IX]».

¹⁰⁶ Cfr. *De vera religione*, n. 38, p. 88, nota 2 : «In hoc sensu Pascal: “Il faut juger de la doctrine par les miracles; il faut juger des miracles par la doctrine. Les miracles discernent la doctrine, et la doctrine discerne les miracles. Tout cela est vrai, mais ne se contredit pas”. (*Pensées – Des miracles*). Et id profecto perperam a multis circuli vitiosi incusatur: nec enim *tota* vis doctrinae a miraculis, nec *tota* miraculorum vis a doctrina deprehenditur; sed utrumque suam per se vim habet, sive jam certam, sive adhuc tantum probabilem sed quae tum, ubi cum probabilitate alterius fuerit conjuncta, ad certitudinem erigetur, mediante praesertim consideratione Providentiae divinae».

«Quella certezza pratica, fin qui dimostrata, della dottrina proposta, va ormai elevata a certezza speculativa e piena fede mediante la *considerazione della divina Provvidenza* e mediante un atto di fiducia da esprimere, con l'aiuto della grazia, verso di essa. Infatti, tenuto conto della provvidenza di Dio, la verità della dottrina confermata dai segni sopraddetti deve ormai essere creduta da un uomo prudente con certezza assoluta, in quanto confermata da Dio stesso quale garante e mallevadore. Infatti, se, contro ogni verosimiglianza, i segni predetti fossero o soltanto naturali, o diabolici o almeno senza relazione alla dottrina, e quindi quella non sarebbe se non una rivelazione falsa, – quanti uomini, cui essa fosse venuta a conoscenza con tali segni, si troverebbero nella necessità logica e obbligatoria di ammetterla come probabilissimamente vera, e di abbracciare immediatamente le sue conseguenze pratiche come norma di tutta la vita. Ma, se t'innalzi *alla considerazione della divina Provvidenza*, e, mediante il pio affetto della volontà, comincerai a comprendere anche la piissima volontà di Dio verso gli uomini, ormai capirai che Dio, come padre degli uomini sommamente verace, santo e buono, non può permettere che gli uomini giungano ad una necessità logica ed obbligatoria di ammettere una falsa religione come probabilissimamente vera e di dirigere tutta la loro vita a norma di quella. *Si conferma* che certamente Dio tanto meno può permettere ciò, in quanto, – 1° *riguardo alle cose*, – questo errore cadrebbe su una materia di cui più grave non c'è; dato che riguarda da vicino la gloria di Dio presso gli uomini e la rettitudine e la felicità di tutta la vita umana [nota 1. Cfr. De Lugo, *de fide divina*, disp. V, n. 58]; – 2° *riguardo alle persone*, – tanto più gli uomini si dedicherebbero a questo errore e alle sue conseguenze, quanto più rettamente ragionano e più fedelmente alla coscienza obbediscono, cosicché tutte la parte migliore del genere umano verrebbe ormai consegnata, più di ogni altro, all'errore e al male. [Nota 2. Cfr. Suarez, *de fide*, disp. IV, s. IV, n. 12]; – 3° *riguardo alle conseguenze*, – questa rivelazione, per ipotesi falsa, con le sue conseguenze pratiche, verrebbe ad avere nel mondo, di fatto, massima estensione e durata, e ne risulterebbe certo in pericolo il fine della creazione, al quale Dio è obbligato *dalla sua sapienza* a provvedere efficacemente.

Quindi certissimamente chiunque ha un senso filiale e sapiente di Dio quale padre degli uomini, non ammetterà che Dio abbia potuto permettere (soprattutto per l'importanza della cosa) che accadesse che una falsa rivelazione venisse raccomandata da tali segni»¹⁰⁷.

¹⁰⁷ *De vera religione*, n. 39s, p. 91s: «Illa autem huc usque demonstrata doctrinae propositae certitudo practica jam ad certitudinem speculativam et plenam fidem elevanda est per *considerationem divinae Providentiae* et actum fiduciae in eam, cum auxilio gratiae, emittendum. Etenim [n. 40] attenta Dei providentia, veritas doctrinae signis supradictis commendatae jam viro prudenti cum certitudine absoluta credenda erit, utpote Deo ipso vade et sponsore confirmata.

La conclusione è limpida: la Provvidenza non permetterà che segni straordinari (naturali o soprannaturali) ingannino i buoni con tanta verosimiglianza.

«Se – o dal corso della natura e da una particolare azione degli uomini, – o (e sarebbe anche peggio), dall'azione di spiriti malvagi, – o infine dall'azione di spiriti buoni o di Dio stesso ma in altro fine, – ne seguissero certi effetti che venissero presi con tanta verosimiglianza per segni di approvazione divina di una qualche falsa rivelazione, Dio certissimamente o impedirà che così avvengano, – o ne opporrà, o avrà già opposto, altri sotto ogni riguardo maggiori, con i quali si possa evitare l'illusione»¹⁰⁸.

Etenim, si, contra omnem verisimilitudinem, signa supradicta forent aut mere naturalia, aut diabolica aut saltem sine relatione ad doctrinam, proindeque et ipsa non forent nisi revelatio falsa, – jam nihilominus quotquot [p. 92] homines ad quorum notitiam ipsa cum talibus signis perveniret, in necessitate logica atque obligatoria versarentur illam admittendi ut probabilissime veram, et practicas illius consequentias pro norma totius vitae incunctanter amplectendi. Atqui, si *ad considerationem divinae Providentiae* erigeris, et, per piam voluntatis affectionem, piissimam etiam Dei in homines voluntatem intelligere incoeperis, – jam senties Deum, utpote hominum patrem summe veracem, sanctum ac bonum, non posse permittere ut homines ita in necessitatem logicam atque obligatoriam veniant falsam revelationem admittendi ut probabilissime veram et ad normam illius totam vitam suam dirigendi. Et *confirmatur* certe Deum eo minus id permittere posse quod, – 1° *ratione rerum*, error hic versaretur in materia qua gravior non est; quippe quae ad gloriam Dei apud homines et totius vitae humanae honestatem ac felicitatem proxime spectat (1. NOTA 1 De Lugo, item, disp. V, n. 58); – 2° *ratione personarum*, – homines tanto plus huic errori cum suis consecrariis sese addicerent, quanto rectius ratiocinantur et fidelius conscientiae obsequuntur, ita ut optimae quaeque generis humani partes jam prae caeteris errori et malo traderentur (2. NOTA 2 Suarez: De fide, disp. IV, s. IV, n. 12); – *ratione consequentiarum*, – haec falsa, ex hypothesi, revelatio cum suis consecrariis practicis maximam in mundo extensionem et durationem, de facto, habitura esset inde enim certe periclitaretur finis creationis (V. supra, n. 23, 25), cui Deus e *sapientia* sua tenetur efficaciter invigilare. Ergo certissime quisquis de Deo hominum patre filialiter ac sapienter sentit, non admittet Deum potuisse permittere, (maxime cum tanti referat), ut falsam revelationem talibus signis ita commendari contingeret».

¹⁰⁸ *De vera religione*, n. 40, p. 93: «Ex dictis igitur, 1°, si – vel e cursu naturae et actione particulari hominum, – vel (quod pejus etiam foret), ex actione spirituum malorum, – vel demum ex actione sirtuum bonorum aut Dei ipsius sed in alium finem, – quidam effectus secuturi forent qui pro signis approbationis divinae in falsam aliquam revelationem cum tanta verisimilitudine sumerentur, Deus certissime aut impediet ne ita contingant, – aut alia sub omni respectu majora opponet vel jam opposuerit, quibus illusio praecaveatur»..

La “fiducia” in Dio, nel contesto della fede cristiana, infonde totale certezza.

«Quindi per via di tali segni [e] con un tale atto di fiducia nella divina Provvidenza, non rimane affatto alcun motivo per dubitare e la vera rivelazione può essere riconosciuta con totale sicurezza»¹⁰⁹.

Circa il tipo di certezza, a cui si perviene mediante le “note intrinseche” (bellezza della dottrina), ed “estrinseche” o “storiche” (la figura di Gesù e i miracoli), alle quali s’aggiunge appunto l’appello alla Provvidenza –, Brugère osserva:

«La dimostrazione della rivelazione non si perfeziona mediante un’eliminazione matematica (*per mathematicam eliminationem*) di qualsiasi ipotesi che gli oppositori potranno escogitare al fine di spiegare diversamente i fatti (fatica che per lo più anche ai più esperti risulta indefinita e impossibile): bensì viene perfezionata con il ricorso legittimo alla provvidenza di Dio, che supplisce bene e abbondantemente a quelle eliminazioni. Va anche detto che la nozione di Provvidenza, quale richiesta a fondare questo ricorso, e conseguentemente di fiducia, quale è dovuta a quella divina Provvidenza, non può essere frutto del solo intelletto se non mediante una certa disposizione e affezione del cuore. – Quindi la certezza che si può avere circa la realtà della rivelazione non deve esser detta ‘matematica’ né ‘metafisica’, bensì ‘morale’, in quanto dipende da una disposizione e da un atto morale, – e pur tuttavia [va detta] ‘assoluta’, e non è inferiore alla stessa certezza matematica o metafisica, per quelli che si trovano così disposti e inclinati»¹¹⁰.

¹⁰⁹ *De vera religione*, n. 40, p. 94: «Ergo denique per talia signa cum tali acti fiduciae in divinam providentiam nulla omnino dubitandi ratio relinquitur et vera revelatio plane ac tuto discerni potest».

¹¹⁰ *De vera religione*, n. 41, p. 95: «Observatio [grassetto]: Cujusnam generis sit certitudo revelationis, et quanti, in ea acquirenda, rectus sensus praestet supra ipsam scientiam? I. Ex dictis videre est 1° revelationis demonstrationem, ope factorum, non praecise perfici per *mathematicam* eliminationem omnis omnino hypothesis quam ad explicanda aliter facta litigatores excogitare poterunt (qui plerumque labor esset vel peritissimis indefinitus ac impossibilis): perficitur vero per recursum ad providentiam Dei legitimum, qui eliminationes illas commode et abunde supplet. – Insuper et 2° notio Providentiae, qualis ad hunc recursum fundandum requiritur, et consequenter fiduciae quae divinae illae providentiae debetur, non e solo intellectu haberi potest nisi mediante quadam dispositione et affectione cordis (cf. *Appendicem I^{am}*; *de evidentia morali in rebus religionis*, § I, 2°). – Igitur certitudo quae de realitate revelationis habebitur, non *mathematica* nec *metaphysica* dicenda erit, sed *moralis* utpote a dispositione et actu morali pendens, – *absoluta* tamen,

A chi, deluso, pretendesse certezze più evidenti, fisiche, matematiche, e diffidasse del probabile e della certezza morale, il Brugère fa notare che in materia religiosa

«quanto è più sicuro e più modesto tenere la via che è più conforme all'economia divina: anzitutto raccogliere insieme da ogni lato tutte le probabilità che si offrono al semplice buon senso, e poi avanzare la considerazione della Provvidenza! Del resto, tale metodo non è altro da quello che viene solitamente indicato dai teologi scolastici, al fine di meglio salvare la libertà e il merito della fede»¹¹¹.

Non è però che sia lecito appellarsi alla Provvidenza con superficialità e facilità. Occorre prima ben ponderare il valore dei “segni”, sia singolarmente sia soprattutto nel loro insieme; solo se il segno è santo e grande, si potrà e si dovrà alzare gli occhi con “fiducia filiale” alla divina Provvidenza:

«...dopo aver valutato tutte le note ed averle riunite come in un solo cumulo di prove, non sorgerà una certezza completa in ogni sua parte e irrevocabile, quale è necessaria alla fede, se non mediante quell'atto di fiducia filiale nella divina Provvidenza, di cui dicemmo sopra»¹¹².

E vale sempre l'avvertimento che il giudizio retto sulla credibilità non è tanto frutto di “scienza”, quanto di rettitudine d'animo (*rectus animi sensus*).

«[Senza tale rettitudine] la scienza, sia essa storica e critica, o fisica e naturale, non arriva a dimostrare quella credibilità. La scienza può, senza dubbio, offrire a

nec ipsi mathematicae vel metaphysicae certitudini inferior, apud eos qui ita dispositi atque affecti inveniuntur».

¹¹¹ *De vera religione*, n. 41, p. 96: «Quam igitur tutius est simul ac modestius viam tenere oeconomiae divinae... magis conformem, probabilitates primum undequaque congerendo quotquot vel simplici recto sensui occurrunt, ac deinceps Providentiae considerationem superinducendo! – Quae ceteroquin methodus non alia est quam quae indicata est generatim a Theologis scholasticis, ad servandum melius fidei libertatem et meritum».

¹¹² *De vera religione*, n. 41, p. 96: «...omnibus demum notis expensis et quasi in unum probationum acervum collatis, certitudo ex omni parte completa et irrevocabilis, qualis ad fidem necesse est, non inde orietur nisi per actum illum filialis fiduciae in divinam Providentiam, de quo modo diximus».

tale dimostrazione un sostegno assai utile, per esempio, spiegando criticamente che cosa precisamente testimonia tale o tal'altro monumento, o mostrando analiticamente quante cose e quanto ripugnino ad una spiegazione meramente naturale di uno o di un altro fatto. Tutto questo certo servirà molto, soprattutto come difesa; ma non basteranno a dimostrare e soprattutto a persuadere, se il retto senso dell'animo (*rectus animi sensus*) non contribuisca e non concluda; mentre, al contrario, tale retto senso, anche senza quei sussidi della scienza propriamente detta, potrà da se stesso stabilire una dimostrazione sufficiente, purché si fondi non soltanto in pochi fatti, ma in molti considerati unitamente. Infatti, quanti più fatti si adducono, che siano gravi, tanto meno si fa necessario esplorare ciascuno di essi singolarmente in forma minuziosa e 'scientifica'; infatti il retto sentimento (*rectus sensus*) subito intuisce (*sentit*) da sé che, in una così grande e così grave serie di fatti, riportati e pure valutati da una così grande e così grave moltitudine di testimoni, almeno la maggior parte non possono non essere 1. veri, e 2. con tutta verosimiglianza soprannaturali, divini e probativi della dottrina insieme proposta. Quindi, – anche se forse da nessuno singolarmente preso si potesse ricavare una conoscenza scientifica, – tuttavia [il retto senso], a suo modo, riporterà da tutti [quei fatti] una così grande somma di probabilità da poter e dover con sicurezza emettere un atto di piena fiducia nella divina Provvidenza, e mediante tale atto, con l'aiuto della grazia, si instaura la fede. Né certo nessuno si potrà lamentare del fatto che Dio abbia fatto dipendere il certo e pieno possesso delle massime verità dal retto e pio senso dell'animo piuttosto che dalla scienza. Infatti quel retto senso 1° è di tutti in generale, ma soprattutto dei buoni, 2° giudica celermente e con semplicità, e 3° resta sempre lo stesso. La scienza, al contrario, 1° è di pochi, non sempre i migliori, 2° è impigliata e frenata da molte incertezze, e 3° raramente è al sicuro da ogni mutazione nel futuro. Certo è utile e assai da lodare e da promuovere..., ma come ancella del retto senso. Per cui di nuovo e di nuovo ancora: "Ti benedico, o Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai tenuto nascoste queste cose ai sapienti e agli intelligenti e le hai rivelate ai piccoli. Sì, o Padre, perché così è piaciuto a te" (Mt. 11,25s; Lc 10,21)»¹¹³.

¹¹³ *De vera religione*, n. 41, p. 96s: « Prius igitur ac rectus animi sensus maximas partes in iis omnibus habet; nec sine illo scientia, sive historica et critica, sive physica et naturalis, sufficere poterit ad perficiendam revelationis demonstrationem.. Ipsa profecto demonstrationi huic valde utile auxilium conferre potest, v. g., explicando critice quid praecise testetur tale vel tale monumentum, vel ostendendo analytice quot et quanta repugnent explicationi mere naturali talis talisve facti. Haec omnia certe multum inservient, ad defensionem praecipue; verum ad demonstrationem praesertimque ad persuasionem non sufficient, nisi rectus animi sensus contribuat ac concludat; – dum, e contra, 2° rectus idem sensus, etiam absque illis e scientia proprie dicta [p. 97] auxiliis, demonstrationem sufficientem instituere poterit ex se, dummodo non in paucis tantum factis sed in plurimis simul sumptis instituatur. Quo plura enim facta, caeteroquin gravia, proferuntur, eo minus

Il Brugère dedica un'ampia sezione del suo manuale ai miracoli (dei quali valorizza non solo l'eccezionalità fisica, ma anche la significatività¹¹⁴). L'argomento dei miracoli – scrive – se considerato in astratto, può presentare difficoltà che sembrano insuperabili; se invece «la questione si pone in concreto»¹¹⁵, si perviene facilmente ad un «eccesso immenso di probabilità», equivalenti a certezza¹¹⁶. Attribuirli a cause naturali sconosciute sarebbe come attribuire un verso di Virgilio – anzi, tutta l'Eneide¹¹⁷ – ad un lancio casuale di caratteri tipografici. L'appello alla Provvidenza fa anzi scomparire ogni margine di probabilità contraria:

«Se oltre a ciò guarderai alla divina Provvidenza, non si potrà ammettere neppure che si tratti soltanto di quella, pur somma, improbabilità. Dal momento che poco importa agli uomini pronunziarsi sulla vera origine dell'Eneide e che non ne deriva alcuna conseguenza pratica, Dio certo non deve preoccuparsi di

necesse fit minute ac *scientificae* unumquodque eorum singulatim explorare; rectus namque sensus ex se statim sentit, *in tanta tamque gravi serie factorum*; quae a *tanta tamque gravi multitudine testium* referuntur et itidem appetantur, plurima saltem non posse non esse – 1 – *vera*, et – 2 – *verisimillime supernaturalia, divina* atque doctrinae simul propositae *probativa*. Ideoque, – etsi forsitan nullo singulariter sumpto cognitionem scientificam habere possit, – ex omnibus tamen reportabit et ipse suo more tantam probabilitatum congeriem ut inde tuto emittere queat ac debeat actum illum plenae in divinam Providentiam fiduciae, per quem, auxiliante gratia, constituitur fides. Neque sane quis queri poterit eo quod certam plenamque maximarum veritatum possessionem Deus pendere fecit e recto ac pio animi sensu potius quam e scientia. Rectus enim ille sensus 1° *omnium* est generatim, maxime autem *bonorum*, 2° *celeriter* simul ac *simpliciter* iudicat, et 3° *idem semper* remanet. Scientia, e contra, 1° *paucorum* est, nec semper *meliorum*, 2° multis ambagibus *implicatur* ac *retardatur*, et 3° raro *secura* est ab omnia in futurum *mutatione*. Utilis est sane et valde laudanda ac promovenda (cfr Leibnitzium cit. infra, p. 99 not. 3), sed tamquam *recti sensus ancilla*. Unde profecto iterum atque iterum: Confiteor tibi, Pater, Domine coeli et terrae, quia abscondisti haec a sapientibus et prudentibus et revelasti ea parvulis. Ita, Pater, quoniam sic fui placitum ante te! (Mt X, 25s, item Lc X, 21)».

¹¹⁴ Cfr. *De vera religione*, n. 38, p. 88, nota 1, e n. 75, p. 208, nota 2: «Certamente, come osserva S. Agostino (*De utilitate credendi*, n. 34), i miracoli di Cristo non sono fra quelli che “generano soltanto meraviglia”, ma molto più fra quelli che “anche superano la meraviglia con la carità”, come davvero conviene ai miracoli divini». Il Brugère rileva anche, su questo, la differenza fra i miracoli evangelici e quelli narrati dagli Apocrifi.

¹¹⁵ *De vera religione*, n. 37, p. 84.

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ *De vera religione*, n. 75, p. 209: «Et certe qui timeret ne Christianismus talibus signis stipatus nihilominus falsus sit, is pariter deberet ne Virgilii jam non modo unus versus sed tota Aeneis positus fortuito characteribus composita sit».

tale errore, così come [invece], in materia di religione, in forza della sua paterna provvidenza sopra il genere umano, è tenuto ad impedire che le migliori parti dell'umanità vengano indotte, logicamente e obbligatoriamente, per dei segni che appaiono così divini, in un errore dalle conseguenze tanto gravi»¹¹⁸.

Compare a questo punto – finalmente! (ma siamo ormai a pagina 210) –, la citazione del paradosso di Riccardo:

«Per cui, a questo punto, confidando in Dio, possiamo e dobbiamo emettere con sicurezza un atto ormai pieno di fede, e concludere con Riccardo di S. Vittore, piissimo teologo: «Oh, notassero i Giudei, notassero i pagani... Signore, se è errore, da Te siamo stati ingannati...»¹¹⁹.

¹¹⁸ *Ibidem* : «Verum, si ad Providentiam divinam insuper respexeris, ne illa quidem summae tantummodo improbabilitatis paritas admitti poterit. Quum enim de vera Aeneidos origine pronuntiare hominum parvi referat et nullam importet consequentiam practicam, Deus certe non in hoc errorem praevertendum habet quemadmodum, in negotio religionis, e paterna sua super genus humanum providentia, impedire tenetur ne optima Humanitatis partes in errorem tantae consequentiae, signis adeo apparenter divinis, logice atque obligatorie inducantur».

¹¹⁹ *De vera religione*, n. 75, p. 209-210 : «Unde hic in Deum *fidendo*, jam plenum *fidei* actum tuto emittere possumus ac debemus, et cum Richardo à S. Victore, piissimo theologo, concludere: “Utinam attenderent Judaei, utinam adverterent Pagani cum quanta conscientiae securitate pro hac parte ad divinum iudicium poterimus accedere! Nonne cum omnia confidentia Deo dicere poterimus: Domine, si error est, Teipso decepti sumus; nam ista in nobis tantis signis et prodigiis confirmata sunt et talibus, quae non nisi per Te fieri possunt?”».

Brugère aggiunge, in nota, un passo simile di Labruyère: «Item fere et noster Labruyère, omnia simul tam *ab intrinseco* quam *ab extrinseco* Christianismi argumenta sub hoc concludit (*Caractères*, chap. *des esprits-forts*): «Si ma religion était fausse, je l'avoue, voilà le piège le mieux-dressé qu'il soit possible d'imaginer: il était inévitable de ne pas donner tout au travers et de n'y être pas pris. Quelle majesté, quel éclat des mystères! Quelle suite et quel enchaînement de toute la doctrine! Quelle raison éminente! Quelle candeur, quelle innocence de mœurs! Quelle force invincible et accablante des témoignages rendus successivement et pendent trois siècles entiers par des millions de personnes, les plus sages, les plus modérées qui fussent alors sur la terre, et que le sentiment d'une même vérité soutient dans l'exil, dans les fers, contre la vue de la mort et du dernier supplice! Prenez l'histoire: ouvrez, remontez jusqu'au commencement du monde, jusqu'à la veille de sa naissance; y a-t-il eu rien de semblable dans tous les temps? Dieu même pouvait-il jamais mieux rencontrer pour me séduire? Par où échapper? Où aller, où me jeter, je ne dis pas pour trouver rien de meilleur, mais quelque chose qui en approche? S'il faut périr, c'est par là que je veux périr: il m'est plus doux de nier Dieu que de l'accorder avec une tromperie si spécieuse et si entière: mais le l'ai approfondi, je ne puis être athée; je suis donc ramené et entraîné dans ma religion: c'en est fait».

La preferenza di Brugère va, più che ai miracoli, alle “note intrinseche”, ossia a tutte quelle caratteristiche morali che rendono bella e santa la fede cristiana, e che sono particolarmente efficaci per far nascere nell’anima la “fiducia”.

«Pascal attribuisce la principale forza di persuasione più a questi dogmi che agli stessi segni esteriori: “La nostra religione è saggia e folle: saggia, perché è la più sapiente e la più fondata su miracoli, profezie, ecc; folle, perché non è affatto tutto ciò che fa sì che uno vi sia dentro; ciò fa certo condannare quelli che non vi sono, ma non fa credere quelli che vi sono: ciò che fa credere, è la croce”»¹²⁰.

Il Brugère presenta la religione cristiana come religione d’“amore”. Cita a conferma, fra gli altri, anche alcuni passi di Lacordaire, e precisamente:

«Sono uomo, e nella natura che Dio m’ha fatto, entra un po’ d’amore, amore fievole e timido, eppure a causa di questo poco d’amore, io non sono vissuto senza desiderare di morire per qualcosa di amato; il mio essere è trasalito a questo pensiero come per un sogno di beatitudine: e voi vorreste che Dio non sia stato capace d’amare fin dove ama una creatura! Voi vorreste ch’egli non abbia potuto amare fino a morire, quando l’uomo lo può!»¹²¹. «Non vi sono due amori, amico mio; l’amore del cielo e della terra sono lo stesso, eccetto che l’amore del cielo è infinito. Quando volete conoscere ciò che Dio sente, ascoltate il battito del vostro cuore, e aggiungetevi soltanto l’infinito»¹²².

¹²⁰ *De vera religione*, n. 50, p. 116: «Hinc Pascal praecipuam vim religionis ad persuadendos animos ex his dogmatibus magis repetit quam ex ipsis signis exterioribus. “Notre religion est sage et folle: sage, parce qu’elle est la plus savante et la plus fondée en miracles, prophéties, etc; folle, parce que ce n’est point tout cela qui fait qu’on en est; cela fait bien condamner ceux qui n’en sont pas, mais non pas croire ceux qui en sont: ce qui fait croire, c’est la croix” (*Pensées, Dessein de Dieu*, etc.; éd. Frantin, ch. VII, a. 5, XV; éd. Rocher, p. II, ch. III, 2).. Cf. etiam card. Wiseman, *Fabiola*, p. II, ch. XXXII».

¹²¹ H.-D LACORDAIRE, 66^e *Conférence*: «Je suis homme, et dans la nature que Dieu m’a faite, il entre un peu d’amour, amour faible et timide; et cependant, à cause de ce peu d’amour, je n’ai pas vécu sans souhaiter de mourir pour quelque chose d’aimé; mon être a tressailli de cette pensée comme d’un rêve de béatitude: et vous voudriez que Dieu n’eût pas été capable d’aimer jusqu’où aime une créature! Vous voudriez qu’il n’eût pu aimer jusqu’à mourir, lorsque l’homme le peut!» (cit. in L. BRUGÈRE, *De vera religione*, n. 50, p. 117, nota 3).

¹²² H.-D LACORDAIRE, *Lettre à des jeunes gens*, X: «Il n’y a pas deux amours, mon ami; l’amour du ciel et de la terre sont le même, excepté que l’amour du ciel est infini. Quand

E cita Bossuet:

«Per tutto comprendere, altro non bisogna che comprendere il suo amore. Dio ha tanto amato il mondo"! Un amore incomprendibile produce effetti che pure lo sono... "Dio ha tanto amato il mondo"! E che resta, dopo ciò, se non credere all'amore, per credere a tutti i misteri»¹²³.

Quando dunque il Brugère si accinge, in un'*Appendice* al suo trattato, a precisare il senso dell'espressione "evidenza morale", non potrà che fare riferimento alla maggiore o minore profondità dell'intuizione (o del "cuore), con cui un'anima si trova più o meno sensibile e aperta alla Bontà divina. Tutto dipende, insomma, dall'intensità delle "aspirazioni" con cui l'anima "desidera" Dio come Sommo Bene. Più forte e più esistenziale è questo "tendere", più forte è la certezza che nasce dalla fiducia, perché quel tendere porta in se stesso la propria certezza e la certezza che Dio è Provvidenza. Non si tratta, infatti, di un desiderio qualsiasi, che può restare deluso, ma del desiderio di quell'"oggetto "supremo" che solo può giustificare la nostra "sete di amore e di felicità". Una volta dunque che si creda in Dio, è giusto lasciarsi condurre da quel desiderio d'amore:

«Una volta che si sia prudentemente riconosciuto, con piena consapevolezza, che [quel]l'oggetto è l'oggetto *veramente supremo* delle aspirazioni del cuore, non c'è più motivo di diffidare della propensione che ne nasce nella mente; e certamente bisogna far attenzione a che, respingendola, non respingiamo un aiuto assai utile, anzi quasi necessario nel sopravvenire talvolta di annebbiamenti della mente»¹²⁴.

vous voulez connaître ce que Dieu sent, écoutez le battement de votre coeur, et ajoutez-y seulement l'infini» (cit. in L. BRUGERE, *De vera religione*, Append. I, p. 267, nota 1).

¹²³ J.-B. BOSSUET, *Elevations*, XVII serm, 14 élév. : "Pour tout entendre, il ne faut qu'entendre son amour. *Dieu a tant aimé le monde!* Un amour incompréhensible produit des effets qui le sont aussi... *Dieu a tant aimé le monde!* et que reste-t-il après cela sinon de croire à l'amour, pour croire à tous les mystères» (cit. *ibidem*, p. 267s, nota 3).

¹²⁴ *De vera religione*, Append. I, p. 266: «Verum, ubi objectum plane expensum pro objecto *vere supremo* aspirationum cordis prudenter agnitum est, jam non est cur diffidamus a propensione quae inde in mente exoritur; et certe cavendum est ne, illam repellentes, auxilium repellamus valde utile, imo et in supervenientibus aliquando mentis obnubilationibus fere necessarium»

Certo, non dobbiamo, aggiunge Brugère, attribuire a Dio le imperfezioni del nostro amore, ma possiamo ben attribuirgli «le buone affezioni del nostro cuore, dato che Egli ne à l'autore»¹²⁵.

«E allora certamente capirai molte cose, che, forse per altro motivo, non poterono essere comunemente ammesse dai filosofi»¹²⁶.

Annotazione, questa, che sembra allo scrivente molto pertinente. I trattati filosofici di “teologia naturale” sono infatti spesso assai restii a parlare della “Bontà” di Dio, e affidano il tema alla “teologia”. È invece assai importante per l'apologetica, ossia ai fini della credibilità razionale della fede, affermare, fin dove la ragione ne è capace, che Dio è davvero – concretamente, non ‘in astratto’ e ‘in universale’ – “Buono”.

E la ragione ne è capace, quanto si fa esistenziale, ossia si fa “cuore”. Solo il cuore comprende il cuore, solo chi ama comprende l'amore:

«Chiunque dal proprio cuore avrà conosciuto quanta sia la forza di quel paterno amore che è del tutto legittimo attribuire a Dio verso i giusti, ne percepirà con chiarezza la conclusione, che forse non sarà tanto chiara a chiunque altro [che sia] meno consapevole di questo paterno amore»¹²⁷.

«(D)el cuore di Dio... possiamo giudicare dal nostro cuore»¹²⁸.

Il Brugère approva Pascal:

«Per cui profondamente ed eloquentemente Pascal: ”Dio ha voluto che le verità divine entrino dal cuore nell'intelligenza (*esprit*), e non dall'intelligenza nel cuore, per umiliare questa superba potenza del ragionamento che pretende di dover essere giudice delle cose che la volontà sceglie, e per guarire questa volontà inferma che sé tutta corrotta per i suoi cattivi attaccamenti. E di lì viene che, parlando di cose umane, si dice che bisogna conoscerle prima di amarle... (I) Santi al contrario dicono, parlando delle cose divine, che bisogna amarle per conoscerle, e che non si entra nella verità che attraverso la carità”»¹²⁹.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 267.

¹²⁶ *Ibidem*.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 266.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 268.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 269. Citaz. da B. PASCAL, *Pensées, De l'art de persuader*. In nota (n. 3), Brugère cita S. AGOSTINO: «Mores perducunt ad intelligentiam... Non enim diligitur quod penitus ignoratur: sed, cum diligitur quod ex quantulacumque parte cognoscitur, ipsa

All'“evidenza morale” possono accedere quindi soprattutto gli animi “buoni”, dato che essa necessita, non di particolari studi o di capacità di mente, ma di capacità di cuore. È per questo che è secondo che il cuore sia – per grazia o per volontà – più o meno aperto, che ciò che ad uno risulta certo, per un altro può essere solo probabile (ma anche il probabile non va disprezzato, in quanto può aprir la via alla certezza)¹³⁰.

Quanto sono lontane queste considerazioni del Brugère dalle astrazioni di quei teologi e apologeti settecenteschi, che, proprio a causa di tali astrazioni (da essi ritenute razionali e addirittura “metafisiche”), esitavano tanto a ricorrere all'argomento *ex Providentia*. Il Brugère non usa, purtroppo, le categorie tomiste dell'“essere”; la sua terminologia stessa è talvolta più affettiva che metafisica. Una miglior “filosofia dell' essere” avrebbe forse consentito al Brugère (come anche a Pascal o come a Newman) di relazionare meglio ragione e volontà, meglio coordinare “dimostrazione intellettuale e “dimostrazione morale”.

Come aveva premesso nelle prime pagine del trattato, Brugère infine ricorda e ammonisce che «senza un qualche aiuto ‘dall'alto’», l'uomo difficilmente si aprirà a «cose tanto superiori ai sensi e contrarie alle passioni»¹³¹.

Oltre che del *De vera Religione*, il Brugère è autore di un altro trattato, assai illuminante, il *De Ecclesia Christi*, ove egli applica alla fede nella Chiesa Cattolica quel ricorso alla Provvidenza che già caratterizza tanto fortemente il trattato *De vera Religione*.

Anche sul tema della Chiesa, egli si mostra poco fiducioso in un'apologetica fatta di dispute. Queste, se potevano essere utili un tempo,

efficitur dilectione ut melius et plenius cognoscatur» (*Tr. in Joan.*, XVIII, 7 e XCVI, 4); «Non intratur in veritatem nisi per charitatem» (*Contra Faustum*, l. XXXII, 18). E, nella nota successiva, cita *Leibnitz*: «Si la géométrie s'opposait autant à nos passions et à nos intérêts présents que la morale, nous ne la contesterions et ne la violerions guère moins, malgré toutes les démonstrations d'Euclide et d'Archimède, qu'on traiterait de rêveries et qu'on croirait pleines de paralogismes...» (*Nouveaux essais sur l'entendement humain*, p.52)..

¹³⁰ *Ibidem*, p. 268 : «Evidentia autem moralis bonos afficit prae caeteris animos; quippe quae absque magno labore aut nulla speciali mentis dispositione percipitur, non autem absque cordis dispositione. – Imo fieri potest ut uni quidem certitudinem, alteri autem probabilitatem tantum pariat, prout cor aderit ex dono Dei et recta voluntatis exercitatione plus minusve tunc dispositum. Sed ipsae etiam probabilitates non sunt sane negligendae: viam enim saltem parant ad certitudinem».

¹³¹ *Ibidem*, p. 269s.

quando tutti partivano dai medesimi principi, non hanno la stessa efficacia oggi, quando ognuno parte da principi diversi; è per questo che, alla fine, i duellanti non concordano su nulla, «ognuno dei due invoca la sua evidenza», e gli uditori non ne guadagnano che dubbi¹³².

Comunque, la prima cosa da mostrare, circa la Chiesa, è che essa gode di un'«Autorità infallibile». Ma servono «prove». Gli argomenti sono quindi importanti, sia gli argomenti *ex Scriptura* che quelli *ex historia*. Ma ancor più importante è l'apertura d'animo, il «cuore».

«Ciò a cui molte volte nel Trattato *de vera Religione* ho accennato circa le prove [ricavate] dai miracoli, serve ripeterlo anche qui circa le prove dalle testimonianze: che cioè Dio ha così regolato l'evidenza delle sue prove che essa non possa venir percepita se non senza una certa disposizione del cuore. Vi sono persone alle quali, per una certa superbia preconcepita e confermata dall'educazione, come avviene presso molti Protestanti, [accettare] una qualche autorità, in materia di religione, appare come subire un giogo non meno orribile che cavare un occhio o tagliare una mano e gettarla. Questi, finché rimarranno così disposti, crederanno di avere una ragione evidente per distorcere tutti i nostri testi in modi di dire. Che fare dunque? Bisognerà prima portarli ad una più vera coscienza delle necessità della natura umana, sia, per prima cosa, invitando all'umiltà e alla preghiera, sia anche mostrando benevolmente e pazientemente la convenienza, l'utilità, la necessità di tale Autorità»¹³³.

¹³² *De ecclesia Christi*, (Paris 1878² (1 ed. Paris 1873), p. XVI, nota 1.

¹³³ *De ecclesia Christi*, cit., p. XIX: «Quod enim pluries in Tractatu de Vera Religione inuimus circa probationes e miraculis, hic etiam repetere iuvat circa probationes e testibus : Deum, scilicet, ita suarum probationum evidentiam attemperasse ut non absque quadam cordis dispositione percipi queat, et sic fides et meriti et praemii rationem habeat. Atqui sunt homines quibus e superbia quadam praeconcepita et per educationem confirmata, uti fit apud multos Protestantes, auctoritatis alicujus doctrinalis, in materia religionis, jugum subire non minus horribile apparet quam oculum eruere vel manum abscindere et projicere. Hi ergo quamdiu ita dispositi manebunt, rationem habere se credent evidentem ut nostros omnes textus in figuras sermonis detorqueant. Quid igitur? Illos prius necesse est ad veriorems conscientiam necessitatum naturae humanae reducere, tum imprimis humilitatem et orationem suadendo, tum etiam talis Auctoritatis convenientiam, utilitatem, necessitatem benigne et patienter ostendendo».

In nota, *ibidem*, Brugère riporta quanto il papa Pio IX disse ad una nobildonna protestante, che pretendeva discutere con lui: «Laissez-moi vous dire quelque chose: priez! priez pour que le Seigneur vous éclaire de sa lumière, priez pour qu'il vous fasse la grâce de reconnaître la vérité; car c'est le seul moyen d'y arriver, La controverse ne produira jamais rien de bon. Dans la controverse parlent l'orgueil et l'amour propre. Les personnes qui ont recours à la controverse, font parade de leur savoir, de leur esprit subtil, et, en définitive, chacun conserve sa manière de voir. La prière seule donne la force et la lumière nécessaires

Ma la disponibilità del “cuore” serve soprattutto per poter riuscire a vedere nella Chiesa un “aiuto” di Dio, un soccorso offertoci dalla Provvidenza¹³⁴. La Chiesa, infatti, appare a tutti, anche ai “semplici”, così santa, e così corrispondente ai bisogni dell’anima, che viene spontaneo ai buoni

«riconoscere Dio presente e agente nella sua Chiesa: cosa che certo Dio non farebbe se essa mentisse nel dirsi da Lui inviata e ci propinasse falsità nel Suo nome»¹³⁵.

Il Brugère conferma così ancora una volta il suo “metodo” apologetico: levare gli occhi al Buon Dio. Davvero il cardinale Dechamps (più volte citato dal Brugère) non era stato dimenticato.

5. S. TERESA DI GESÙ BAMBINO (1873 –1897)

Chiudiamo la nostra rassegna di testimonianze sull’argomento *ex Providentia* con il nome di Teresa di Lisieux.

In Teresa non troviamo la formula: «Dio non può permettere». Eppure, non è arbitrario includere il suo nome in questa ricerca, ed anzi farne quasi la “santa patrona”.

Teresa infatti ha vissuto in un grado altissimo la “fiducia nel Buon Dio”, e la fiducia nella Bontà di Dio è precisamente ciò su cui l’argomento fa leva.

Qualcuno obietterà che la fiducia di Teresa non era affatto frutto di ragione, ma era semplicemente la sua “fede”. Sì, era fede; ma questo non esclude che fosse anche ragione.

Teresa, il giorno stesso della sua morte, riuscì a dire, fra gli spasimi terribili del male:

«Sì, mi pare di non aver mai cercato che la verità»¹³⁶.

pour acquérir la grâce et la vérité. Priez tous les jours, priez chaque soir avant que le sommeil ne ferme pas vos yeux; et j’espère que la grâce et la lumière vous seront accordées; car Dieu nous commande de nous humilier nous-mêmes, et c’est aux humbles qu’il donne sa grâce. Maintenant, que Dieu vous bénisse et vous conserve dans le temps et dans l’éternité!» (Frédérিকা BREMER, «Voyage en Suisse et en Italie», in *Le Correspondent*, juillet 1866, p. 703).

¹³⁴ Cfr. *De ecclesia Christi*, cit., *Epilogus*, p. 343.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 347.

L'amore alla verità anima anche le grandi menti, i grandi filosofi, i grandi scienziati, ma in loro è assai più un desiderio di afferrare le cose, di tradurle in schemi e concetti, che un amore disinteressato alla verità in sé; in Teresa è una disponibilità totale ad accogliere la Luce.

Nel Centenario della sua morte, Teresa fu dichiarata, il 19 ottobre 1997, "Dottore della Chiesa". Riceve questo titolo chi ha illuminato la dottrina della Chiesa con una luce nuova e profonda. Quale fu la "luce" di Teresa, questa "piccola di Dio", povera ragazza di 24 anni? Quale fu il suo «particolare carisma di sapienza»¹³⁷, per cui il suo insegnamento «eccelle per la profondità e la sintesi sapienziale raggiunta» (*eminet ob altitudinem et summam sapientiae intus collectam*)¹³⁸?

La "luce" che Dio concesse a Teresa, e che Teresa, con la sua breve vita e con i suoi brevi scritti, mostrò alla Chiesa, non fu altro che una riscoperta del detto evangelico: «Ti benedico, o Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai tenuto nascoste queste cose ai sapienti e agli intelligenti e le hai rivelate ai piccoli»¹³⁹.

"Piccoli": sono "piccoli" i "poveri nello spirito"¹⁴⁰, coloro che non confidano in se stessi o nelle proprie "opere", ma pongono tutta la loro "fiducia" soltanto in Dio¹⁴¹.

Teresa ha scoperto quella che ella stessa chiama «la mia piccola via»¹⁴² «la via dell'amore e della confidenza»¹⁴³, della "fiducia" e dell'"infanzia spirituale". Scrive Giovanni Paolo II:

¹³⁶ S. TERESA DI GESÙ BAMBINO E DEL VOLTO SANTO, *Ultimi Colloqui – Quaderno giallo*, 30.9.1897, in *Opere complete [Scritti e Ultime Parole]*, Città del Vaticano, 1997, 1121.

¹³⁷ GIOVANNI PAOLO II, Lett. Ap. *Divini amoris scientia*, n. 7 ("La scienza dell'amore divino"), in *Oss. Rom.*, 20-21 ottobre 1997, 8.

¹³⁸ *Ibidem*.

¹³⁹ *Mt* 11, 25; cfr. *Lc* 10, 21.

¹⁴⁰ Cfr. G. D. MUCCI, «Santa Teresa di Lisieux», in *Civiltà Cattolica*, 1998, I, quad 3546, p. 544: «Si è ripetuto in lei il miracolo della povertà biblica, che è l'unico trono che la sapienza divina si sia scelta sulla terra per continuare ad abitare tra i figli degli uomini».

¹⁴¹ Cfr. CH. A. BERNARD, *Théologie affective*, Paris..., p. 100. (citaz. di S. BERNARDO, *Sermoni sul Cantico*, 52, 2): «Il proprio dell'amore è di abbassarsi». Santa Teresa di Lisieux raggiunge qui uno dei più profondi pensieri di san Bernardo: "Non posso contenere la mia gioia al pensiero che questa maestà divina non disdegna di chinarsi fino alla mia debolezza, con un'amicizia così tenera e così dolce»

¹⁴² S. TERESA DI GESÙ BAMBINO E DEL VOLTO SANTO, *Ultimi Colloqui – Quaderno giallo*, 4.6.1897, in *Opere complete [Scritti e Ultime Parole]*, Città del Vaticano, 1997, 985.

«La sua persona, il messaggio evangelico della “piccola via” della fiducia e dell’infanzia spirituale hanno trovato e continuano a trovare un’accoglienza che ha varcato ogni confine»¹⁴⁴.

La “piccola via” di Teresa parte dall’Amore e porta all’Amore.

«Capisco così bene che non c’è che l’amore che possa renderci graditi al Buon Dio, che questo amore è l’unico bene che bramo. Gesù si compiace di mostrarmi l’unico cammino che porta a questa fornace Divina. Questo cammino è l’*abbandono* del bambino che si addormenta senza timore tra le braccia di suo padre [...]»¹⁴⁵.

Non è una “via” speciale, facoltativa.. È la “grande via”, l’unica “via” per tutte le anime. Solo che le grandi anime – diceva Teresa – la percorrono mediante grandi sacrifici e penitenze, cose di cui Teresa non si sentiva capace. Ma ecco: lei aveva scoperto un “ascensore”, la “fiducia”.

Non che non la fiducia dispensi da “grandi sforzi”, ma

«il Buon Dio non rifiuta mai questa prima grazia che dà il coraggio di agire; dopo di ciò il cuore si fortifica e si passa di vittoria in vittoria»¹⁴⁶.

A Teresa era stato dunque “rivelato” l’Amore. Lei si sentiva “amata” dal “Buon Dio”; e sentiva il bisogno di ricambiarLo con l’amore. Ma anche capì, sempre più col passare del tempo, che l’amore a Dio si manifesta come amore del prossimo, un amore estremamente affettuoso, ma superiore agli affetti naturali¹⁴⁷.

A quattro anni le era morta la mamma; ciò la segnò, ma non la spense; le lasciò anzi un desiderio di cielo. Il padre ebbe l’intelligenza di mostrarle le cose belle, i fiori, le stelle, il mare..., soprattutto di volerle molto bene. In famiglia Teresa ricevette quella gioia, quella sicurezza ed equilibrio, che lei

¹⁴³ ID., *Ultimi Colloqui – Quaderno giallo*, cit., 12.8.1897, p. 1067.

¹⁴⁴ GIOVANNI PAOLO II, Lett. Ap. *Divini amoris scientia*, n. 10, in *Oss. Rom.*, 20-21 ottobre 1997, 8.

¹⁴⁵ S. TERESA DI GESÙ BAMBINO E DEL VOLTO SANTO, *Lettera a Suor Maria del Sacro Cuore*, settembre 1896; in *Opere complete, [Scritti e Ultime Parole]*, Città del Vaticano 1997, p. 535 [orig.: *Oeuvres complètes*, Paris 1992].

¹⁴⁶ S. TERESA DI GESÙ BAMBINO E DEL VOLTO SANTO, *Ultimi Colloqui, Quaderno giallo*, 8.8.1897, n. 3, in *Opere complete*, cit., p.1063

¹⁴⁷ Cfr. S. TERESA DI G. B., *Manoscritto C*, 6r, in *Opere complete*, cit., p. 246ss.

conserverà per tutta la vita e che l'aiuteranno ad affrontare tutte le difficoltà¹⁴⁸. Se volessimo interpretare questa “positività” in termini “filosofici”, potremmo dire che a Teresa fu trasmesso dal padre e dalle sorelle il senso di ciò che san Tommaso d'Aquino chiamava “essere”.

A quattordici anni, la notte di Natale del 1886, Teresa, superando il proprio egocentrismo, supera definitivamente ogni crisi con quella che lei chiama la sua “conversione”. «Cominciasti, per così dire, una “corsa da gigante”»¹⁴⁹.

È ormai “grande”. Mostrerà sempre una maturità, una lucidità, una determinazione assai superiori alla sua età. I suoi non sono innamoramenti, vagheggiamenti da adolescente o da ragazza entusiasta. Sa capire, sa giudicare

A quattordici anni, pellegrina col padre a Roma, osa abbracciare le ginocchia di Leone XIII per chiedere il permesso di entrare, così giovane, al Carmelo. A sedici anni riceve l'abito da carmelitana. Nessuna illusione, nessuna delusione. Unicamente, volontà di donare la vita al Signore, per amore.

«Signore, tua figlia l'ha capita la tua luce divina!»¹⁵⁰.

Il 9 giugno 1895 Teresa si donò come “vittima” all’“Amore misericordioso” con un atto di abbandono totale:

«Mi offro come vittima d'olocausto al tuo Amore misericordioso, supplicandoti di consumarmi senza posa, lasciando traboccare nella mia anima le onde d'infinita tenerezza che sono racchiuse in te, così che il diventi Martire del tuo Amore, o mio Dio!»¹⁵¹.

È da notare questa espressione tutta “teresiana”: “Amore misericordioso”! Teresa si offre “vittima” all’“Amore misericordioso”, non alla “Giustizia divina”, come talora le religiose facevano!

La notte dal 2 al 3 aprile 1997– fra il Giovedì e il Venerdì Santo – ebbe la sua prima emottisi.

¹⁴⁸ Cfr. R. Laurentin, in R. LAURENTIN–F. SIX, *Thérèse de Lisieux, Verse et controverse*, Paris 1973, p. 23.

¹⁴⁹ *Manoscritto A*, 44v, in *Opere complete*, cit., p.144.

¹⁵⁰ *Manoscritto C*, 6r – giugno 1897 –, in *Opere complete*, cit., p. 239.

¹⁵¹ *Offerta di me stessa come Vittima d'Olocausto all'Amore Misericordioso del buon Dio*, in *Opere complete [Scritti e Ultime Parole]*, cit., p. 943.

«Gesù volle darmi la speranza di andare presto a vederlo in Cielo... Oh, come è dolce quel ricordo!... Dopo essere rimasta al Sepolcro fino a mezzanotte, tornai in cella; ma avevo appena avuto il tempo di posare la testa sul cuscino che sentii come un fiotto che saliva, che saliva gorgogliando fino alle labbra. Non sapevo cosa fosse, ma pensavo che forse stavo per morire e la mia anima era inondata di gioia!... Godevo allora di una fede così viva, così chiara, che il pensiero del Cielo era tutta la mia felicità...»¹⁵².

Ma subito entrò nelle «tenebre più fitte»:

«Gesù permise che la mia anima fosse invasa dalle tenebre più fitte e che il pensiero del Cielo, così dolce per me, non fosse altro che un motivo di lotta e di tormento!... Questa prova non doveva durare solo qualche giorno, qualche settimana; sarebbe svanita solo nell'ora stabilita dal Buon Dio e... quest'ora non è ancora arrivata... Vorrei poter esprimere ciò che sento, ma, ahimé, credo sia impossibile. Bisogna aver viaggiato dentro questo cupo tunnel per capirne l'oscurità.

... Mi sembra che le tenebre prendano la voce dei peccatori e mi dicano prendendomi in giro: «Tu sogni la luce, una patria fragrante dei più soavi profumi; sogni il possesso eterno del Creatore di tutte queste meraviglie; credi di uscire un giorno dalle nebbie che ti circondano. Vai avanti, vai avanti, rallegrati della morte che ti darà non ciò che spero, ma una notte ancora più profonda, la notte del nulla! ». Madre amata, l'immagine che ho voluto darle delle tenebre che oscurano la mia anima è tanto imperfetta quanto un abbozzo paragonato al modello; tuttavia non voglio andare avanti a scrivere: temerei di bestemmiare... Ho paura di aver già detto troppo!... Ah, Gesù mi perdoni se gli ho dato dispiacere, ma Lui sa bene che, pur non avendo il godimento della Fede, mi sforzo almeno di compierne le opere. Credo di aver fatto più atti di fede da un anno fino ad ora che non durante tutta la mia vita. Ad ogni nuova occasione di lotta, quando i miei nemici vengono a sfidarmi, mi comporto da coraggiosa: sapendo che è viltà battersi in duello, volto le spalle ai miei avversari senza degnarli di uno sguardo; corro verso il mio Gesù, Gli dico che sono pronta a versare fino all'ultima goccia il mio sangue per testimoniare che esiste un Cielo. Gli dico che sono felice di non godere quel bel Cielo sulla terra, affinché Egli lo apra per l'eternità ai poveri increduli. Così, nonostante questa prova che mi toglie ogni godimento, posso però esclamare: « Signore tu mi colmi di gioia con tutto

¹⁵² *Manoscritto «C», 4v-5r, in Opere complete, cit., p. 237s.*

quello che fai » (Salmo 91). Perché, c'è forse una gioia più grande di quella di soffrire per tuo amore?...»¹⁵³.

La prova della fede durerà sei mesi, fino alla sua morte¹⁵⁴.

Fu una fede “cieca”? Allo scrivente un sacerdote dotto e pio disse: «Forse Teresa rischiò il fideismo». Forse Teresa ripeteva continuamente i suoi atti di fede nel buio pù totale? Allo scrivente non pare. Ricordiamo la frase già citata:

«Signore, tua figlia l'ha capita la tua luce divina!»¹⁵⁵.

È una frase che Teresa scrive quando già si trova nel tunnel delle tentazioni.

Che un bagliore di quella “luce” continuasse a guidare Teresa, lo si può intuire dalle sue stesse ultime parole. Teresa ripeteva che Dio è “Buono”!

«O mio Dio! – Io lo amo il buon Dio! – O mia buona Santa Vergine, vieni in mio soccorso! – Se è questa l'agonia, che cos'è la morte?!... – Oh, mio buon Dio!... – Sì, è proprio buono, lo trovo proprio buono... – ...il calice è pieno fino all'orlo!... Ma il buon Dio non mi abbandonerà, certamente... – Lui non mi ha mai abbandonata. – Sì, mio Dio, tutto ciò che vorrai, ma abbi pietà di me! – ...Mio Dio! mio Dio! Tu che sei così buono! – ...Oh, sì, tu sei buono! io lo so...»¹⁵⁶.

«Sì, è proprio buono, lo trovo proprio buono»! Quanto più la tentazione negava, tanto più lei affermava la divina “Bontà”.

Questo ostinato ripetere che Dio è “Buono” non è un affermare “cieco” e puramente volontaristico, ma è un aggrapparsi di Teresa ad una “intuizione” radicale, fondamentale.

Ma come poteva ancora emergere dalle “tenebre” questa intuizione? Non certo all'interno delle “tenebre” stesse, ma prima e fuori di esse. Ora, un'intuizione che sia “vera”, ma al tempo stesso sia prima e fuori dei “ragionamenti”, viene sentita da Teresa come “amore”.

¹⁵³ *Manoscritto «C», 5v-7r, in Opere complete, cit., p. 239ss. Cfr. E. RENAULT, Teresa di Lisieux e la prova della fede, Città Nuova, Roma 1976 (orig.: L'épreuve de la foi. Le combat de Thérèse de Lisieux, Paris...)*

¹⁵⁴ Cfr. in *Opere complete, cit., l'Appendice – Cronologia, p. 1487.*

¹⁵⁵ *Manoscritto C, 6r, in Opere complete, cit., p. 239.*

¹⁵⁶ *Ultimi Colloqui, Quaderno giallo, 30.9.1897, in Opere complete, cit., p. 1120.*

«Oh, come sento che mi scoraggerei se non avessi la fede! o piuttosto se non amassi il buon Dio»¹⁵⁷.

Teresa aveva ben capito che l'Amore stava provando – o meglio, approfondendo – la sua “fiducia”, e le chiedeva di avere “fiducia” nell'angoscia, di “abbandonarsi” a Colui che pareva abbandonarla.

Mons. Combes scrive: «Se potessimo permetterci di riassumere in due parole un itinerario spirituale... io direi volentieri che la vita interiore di Teresa... è stata essenzialmente caratterizzata da una costante, sottile, penetrante e talvolta drammatica prova del suo amore. Prova totale e, se si può dire, a duplice fase: la prima in cui la fede e la speranza difendono, illuminano, purificano, stabilizzano e salvano l'amore; la seconda, la più corta, in cui l'amore, giunto alla sua perfezione ed irrimovibilmente fissato sul suo oggetto divino, salva a sua volta la fede e riscatta la speranza con il possesso del suo oggetto»¹⁵⁸.

«Abbandono e amore»¹⁵⁹: un binomio che permette a Teresa sofferente di reggere la prova.

«Se l'anima mia non fosse già tutta piena d'abbandono alla volontà del buon Dio..., sarebbe un torrente di dolore proprio amaro, e non potrei sopportarlo»¹⁶⁰.

Le sue confidenze alla suora infermiera sono commoventi.

«Credo che il demonio abbia chiesto al buon Dio il permesso di tentarmi con una sofferenza estrema, per farmi mancare di pazienza e di fede»¹⁶¹.

«Guardi, vede laggiù il buco nero dove non si distingue più niente? È in un buco così che mi trovo col corpo e con lo spirito. Oh, sì, che tenebre! Ma ci sono in pace»¹⁶².

«L'unica cosa che mi rende contenta è di fare la volontà del buon Dio»¹⁶³.

¹⁵⁷ *Ultimi Colloqui, Quaderno giallo*, 4.8.1897, n. 4, in *Opere complete*, cit., p. 1054.

¹⁵⁸ A. COMBES, *Introduction a la spiritualité de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*, Paris 1948, pp. 156-157 (citato da E. RENAULT, *Teresa di Lisieux e la prova della fede*, cit., p. 137, in nota).

¹⁵⁹ *Ultimi Colloqui, Quaderno giallo*, 11.7.1897, n. 14, in *Opere complete*, cit., p. 1013.

¹⁶⁰ *Ibidem*, 10.7.1897, n. 13, in *Opere complete*, cit., p. 1013.

¹⁶¹ *Ibidem*, 23.8.1897, n. 6, in *Opere complete*, cit., p. 1087.

¹⁶² *Ibidem*, 26.8.1897, n. 3, in *Opere complete*, cit., p. 1091.

¹⁶³ *Ibidem*, 30.8.1897, n. 3, in *Opere complete*, cit., p. 1093.

«...i Santi... Loro vogliono vedere... soprattutto se perderò la fiducia... fino a dove spingerò la mia fiducia...»¹⁶⁴.

«Questa parola di Giobbe: “Anche se Dio mi uccidesse, spererei ancora in lui” mi ha affascinato sino dalla mia infanzia. Però, ci è voluto tanto tempo prima di stabilirmi in questo grado di abbandono. Ora ci sono: il buon Dio mi ci ha messa, m’ha presa nelle sue braccia e m’ha posata qui...»¹⁶⁵.

Si donava all’Amore con una “fiducia” tanto più grande quanto più le prove fisiche e morali la torturavano.

«È nelle braccia del buon Dio che cado!»¹⁶⁶.

«Non mi pento di essermi consegnata all’Amore. Oh, no, non me ne pento, al contrario!»¹⁶⁷.

«Oh! lo amo!... Mio Dio...ti amo!»¹⁶⁸.

Teneva gli occhi fissi in alto, sorrideva e diceva di sì a Qualcuno...

Se ci riproponiamo la domanda: «Fu fede cieca?», ci pare che la risposta sia: «Fu fede “illuminata”»: illuminata certo, e anzitutto, dall’Alto, ma anche dall’“aver capito”, con la mente e col cuore, che Dio è “Buono”. Era la stessa “Bontà” che il padre le aveva comunicato quando le additava una “T” di stelle su in cielo.

¹⁶⁴ *Ibidem*, 22.9.1897, n. 3, in *Opere complete*, cit., p. 1111.

¹⁶⁵ *Ibidem*, 7.7.1897, n. 3, in *Opere complete*, cit., p. 1005.

¹⁶⁶ *Ibidem*, 15.9.1997, n. 2, in *Opere complete*, cit., p. 1107.

¹⁶⁷ *Ibidem*, 30.9.1997, in *Opere complete*, cit., p. 1121.

¹⁶⁸ *Ibidem*, 30.9.1997, in *Opere complete*, cit., p. 1122.

