

ANALECTA BIBLICA

1

L'ADOZIONE A FIGLI DI DIO
E
LO SPIRITO SANTO

P. SILVERIO ZEDDA S. I.



ROMA
PONTIFICIO ISTITUTO BIBLICO
1952

PONTIFICIUM INSTITUTUM BIBLICUM

Amministrazione Pubblicazioni
Roma 204 Piazza Pilotta 35

- BLAKE F. R., **A Resurvey of Hebrew Tenses.** — With an appendix: Hebrew Influence on Biblical Aramaic (1951) XII, 96 pp. L. it. 2100; Doll. 3.50
- ZERWICK M., **Graecitas biblica exemplis illustratur**, 2^a ed. (1949) XI, 119 pp. L. it. 650; Doll. 1.10
- MOSCATI S., **L'Epigrafia Ebraica Antica. 1935-1950.** (1951) XIX, 123 pp., 34 tab. L. it. 4200; Doll. 7.—
- MOLITOR J., **Altgeorgisches Glossar zu ausgewählten Bibeltexten.** (Monum. Bibl. et Eccl. 6), Rom 1952, XIV, 295 pp. L. it. 9000; Doll. 15.—
- PRÜMM K., **Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt.** — *in prelo*).
- KERRIGAN A., **St. Cyril of Alexandria Interpreter of the Old Testament** (Analecta Biblica 2 — *in prelo*).
-

BIBLICA

Commentarii periodici ad rem biblicam scientificè investigandam, cum Elencho bibliographico biblico

Italia L. 3500; Estero Doll. 6.50

VERBUM DOMINI

Commentarii bimensiles de re biblica

Italia 1000; Estero Doll. 2.50

ORIENTALIA

Commentarii periodici de rebus Orientis Antiqui

Italia L. 5500; Estero Doll. 6.50

ANALECTA BIBLICA

INVESTIGATIONES SCIENTIFICAE IN RES BIBLICAS

1

L'ADOZIONE A FIGLI DI DIO E LO SPIRITO SANTO

ROMA
PONTIFICIO ISTITUTO BIBLICO

1952

P. SILVERIO ZEDDA S. I.

L'ADOZIONE A FIGLI DI DIO E LO SPIRITO SANTO

STORIA DELL'INTERPRETAZIONE E TEOLOGIA MISTICA DI GAL 4, 6



ROMA
PONTIFICIO ISTITUTO BIBLICO
1952

IMPRIMI POTEST

Romae, 22 - I - 1952

E. VOGT S. I.
Rector Pont. Inst. Biblici

IMPRIMATUR

Ex Vic. Urbis, 23 - I - 1952

† A. TRAGLIA, Arch. Caesar.
Vic. Ger.

Iura editionis et versionis reservantur

PRINTED IN ITALY

P R E F A Z I O N E

Questo lavoro vuol essere un piccolo contributo agli studi di storia dell'esegesi, raccomandati dall'enciclica « Divino afflante Spiritu ». Il R. P. Vaccari ha il merito di averceli resi attraenti.

L'attenzione di cui godono ora gli studi sul Corpo Mistico ci fa sperare che anche questo lavoro sia accettato. Esso tocca un aspetto della vita di Cristo nei fedeli, la sua vita di Figlio, e vorrebbe far vedere la stretta relazione in cui sono la verità del Corpo Mistico e quella della nostra adozione a figli di Dio. Sotto questo aspetto, il libro vorrebbe essere utile a una larga cerchia di lettori. Sappiamo quanto ora animi e quasi rinnovi la vita interna della Chiesa sia la dottrina del Corpo Mistico, dopo gli studi ben noti del Mura, del Mersch e di tanti altri, sia la verità della adozione a figli di Dio, dopo l'Abate Marmion e la « Storia di un'anima ».

Questo lavoro deve molto al R. P. Stanislao Lyonnet del Pontificio Istituto Biblico: ne lo ringraziamo cordialmente.

Gli Indici dei nomi e dei testi li dobbiamo al Rev. Don Alfonso Mattei dell'Archidiocesi di Torino.

Chieri (Torino), 30 aprile 1951.

SILVERIO ZEDDA S. J.

INDICE

Prefazione	V
Indice	VII-XII
Bibliografia	XIII-XXIII

Introduzione	1-3
------------------------	-----

PARTE I. — STORIA DELL'ESEGESI DI GAL 4, 6

ANALISI DEI SINGOLI ESEGETI

Capo I. — ESEGESI ORIENTALE.	7-35
1. <i>Esegesi della Scuola Antiochena</i>	7-32
Art. I. — I predecessori del Crisostomo	7-16
§ 1. — Eusebio di Emesa	7-10
§ 2. — Diodoro di Tarso	10-13
§ 3. — Severiano di Gabala	13-16
Art. II. — S. Giovanni Crisostomo	17-26
Art. III. — Gli altri Antiocheni	26-31
§ 1. — Teodoro di Mopsuestia	26-29
§ 2. — I rappresentanti minori della Scuola Antiochena.	29-31
Teodoreto	29
Ps. Ecumenio	29-30
Teofilatto	30-31
Eutimio Zigabeno.	31
Conclusioni riguardo agli esegeti della Scuola Antiochena	31-32
2. <i>Esegesi Siriaca ed Alessandrina</i>	32-35
S. Efrem.	32-33
S. Cirillo	33-35

Capo II. — ESEGESI LATINA	36-67
Art. I. — I capiscuola — Esegesi del IV secolo	36-46
§ 1. — Mario Vittorino	36-37
§ 2. — Ambrosiastro.	37-39
§ 3. — S. Girolamo	39-41
§ 4. — Pelagio	41-43
§ 5. — S. Agostino	43-45
Conclusioni sui grandi esegeti latini	45-46
Art. II. — Esegesi latino-medievale	46-67
§ 1. — Esegeti antipelagiani dell'alto Medio Evo:	46-48
Ps. Primasio	46-47
Smaragdo	47-48
Sedulio Scoto e Aimone d'Auxerre	48
§ 2. — Altri esegeti Medievali: i seguaci di S. Agostino, S. Girolamo; Ambrosiaster	48-57
Claudio di Torino.	49
Rabano Mauro	49
Attone di Vercelli	49-50
S. Brunone di Colonia	50-51
La Glossa ordinaria e qualche esempio del suo influsso.	51-52
Pier Lombardo	53
Hervé	54-55
Ugo di S. Caro	55-57
§ 3. — S. Tommaso	57-60
Pietro di Tarantasia	61-62
§ 4. — Esegeti del sec. XV-XVI	62-67
Dionigi Certosino	62-63
Card. Caietano	63
Adamo Sasbout	63
Guillaudus Claudius	64-65
Seripando	65
Ambrogio Catarino	66-67
Giovanni Arboreo	67

Capo III. - DALLA RIFORMA AL SEC. XVIII	68-84
Art. I. - I Cattolici nel Secolo d'oro dell'Esegesi	68-79
Alfonso Salmerone	68-69
Card. Toledo	69-71
Estio	71-73
Benedetto Giustiniani	73
Cornelio a Lapide	73-75
Tirino	75-77
Gordon Giacomo	77
Menochio	78
Calmet	78
Sguardo retrospettivo sulla esegesi Latina	78-79
Art. II. - I protestanti	79-84
§ 1. - Lutero e Calvino	79-81
§ 2. - Altri esegeti protestanti del sec. XVI-XVIII	81-83
Teodoro Beza	81-82
Piscator	82
Hugo Grotius	82
Bengel Jo. Alb.	82
Wesselius Jo.	82
Alessandro Moro	82-3
Conclusione sull'esegesi protestante fino al sec. XVIII	84
Capo IV. - ESEGESI DEI SECOLI XIX E XX	85-124
Art. I. - ōti causale	85-94
§ 1. - Prima del Cornely	85-88
Bisping A	85
Windischmann F.	85
Reithmayr F. X.	85-86
Loch-Reischl	86
Schäfer Al.	86-87
Siefert Fr.	87
§ 2. - Cornely Rodolfo	88-91
§ 3. - Influsso del Cornely o somiglianza di espressioni.	91-94
Dorsaz P. A.	91-92
Guy de Broglie	92

Lange H.	92-93
Gutjahr F. S.	93
Feine P.	93
Weiss B.	93
Swete H. B.	93-94
Art. II. - Ancora l'ότι causale. Vari tentativi di salvare il senso causale. (Interpretazioni diverse dal Cornely) . . .	
§ 1. - L'intenzione di Dio	95-96
Fausset A. R.	95
Hulbosch A.	95-96
Ceulemans F.-Thils G.	96
§ 2. - I vari stati dell'adozione (Burton De Witt E.) . . .	97-98
§ 3. - I doni carismatici dello Spirito	98-101
Bousset W.	98
Prat F.	98-100
Bertrams H.	100-101
Art. III. - Nuove luci sulle relazioni tra lo Spirito Santo e l'adozione (in nuovi tentativi di salvare il senso causale del versetto)	
Fritzsche Ch. Fr.	101-102
Messmer At	102
Findlay G. G.	102-103
Sadler M. F.	103
Schmoller O.	103-104
Oepke Al.	104
Schlier H.	104-107
Art. IV. - Autori vari che hanno tenuto la spiegazione cau- sale: (De Wette W. M. L., Schott H. A., Jowett B., Hil- genfeld A., Patrick, Lowth, Arnald, Witby, Lowmann, Barnes Al., Glentworth Butler J., Alford H., Adeney W. F., Rosenmüller Jo. G., Winer G. B., Bloomfield, Mau- noury A. F., Lightfoot J. B., Wordsworth, Scott Th., Ellicott Ch. J., Bonnet L., Drioux C. J., Zöckler O., Niglutsch Jos., Fuchs E., Beelen J. Th., Drach P. A., Van Steenkiste J. A., Bover J. M.	
	107-110

Art. V. — L'azione dello Spirito Santo nella filiazione e il senso dimostrativo di ὄντι	110-121
§ 1. — Rückert S. L.	111-112
§ 2. — Palmieri D.	112-114
§ 3. — Altri minori: Meyer H. A. W., Ellicot Ch. J., Brown J., Moberly G., Hofman I. Ch. v., Mc Evilly I., Reuss E., Loisy Al., Williams L., Molitor H., Kuss O., Wisselmann W.	114-115
§ 4. — Il gruppo Lietzmann-Steinmann-Zahn-Lagrange .	116-121
Lietzmann H.	116-117
Steinmann A.	117
Zahn Th.	117-118
Lagrange M. J.	118-119
Amiot Fr.	119
Buzy D., Martinez Gomez J. C.	119-121
Sguardo d'insieme all'esegesi moderna	122
Conclusione generale della storia dell'esegesi	123

PARTE II. — ESEGESI E TEOLOGIA MISTICA DI GAL 4, 6

Capo I. — LA DISCUSSIONE IN CAMPO FILOLOGICO	127-139
Art. I. — Pro e contro il senso causale	128-130
Art. II. — Pro e contro il senso ellittico-dimostrativo	130-139
Capo II. — ESEGESI PROPRIAMENTE DETTA	140-151
Art. I. — In Gal 4, 6 lo Spirito Santo ci fa figli di Dio?	140-144
Art. II. — Discussione di varie spiegazioni contrarie ai Greci. Senso di «Fili», «misit», «Spiritum Filii», «Abba, Pater»	144-151
§ 1. — Il senso di «misit spiritum clamantem».	144-145
§ 2. — Connessioni tra la fede, lo Spirito Santo e la filiazione	145
§ 3. — Il senso di «Fili»	146-149
§ 4. — Lo «Spirito del Figlio»	149-150
§ 5. — Il senso di «Abba, Padre».	150-151

Capo III. - LA QUESTIONE DI GAL 4, 6 E LA TEOLOGIA . . .	152-179
Art. I. - « Filii in Filio »? o « Filii » per « Spiritum Sanctum »?	152-159
Art. II. - Molteplicità delle missioni	159-162
Art. III. - Il testo Gal 4, 6 e la Teologia mistica	162-179
Guglielmo di Saint Thierry	163-165
S. Giovanni della Croce	165-179
Sguardo retrospettivo sulla parte esegetica e teologica . . .	179-180
Conclusione generale del lavoro	181-182
Indice dei testi della S. Scrittura	185
Indice dei nomi	187

BIBLIOGRAFIA

I. — COMMENTARI

1. — *Antichi* (Greci, Siri, Latini)

- AGOSTINO S., *Epistolae ad Galatas Expositionis liber unus*, PL 35, 2105-2148.
- AMBROSIASTER, *Commentaria in Epistolam beati Pauli ad Galatas*, PL 17, 337-72; *Spicilegium Casinense*, tomus III, pars altera (Montis Casini 1901).
- CIRILLO ALESSANDRINO S., *In D. Ioannis Evangelium*, ed. PH. E. PUSEY, t. II (Oxonii 1872); PG 74, 9-756.
- DIODORO DI TARSO, Frammenti di commento in STAAB.
- ECUMENIO PS., *Commentaria in Epistolas Pauli*, PG 118, 307-119, 452.
- EFREM S., *Commentarii in Epistolas D. Pauli nunc primum ex armenio in latinum a Patribus Melkitharistis translati* (Venetiis 1893).
- EUSEBIO DI EMESA, Frammenti di commento a Gal 4, in STAAB; 2 discorsi in PG 24, 1047-70 (tra le opere di Eusebio di Cesarea, col titolo *De Fide adversus Sabellium*); Anal. Boll. 38 (1920) 246-50. — Discorso teologico *Il Figlio immagine del Padre* in Rev. Or. Chr. 22 (1920) 72-94.
- EUTIMIO ZIGABENO, *Commentarius in XIV epistolas S. Pauli et VII catholicas*, ed. NICEPHORUS CALOGERAS (Athenis 1887).
- GIOVANNI CRISOSTOMO S., *In Epistolam ad Galatas Commentarius*, PG 61, 611-682. *In Epistolam ad Romanos homiliae*, PG 60, 391-682.
- GIROLAMO S., *Commentariorum in Epistolam ad Galatas libri tres*, PL 26, 307-438.
- MARIO VITTORINO, *In Epistolam Pauli ad Galatas libri duo*, PL 8, 1145-1198.
- PELAGIO, in SOUTER, *Pelagius's Expositions of Thirteen Epistles of St Paulus*, 2 voll. (Cambridge 1922).

- SEVERIANO DI GABALA, Omelie armene ed. AUCHER, (Venetiis 1827).
 Omelia *de fide in Trinitatem*, in ZELLINGER J., *Studien zu Severian von Gabala*, (Münster 1926); — Omelie sul Genesi, in ZELLINGER J., *Die Genesis Homilien des B. Severian von Gabala*, (Münster 1916, A. T. Abh. VII, 1). — Omelie, in PG 55 e 63 — Frammenti di commento ai Rom. 1 Cor, in STAAB.
- STAAB K., *Paulus Kommentare aus der griechischen Kirche, aus Katenen gesammelt und herausgegeben*, (Münster 1933).
- TEODORETO, *Interpretatio Epistolae ad Galatas*, PG 82, 459-504.
- TEODORO DI MOPSUESTIA, *In Epistolas B. Pauli Commentarii*, by SWETE H. B. (Cambridge 1880).
- TEOFILATTO, *Epistolae Divi Pauli ad Galatas Expositio*, PG 124, 951-1032.

2. - Medioevali

- AGOSTINO D'ANCONA, *Manoscritto Bibl. Angelica*, Roma, C 1, 15.
- AIMONE DI AUXERRE, *In divi Pauli Epistolas Expositio*, PL 117, 359-938.
- ARBOREO G., *Tertius tomus Theosophiae* (Parisiis 1553).
- ATTONE DI VERCELLI, *Expositio Epistolarum S. Pauli*, PL 134, 125-834.
- BRUNONE DI COLONIA S., *Expositio in Epistolas Pauli*, PL 153, 11-566.
- CAIETANO Card., *Epistolae Pauli et aliorum apostolorum* (Venetiis 1531).
- CATARINO A., *Commentaria in omnes divi Pauli et alias septem canonicas epistolas* (Venetiis 1551).
- CLAUDIO DI TORINO, *Enarratio in Epistolam D. Pauli ad Galatas*, PL 104, 841-912.
- DIONIGI CERTOSINO, *In omnes beati Pauli epistolas commentaria* (Parisiis 1545).
- GLOSSA ORDINARIA, *In Epistolas B. Pauli*, PL 114, 469-670; ed. Venetiis 1588, t. VI.
- GUILLAUD C., *Collatio in omnes divi Pauli Apostoli Epistolas* (Lugduni 1542).
- HERVÉ, *Commentaria in Epistolas Divi Pauli*, PL 181, 591-1692; col nome di S. Anselmo, *D. Anselmi Cantuariensis in omnes Pauli Epistolas enarrationes* (Coloniae 1533).
- LANFRANCO DI CANTORBERY, *In omnes Pauli Epistolas commentarii cum glossula interiecta*, PL 150, 101-406.

- NICOLÒ LYRANO, *Postilla*, ed. Venetiis 1588, t. VI.
- PIETRO LOMBARDO, *In omnes D. Pauli epistolas Collectanea* (Parisiis 1535); PL 191, 1297-192, 520.
- PIETRO DI TARANTASIA, *In omnes divi Pauli epistolas elucidatio* (Antuerpiae 1617). — *Manoscritto*, Bibl. Comunale Assisi, 21.
- PRIMASIO PS., *Commentaria in Epistolas S. Pauli*, PL 68, 415-794.
- RABANO MAURO, *Enarrationum in epistolas B. Pauli libri triginta*, PL 111 e 112.
- SASBOUT A., *Opera omnia* (Coloniae Agrippinae 1575).
- SEDULIO SCOTO, *Collectanea in omnes B. Pauli Epistolas*, PL 103, 9-270.
- SERIPANDO, *In Ep. ad Rom. et Galatas* (Neapoli 1601).
- SMARAGDO, *Collectiones in epistolas et evangelia*, PL 102, 15-552.
- TOMMASO S., ed. Piana (Romae 1570) t. XVI.
- UGO DI S. CARO, *Opera*, t. VII (Venetiis 1704).

3. — Nel secolo d'oro dell'esegesi cattolica

- CORNELIO A LAPIDE, *Commentarii in Scripturam Sacram*, t. 18 (Paris 1868).
- ESTIO G., *In omnes D. Pauli Epistolas Commentarii*, t. II (Moguntiae 1859).
- GIUSTINIANI B., *In omnes B. Pauli Epistolas Explanatum*, t. I (Lugduni 1612).
- GORDON G., *Biblia cum commentariis ad sensum literae*, t. III (Lutetiae Parisiorum 1623).
- MENOCHIO G., *Biblia Sacra cum commentariis Menochii*, t. 10 (Gandae 1830).
- SALMERONE A., *Disputationum in Epistolas divi Pauli*, t. III (Coloniae Agrippinae 1615).
- TIRINO G., *In universam Sacram Scripturam commentarii*, t. IV (Torino 1883).
- TOLEDO Card., *In Johannem* (Romae 1588). — *In Epistolam ad Rom.* (Venetiis 1603).

4. — Protestanti sec. XVI-XVIII

- BENGEL J., *Gnomon Novi Testamenti* (Tubingae 1742).
- BEZA TH., *Novum Testamentum* (Ed. Robertus Stephanus, Parisiis 1556).
- CALVINO J., *Opera*, ed. BRUM-CUNITZ-REUSS, Vol. L. (*Opera exeg. et homiletica*, vol. XXVIII) (Brunsvigae 1893).

- GROTIUS HUGO, *Annotationes in N. T.*, ed. WINDHEIM, tomi II, pars I (Erlangae et Lipsiae 1756).
- LUTERO, *Luthers Vorlesung über den Galaterbrief 1516-1517 zum ersten male* hgg. von HANS von SCHUBERT (Heidelberg 1918). — *Luthers Werke*, 2 Band (Weimar 1884); 40 Band, 1 Abteil (Weimar 1911).
- MORO AL., *Ad quaedam loca Novi Foederis notae* (Parisiis 1668); ed. di IO. ALB. FABRICIUS, *Observationes sel. in varia l. N. T.* (Hamburgi 1712).
- PAREUS D., *In divinam ad Galatas S. P. Ap. Epistolam Commentarius, Opera theologica et exegetica*, t. II. (Genevae 1542).
- PISCATOR P., *Commentarii in omnes libros Novi Testamenti*, ed. 3^a (Hernbornae Nassoviorum 1638).
- WESSELIUS IO., *Commentarius analytico-exegeticus in Epistolam Pauli ad Galatas*, ed. DE FEYFER (Lugduni Batavorum 1750).
- WOLFIUS, IO. CHRIST., *Wolfii Curae Philologicae et criticae in Priores S. Pauli Epistolas*, ed. 2^a (Hamburgi 1737).

5. — *Moderni.*

- ADENEY W. F., *The Century Bible N. T.*, vol. V (London s. a.).
- ALFORD H., *The Greek Testament*, by H. Alford, vol. III (London 1894).
- ALLO E. B., *Première Épître aux Corinthiens* (Paris 1937).
- AMIOT FR., *Épître aux Galates*, Verbum Salutis XIV (Paris 1946).
- BARNES AL., *Notes explanatory and practical on the second Epistle to the Corinthians and the epistle to the Galatians* (New York 1851).
- BAUMGARTEN-CRUSIUS O., *Exegetische Schriften des N. T.*, hgg. v. KIMMEL, II-2 (Iena 1845).
- BEELEN J. TH., *Commentarius in Epistolam ad Rom.* (Lovanii 1854).
- BERNARD T. D. *The Bible Work, The New Test.*, vol. II, ed. 2^a prepared by J. GLENTWORT BUTLER (New York, London 1889).
- BISPING A., *Exegetisches Handbuch zum N. T.*, t. VI, ed. 3^a (Münster 1883).
- BLOOMFIELD, *The Greek Testament with english notes*, vol. II, ed. 3^a (London 1839).
- BONNET L., *Le Nouveau Testament*, t. III, Épîtres de Paul (Lausanne 1892).
- BOUSSET W., *Die Schriften des N. T.*, hgg. von WEISS J., BOUSSET W., HEITMÜLLER W., t. II, ed. 3^a (Göttingen 1917).

- BOVER J. M., *Las Epistolas de S. Pablo*, t. I (Barcelona 1940).
- BROWN J., *An Exposition of the epistle of Paul the Apostle to the Galatians* (Edinburg 1853).
- BURTON DE WITT E., *On the to the Galatians*, in *The International Critical Commentary* (Edinburg 1921).
- BUZY D., In *Sainte Bible*, PIROT-CLAMER, t. XI, 2 (Paris 1948).
- CALMET A., *Commentaire sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, t. VIII (Paris 1726).
- CEULEMANS F.-THILS G., *Commentarii scripturistici Mechlinienses, Epistolae S. Pauli*, t. I (Mechliniae 1943).
- CEULEMANS F., *Commentarius in Epistolas S. Pauli ad Rom, 1-2 Cor. Gal.* (Mechliniae 1901).
- CORNELY R., *Commentarius in S. Pauli epistolas ad Cor. alteram et ad Galatas*, ed. 2^a (Parisiis 1909).
- *Commentarius in S. Pauli epistolas, I, Epistola ad Romanos* (Parisiis 1896).
- DE WETTE W. M. L., *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum N. T.*, 2 Bd., 3 Theil, *kurze Erklärung des Briefes an die Galater u. d. Br. an Thess.*, ed. 2^a (Leipzig 1845).
- DRACH P. A., *La Sainte Bible avec commentaires par DRACH*, Traduction par BAYLE, t. VIII, I Partie (Paris 1870).
- DRIOUX C. Ios., *La Sainte Bible avec les commentaires de Menochius et des notes historique et théologiques*, t. VII, ed 2^a (Paris 1877).
- ELLCOTT CH. J., *A New Testament Commentary by various writers*, ed. by CH. J. ELLCOTT, vol. II (London 1884).
- ELLCOTT CH. J., *St Paul's Epistle to the Galatians*, ed. 4^a (London 1867).
- FAUSSET A. R., *I Corinthians-Revelation*, in *Critical, Experimental and practical Commentary* vol. VI (Glasgow 1877).
- FINDLAY G. G., *The Expositor's Bible*, ed. by W. ROBERTSON NICOLL, *The Epistle to the Galatians* (London 1888).
- GLENTWORTH BUTLER J., *The New Testament*, vol. II, ed. 2^a (New York 1889).
- GODET F., *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, t. II, ed 2^a (Neuchâtel, Paris 1890).
- GUTJAHR F. S., *Die Briefe des heil. Apostels Paulus*, I Bd. (Graz 1900).
- HILGENFELD A., *Der Galaterbrief* (Leipzig 1852).

- HOFMAN. I. CH. von., *Die heilige Schrift neuen Testaments II, 1, an die Galater* (Nördlingen 1872).
- HUBY J., *Première Épître aux Corinthiens*, Verbum Salutis XIII (Paris 1946).
- JOVETT B., *The Epistles of St. Paul to the Thessalonians, Galatians, Romans*, vol I (London 1855).
- KUSS OTTO, *Das N. T.* hgg. von WIKENHAUSER u. KUSS, Bd. VI, *Paulus Briefe, I, an die Römer Korinther und Galater* (Regensburg 1940).
- LAGRANGE M. J., *Épître aux Romains* (Paris 1916) — *Épître aux Galates* (Paris 1918).
- LIEZTMANN H., *Handbuch zum N. T.*, Bd. X, *An die Galater*, 2^a ed. (Tübingen 1923).
- LIGHTFOOT J. B., *Epistle to the Galatians*, 3^a ed. (London 1869).
- LOCH-REISCHL, *Die Heiligen Schriften des Neuen Testaments II, 4* (Regensburg 1899).
- LOISY A., *L'Épître aux Galates* (Paris 1916).
- MAUNOURY A. F., *Commentaire sur les Épîtres de Saint Paul aux Galates-Ephesiens etc.* (Paris 1880).
- MC EVILLY I., *An Exposition of the Epistles of St. Paul*, vol. I, ed. 3^a (Dublin 1875).
- MESSMER AT., *Erklärung des Briefes an die Galater* (Lerausgg., von MITTERRUSSNER J. C.) (Brixen u. Lienz 1862)
- MEYER H. A. W., *Kritisch exegetisches Handbuch, über den Brief an die Galater*, 2^a ed. (Göttingen 1851).
- MOBERLY G., In *The New Testament with a brief commentary by various authors, the Acts, Epistle, and Revelation*, (London 1880).
- MOLITOR H., *Herders Bibelkommentar*, Bd. XI (Freib. i. Br. 1937).
- NIGLUTSCH J., *Brevis commentarius in S. Pauli Apostoli Epistolam ad Galatas*, ed. 3^a emendata a F. POSCH (Tridenti 1929).
- OEPKE AL., *Theologischer Handkommentar zum N. T.*, Bd. IX, *Der Brief an die Galater* (Leipzig 1937).
- PALMIERI D., *Commentarius in epistolam ad Galatas* (Galopiae 1886).
- PATRICK, LOWTH, ARNALD, WITBY, and LOWMANN, *Critical Commentary and Paraphrase*, vol. IV (London 1846).
- REITHMAYR F. X., *Kommentar zum Brief an die Galater* (München 1865).
- REUSS E., *Les Épîtres Pauliniennes*, t. I (Paris 1878).

- ROSENMÜLLER JO. G., *Scholia in N. T.*, t. IV, ed. 5^a (Norimbergae 1806).
- RÜCKERT J. L., *Kommentar über den Brief Pauli an die Galater* (Leipzig 1833).
- SADLER M. F., *The Epistles of St Paul to the Galatians, Ephesians, and Philippians* (London 1892).
- SCHÄFER AL., *Die Bücher des Neuen Testaments erklärt*, I Band, *Die Briefe Pauli an die Thessalonicher und der Brief an die Galater* (Münster i. W. 1890). III Band, *Der Brief Pauli an Die Römer* (Munster i. W. 1891).
- SCHLIER H., *Kritisch-exegetischer Kommentar über das N. T.* begründet v. H. A. W. MEYER, 17 Lieferung, *Der Galater Brief* Kap 3, 1-4, 27 (Göttingen 1941).
- SCHOLZ M. A., *Die Vierzehn Briefen des hl. Ap. Paulus* (Frankfurt a. M. 1830).
- SCHOTT H. A., *Novum Testamentum graece* (Lipsiae 1839).
- SIEFFERT FR., *Kritisch-exegetischer Kommentar über das N. T.* begr. von H. A. W. MEYER, *Der Brief an die Galater*, 9^a ed. (Göttingen 1899).
- SCOTT TH., *The Holy Bible*, vol. VI (London 1866).
- STEINMANN A., *Die H. Schrift des N. T.*, hgg. v. TILLMANN FR., 5 Band, *Die Briefe an die Thessalonicher u. Galater*, 4 Aufl. (mit TILLMANN FR.) (Bonn 1935).
- TOUSSAINT C., *Épîtres de Saint Paul*, vol. I (Paris 1910).
- VAN STEENKISTE J. A., *Commentarius in omnes S. Pauli Epistolas*, 6^a ed. (Brugis 1899).
- WILLIAMS L., *Cambridge Greek Testament*, by PARRY, *The Epistle to the Galatians*, (Cambridge 1910).
- WINDISCHMANN F., *Erklärung des Briefes an die Galater* (Mainz 1843).
- WINER G. B., *Pauli ad Galatas Epistola*, ed. 4^a (Lipsiae 1859).
- WORDSWORTH, *The New Testament with notes*, vol. III (London 1859).
- ZAHN TH., *Kommentar zum N. T.*, Bd. IX, *Der Brief an die Galater* 3 Aufl., von HAUCK FR. (Leipzig 1922).
- ZÖCKLER O., *Theologisch-Homiletisches Bibelwerk* von LANGE, *Der Brief Pauli an die Galater*, 4 aufl. ergänzt von ZÖCKLER O. (Bielefeld u. Leipz. 1901). *Kurzegefasster Kommentar*, Bd. III, 2 aufl. (München 1894).

II — SUSSIDI (Opere - Articoli)

1. - *Storia dell'esegesi*

- ALTANER B., FERRUA A., *Patrologia*, 3ª ed. (Torino 1944).
- BARDENEHEWER O., *Geschichte der altkirchlichen Literatur* (Freiburg in Br. 1932).
- BAUR CHRYS., *Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, I Bd. (München 1929).
- HURTER H., *Nomenclator literarius*, t. III, ed. 3ª (Oeniponte 1903-13).
- MARIÈS L., *Un Commentaire de Didyme publié sous le nome de Diodore*, Rech. Sc. Rel. 5 (1914) 73-8.
- MERK A., *Cornely R.*, in *D. B. S. II* (1934) col. 153-5.
- RAMBALDI G., *L'oggetto dell'intenzione sacramentale nei teologi dei secoli XVI e XVII* (Roma 1944).
- SOUTER AL., *The Earliest Latin Commentaries on the Epistles of St. Paul* (Oxford 1927).
- SPICQ C., *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Âge* (Paris 1944).
- STAAB K., *Die Pauluskatenen* (Rom 1926).
- SWETE H. B., *The Holy Spirit in the Ancient Church* (London 1912).
- VACCARI A., *Historia Esegeseos*, in *Institutiones biblicae*, ed 5ª (Romae 1937).
- VOSTÉ J., *De investigandis fontibus patristicis S. Thomae*, Angelicum 14 (1937) 417-434; — *Beatus Petrus de Tarentasia epistolarum S. Pauli Interpres*, in *Beatus Innocentius PP. V* (Romae 1943) 357-64.
- WILMART A., *Le souvenir d'Eusèbe d'Emèse*, An. Boll. 38 (1920) 246-50.
— *Un discours théologique d'Eusèbe d'Emèse « Le Fils image du Père »*, Rev. d'Or. Chr. 22 (1920) 72-94.
- ZELLINGER J., *Die Genesis Homilien des B. Severian von Gabala*, (A. T. Abh. VII-1 Münster 1916).
- *Studien zu Severian von Gabala* (Münster 1926).

2. - *Esegesi e Filologia*

- BAUER W., *Wörterbuch zu den Schriften des N. T.*, 3 Aufl. (Berlin 1937).
- BERTRAMS H., *Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus* (N. T. Abh. IV-4, Münster 1913).

- BOVER J. M., *La Ascetica de San Pablo* (Barcelona 1919).
 — *Teologia de San Pablo* (Barcelona 1946).
- CERFAUX L., *Théologie de l'Église suivant S. Paul* (Paris 1942).
- FEINE P., *Theologie des Neuen Testaments*, 4 Aufl. (Leipzig 1922).
- FRITZSCHE CH. FR., *De Spiritu Sancto commentatio exegetica et dogmatica*, pars II, in *Nova opuscula academica* (Turici 1846).
- GÄCHTER P., *Zu Pneumabegriff des hl. Paulus*, Z. K. Theol. 53 (1929) 345-408.
- HULBOSCH A., *De Heilige Drieenheid en de Verlossing, een theologische Studie volgens de Leer van S. Paulus*, Stud. Cathol. 22 (1947) 19-42.
- MOULTON-MILLIGAN, *The Vocabulary of the Greek Testament* (London 1914-1929).
- MOUROUX J., *L'expérience de l'esprit chez saint Paul*, Mém. Sc. Rel. 5 (1948) 1-38.
- OHLEYER L. J., *The Pauline Formula « induere Christum » with special reference to the works of St John Chrysostom* (Washington 1921).
- PAPIRO XXXVII, in *The Oxyrhynchus Papyri*, ed. by GRENFELL P. B.-HUNT A. S., part I (London 1898).
- PRAT F., *Théologie de Saint Paul*, t. II, 11^a ed. (Paris 1925).
- SAMAIN P., *Eucharistie et Corps mystique dans Saint Paul, I Cor X, 17*, Rev. Dioc. Tournai 1 (1946) 423.
- SWETE H. B., *The Holy Spirit in the New Testament* (London 1919).
- TWISSELMANN W., *Die Gotteskindschaft der Christen nach dem Neuen Testament*. — Beitr. Z. Förd chr. Theol. 41-1 (Gütersloh 1939).
- WEISS B., *Lehrbuch des biblischen Theologie des N. T.*, 7 Aufl. (Stuttgart u. Berlin 1903).
- WIKENHAUSER A., *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus* (Münster 1937).

3. — Teologia.

- BONSIRVEN J., *L'évangile de Paul* (Paris 1948).
- CATHERINET F. M., in *Chronique de Théologie Ascétique et Mystique*, Ami du Cl. 49 (1932) 294-300
 — in *Chronique de Théologie Ascétique et Mystique*, Ami du Cl. 56 (1939) 101-104.

- CHAMBAT L., *Présence et Union. Les missions des Personnes de la S. Trinité selon saint Thomas d'Aquin* (Éd. De Fontenelle, Abbaye S. Wandrille 1943).
- CUZIN H., *Du Christ à la Trinité d'après l'expérience mystique de Marie de l'Incarnation* (Lyon 1936).
- DOCX S. I., *Fils de Dieu par grâce* (Paris 1948).
- DE BROGLIE G., *Charité*, in *Dict. de Spiritualité*, fasc. IX (Paris 1940).
- DORSAZ P. A., *Notre Parenté avec les Personnes divines* (Saint-Étienne 1921).
- DE GUIBERT J., *Theologia spiritualis ascetica et mystica* (Romae 1937).
- EFRÉN de la M. de Dios P., *San Juan de la Cruz y el Misterio de la SS. Trinidad* (Zaragoza 1947).
- GABRIELE DI S. M. MADDALENA, *Les sommets de la vie d'amour*, *Angel.* 14 (1937) 264-80.
- GALTIER P., *L'habitation en nous des Trois Personnes* (Paris 1929). Nouv. édit. (Roma 1950).
- *De SS. Trinitate in se et in nobis* (Parisiis 1933).
- *La Religion du Fils*, *Rev. Asc. et Myst.* (1938) 337-75.
- GIOVANNI DELLA CROCE S., *Cantico Spirituale* Introduzione e versione a cura del P. GABRIELE di S. M. Maddalena (Firenze 1948).
- *Obras* ed. 2^a, SILVERIO O. C. D. (Burgos 1940).
- GUGLIELMO DI S. THIERRY, *De Contemplando Deo*, *PL* 184, 365-380.
- LANGE H., *De Gratia* (Friburgi Br. 1929).
- KITTEL G., *ἀββᾶ* in *Th. Wört. z. N. T.*, I Band (Stuttgart 1933) alla voce.
- LEBRETON J., *Les origines de l'Apologétique chrétienne, IV, L'Apologétique de Saint Paul d'après l'épître aux Romains*, *Rev. prat. d'Apol.* 8 (1909) 178-90.
- *Lumen Christi: La doctrine spirituelle du Nouveau Testament* (*Verbum Salutis*, Paris 1947).
- MALEVEZ L., *L'Église, Corps du Christ. Sens et Provenance de l'expression chez Saint Paul*, *Science Rel.* (1944) 27-94.
- *Quelques enseignements de l'Encyclique « Mystici Corporis Christi »*, *Nouv. Rev. Théol.* 67 (1945) 385 (993)-407 (1015).
- *La doctrine de l'Image et de la Connaissance mystique chez Guillaume de Saint Thierry*, *Rech. Sc. Rel.* 22 (1932) 178-205; 257-79.
- MARITAIN J., *Sur l'égalité d'amour entre Dieu et l'âme*, *Ét. Carm.* 17 (1932. 1) 1-18.

- MARTINEZ GOMEZ J. C., *Relación entre la inhabitación del Espíritu Santo y los dones creatos de la justificación*, Est. ecles. 14 (1935) 20-50.
- MENENDEZ REIGADA I., *Inhabitación, dones y experiencia mística*, Rev. Esp. Teol. 6 (1946) 61-101.
- MERSCH É., *Théologie du Corps Mystique*, t. II (Paris 1944). — *Le Corps Mystique du Crist*, t. II, 2ª ed. (Paris 1939).
- *Filii in Filio*, Nouv. R. Theol. (1938) 551-582; 681-702; 809-830.
- MICHEL A., « *Omnes vos unum estis in Christo Iesu* » (Gal III, 28), *Nouvelle contribution à l'étude de la présence du Christ dans l'Église et dans l'âme juste (à propos d'un ouvrage récent)*, Ami du Cl. 60 (1950) 465-75.
- MYSTICI CORPORIS, A A S 35 (1943) 218-220, ed. Seb. TROMP (Romae 1943).
- RABEAU G., Bull. Litt. Éccl. 49 (1948) 58, cita Deutsche Theologie 1938 fasc. 4 april.
- RONDET H., *La divinisation du chrétien*, Nouv. Rev. Théol. 71 (1949) 449-76; 561-88.
- SANJUANISTICA, (studi su S. Giovanni della Croce) (Romae 1943).
- VILNET J., *Bible et Mystique chez Saint Jean de la Croix*, Études Carmélit. (Paris 1939).
- VITTI A., *Le antiche posizioni circa la mistica di S. Paolo*, Civ. Catt. (1931, IV) 119-127.
- WATKIN INGRAM ED., *The Philosophy of Mysticism* (London 1920).
- WINKLHOFER AL., *Die Gnadenlehre in der Mystik des Hl. Johannes von Kreuz* (Freib. i. Br. 1936).
-

INTRODUZIONE

Il testo Gal 4, 6 nella Volgata suona: « Quoniam estis filii, misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra clamantem: Abba, Pater ».

Uno sguardo anche superficiale ai commenti moderni della lettera ai Galati fa subito notare una grande differenza di opinioni riguardo al testo ora citato: c'è chi vede nel testo che lo Spirito Santo ci fa figli di Dio (Steinmann, Zahn), c'è invece chi non lo vede, anzi vi sono di quelli che appunto in forza di questo testo escludono lo Spirito Santo dall'opera della nostra filiazione adottiva (Cornely). La questione ha le sue radici nella filologia: chi vede nel testo un modo di parlare ellittico e brachilogico: « che voi siete figli (è manifesto) dal fatto che Dio ha mandato lo Spirito Santo » oppure: « (prova) che voi siete figli (è che) Dio ha mandato lo Spirito Santo » (Lagrange, Lietzmann); chi invece prende l'ὄτι che corrisponde in greco al latino « quoniam » nel senso che sembra più ovvio: perchè, e questo nesso di causalità tra l'esser figli e la missione dello Spirito Santo chi lo spiega in un modo, chi in un altro (Cornely, Prat, Schlier).

Di più nella discussione si citano gli antichi esegeti e soprattutto i greci, S. Giovanni Crisostomo in prima linea, ora per una sentenza, ora per un'altra: c'è chi attribuisce loro il senso ellittico brachilogico (e per lo più è così), ma c'è anche chi attribuisce loro (al Crisostomo almeno) il senso causale (Schlier) ⁽¹⁾.

Questi fatti come si vede pongono già delle questioni. Anzitutto una questione storica: gli antichi esegeti, specialmente i greci, che senso danno al nostro versetto? E la questione quanto agli antichi non è solo, nè principalmente, che senso grammaticale abbiano

(¹) Saranno citate sotto le opere in cui tali autori sostengono queste sentenze.

dato a Gal 4, 6. Soprattutto bisogna ricercare che nesso e relazione tra lo Spirito Santo e il nostro stato di figli, secondo essi, sia qui espresso e stabilito da S. Paolo.

La questione storica non è, come è chiaro, una semplice questione di erudizione; trattandosi di un testo teologico, la tradizione fa, per così dire, parte necessaria della spiegazione del testo, e gli esegeti e teologi contemporanei non possono in nessun modo trascurarla. Noi vedremo che sotto le differenti spiegazioni grammaticali permane dall'antichità fin quasi ai giorni nostri una fissa tradizione sul senso fondamentale del testo.

Quanto sia importante indagare la voce della tradizione sul senso fondamentale del testo appare di più se si propone la questione nei termini della teologia moderna. La questione rimane anche per noi: secondo le norme di una retta esegesi, che cosa dice S. Paolo delle relazioni tra lo Spirito Santo e noi figli di Dio ?

La questione infatti non rimane solo in esegesi e in storia dell'esegesi. Essa sembra sconfinare nel campo della teologia. E infatti se ὄν è causale, e se bisogna tradurre: « perchè siete figli, Dio ha mandato lo Spirito Santo », pare che si debba dire che la nostra filiazione adottiva precede (logicamente) la missione dello Spirito Santo. E veramente ci sono stati esegeti e teologi che dalla causalità del « quoniam » hanno dedotto che la filiazione è già un fatto prima della venuta dello Spirito Santo (Cornely, Dorsaz).

Se essi hanno ragione, anche i teologi (Mersch) che usano ora per indicare un complesso di dottrina la formula « Filii in Filio » potrebbero giustificare tale formula con questo testo preso in senso causale... Ma tutto ciò non è contrario a cosa ammessa in teologia, per cui è lo Spirito Santo che ci fa figli di Dio con la sua presenza ? La teologia dà piuttosto ragione alla formula: « Filii per Spiritum Sanctum », siamo figli da Lui, non prima di Lui.

Se invece il senso della proposizione è dichiarativo e se insegna che lo Spirito Santo ci fa figli di Dio, allora, è vero, la teologia che ammette questa verità è salva e si trova confermata, ma allora che rimane della formula « Filii in Filio » ? non rimane essa in nessun modo vera ? Come si comprende facilmente non è solo questione di formule, ma è questione delle dottrine che esse vogliono sintetizzare: la dottrina contenuta nella formula « Filii in Filio », cioè che l'adozione consiste nella identificazione col Figlio, è esclusa dalla formula « Filii per Spiritum Sanctum » per cui è lo Spirito Santo che ci fa fi-

gli di Dio ? ed è esclusa come da altri testi di S. Paolo, così dal nostro, supposto che anche esso contenga la verità enunziata dalla seconda di queste formule ? O non potrebbe invece essere che l'una e l'altra di queste formule, nonchè contraddirsi, siano ambedue confermate dal nostro testo ? cioè che anche la « Filii in Filio », la nostra configurazione al Cristo, venga illustrata dall'esegesi del testo ? e che l'azione dello Spirito Santo di renderci figli consista appunto nel configurarci al Cristo, in ciò che vi è di più proprio nel Cristo, la sua vita di Figlio ? Se il nostro testo serve veramente a sciogliere questi problemi e illustrare un punto così centrale della nostra vita soprannaturale, la teologia vi è davvero molto interessata.

E non solo la teologia che possiamo chiamare dogmatica, anche la mistica sembra interessata al vero senso di tutto il nostro versetto. Anche i mistici lo citano, mentre descrivono le esperienze che riguardano l'azione dello Spirito Santo nell'anima. Che relazione ha questa intima azione dello Spirito con la conformazione a Cristo, di cui pure parlano i mistici ? E il loro modo di parlare potrà servire ad avere una intelligenza più profonda di questo testo del mistico Paolo ?

Tutto ciò dà origine a tre questioni:

1. - Che cosa hanno veramente pensato gli antichi del nostro versetto ? Che relazione vi hanno essi visto tra lo Spirito Santo e noi figli di Dio ? E quanto al senso grammaticale, quale hanno tenuto ? Questa questione sarà trattata nella prima parte dedicata alla storia dell'esegesi di Gal 4, 6. Dopo gli antichi, fu necessario esaminare anche i medioevali e i moderni, per vedere le successive evoluzioni della interpretazione del testo, e raccogliere passando gli elementi che man mano sono venuti in discussione.

2. - La discussione stessa del testo sotto l'aspetto filologico, ed esegetico a quali conclusioni porta ? Da che parte sta il maggior peso di ragioni ?

3. - Se l'esegesi inclina alla interpretazione in senso dichiarativo la teologia può trarne delle conclusioni ? Che pensare della sentenza che lo Spirito Santo vien dopo la filiazione adottiva ? Può la teologia alla luce di questo testo, trovare una giustificazione e una spiegazione più profonda delle formule « Filii in Filio » e « Filii per Spiritum Sanctum » ? E la teologia mistica può anch'essa giovare della retta esegesi di Gal 4, 6 e a sua volta illuminarla ?

La seconda e la terza questione saranno trattate nella seconda parte.

P A R T E I

STORIA DELL'ESEGESI DI GAL 4,6

ANALISI DEI SINGOLI ESEGETI

CAPO I.

ESEGESI ORIENTALE

1. — ESEGETI DELLA SCUOLA ANTIOCHENA

Art. I. — I PREDECESSORI DEL CRISOSTOMO

§ 1. — *Eusebio di Emesa* († 359).

I tre esegeti che precedettero il Crisostomo: Eusebio Emiseno, Severiano di Gabala e Diodoro li abbiamo nelle *Catene* ⁽¹⁾.

Eusebio di Emesa in un frammento di Gal 4, 4-11 enuncia l'ufficio dello Spirito di testimoniare:

« se tu chiami “ padre ” è manifesto che sei diventato figlio, e te ne rende testimonianza lo Spirito » ⁽²⁾.

La filiazione, testimoniata dallo Spirito, si ha mediante il Figlio:

« Vive in me Cristo, che non è soggetto alla legge, mentre è sotto la legge come figlio. Io poi, come quelli che ricevono gli splendori del sole sono lucidi e chiari, sono figlio mediante colui che vive in me » ⁽³⁾.

Quasi null'altro possiamo portare dell'autore dei « *Commentarioli* » ai Galati ⁽⁴⁾, che appartenne alla scuola antiochena, e influi su Diodoro e Crisostomo ⁽⁵⁾.

(1) STAAB K., *Pauluskommentäre aus [der] griechischen Kirche, aus Katenhandschriften gesammelt und herausgegeben*, Münster 1933.

(2) STAAB 50, 8-9 (si indicano la pagina e le linee).

(3) Gal 2, 20, STAAB 49, 1-3

(4) “ Praetermitto... Eusebium quoque Emisenum et Theodorum Heracléoten; qui et ipsi nonnullos super hac re Commentariolos reliquerunt ” HIERON., *ep.* 112 (ad Aug.), PL 22, 918.

(5) “ Exstant eius (Diodori) in Apostolum commentarii, et multa alia ad Eusebii magis Emiseni characterem pertinentia ” HIERON., *De vir. ill.*,

E in questi due brevi testi già si possono vedere delle idee che appariranno in Diodoro, S. Giovanni Crisostomo, Teodoro di Mopsuestia: il comportamento degno dei figli è la preghiera al Padre: «Se tu chiami 'padre', è manifesto che sei diventato figlio». Questa frase suppone la preghiera filiale come ciò in cui si svolge e si manifesta l'adozione. È quello che dirà il Crisostomo: «Non avremmo potuto chiamarlo Padre, se prima non fossimo stati fatti figli» (infra p. 18). Diodoro lo suppone nel commento a Rom 8, 15 (infra p. 12).

Tale filiazione che il commento a Gal 4 presenta come l'origine della preghiera al Padre, nel commento a Gal 2, 20 è detta venire dal Figlio. La stessa cosa diranno il Crisostomo parlando, nell'esegesi di Gal 3, 27, del rivestirsi di Cristo e dell'assimilazione a Lui (infra p. 21) e Teodoro di Mopsuestia, parlando della conformità all'immagine del Figlio (infra p. 28).

Infine anche l'idea che la filiazione è manifestata dallo Spirito la troveremo in tutta l'esegesi antiochena e in genere presso tutti; essa è la prima che si affaccia al lettore di Gal 4, 6-7.

Queste sono le linee direttrici dell'esegesi antiochena. Una differenza tra Eusebio e i suoi successori: questi insisteranno molto sull'azione dello Spirito Santo (azione testificatrice, dante la filiazione): e ciò dipenderà dalla necessità di combattere per la divinità dello Spirito Santo. Eusebio invece non rileva l'azione dello Spirito Santo: il suo atteggiamento si spiega con le condizioni diverse in cui egli si trovava. Esse appaiono dal breve esame che aggiungiamo dei suoi discorsi.

Dai due discorsi conservatici tra le opere di Eusebio di Cesarea, ma che sono dell'Emeseno ⁽¹⁾ possiamo ricavare degli elementi piuttosto negativi. Non si parla della nostra adozione, ma sempre solo della nostra salute, presentata come opera del Figlio. Vi sono solo

119, PL 23, 750. La parola "Emiseni" manca nel testo riportato da Facundus Hermianensis nel suo "Pro defensione trium capitulorum" 1. IV c. 2, PL 67, 620 A, ma l'identificazione è sicura anche per il testo seguente, in cui S. Girolamo dice del Crisostomo "Eusebii Emiseni Diodorique sectator" PL 23, 754, *De vir ill.*, 129.

(1) WILMART A., *Le souvenir d'Eusèbe d'Emèse*, An. Boll. 38 (1920) 246-50. I due discorsi sono riprodotti in PG 24, 1047-70.

accenni brevi allo Spirito Santo, quando viene enumerato con le altre Divine Persone. La preoccupazione di salvare la perfetta uguaglianza del Figlio col Padre fa passare in seconda linea lo Spirito Santo. Ecco un testo significativo:

« Adora Patrem et salvabit te Filius, adora Filium et suscipiet te per eum Pater: confitere Spiritum, et impertit tibi Filius Spiritum » (1).

Se si confrontano queste parole e l'indole dei due discorsi, con il discorso teologico (2) « De imagine » si riscontra la stessa mentalità con le idee fortemente subordinaziane riguardo allo Spirito Santo, originate da interpretazione un po' rigida di alcuni testi (3). Nella scala degli esseri che egli descrive, mette lo Spirito Santo dopo gli Angeli e gli Arcangeli, e prima del Figlio (4). Così infatti conclude la descrizione della scala degli esseri, destinata a dar risalto alla dignità del Figlio:

« Haec de Spiritu Sancto sufficienter secundum virtutem nostram sint dicta, non tamen secundum illam Spiritus dignitatem aut naturam. Si autem de Spiritu tanta contententes nihil digni locuti sumus, de Filio a quo et accepit et Spiritus melius est tacere quam aliquid audere loqui » (5).

È l'esegesi di Io 16, 14 « de meo accipiet », che affiora qui e in altri passi di questo discorso (6).

Se, data la scarsità di testi giunti fino a noi, non fosse troppo azzardato, si potrebbe congetturare che appunto queste idee sullo Spirito Santo abbiano impedito a Eusebio di attribuirgli una funzione nell'opera della nostra salute. Più sicuro è dire che la dottrina cattolica sullo Spirito Santo non aveva ancora quei grandi sviluppi che riceverà in seguito nella lotta condotta contro il macedonianismo dai tre Cappadocci, da S. Atanasio, da Didimo e Anfilochio.

Si conoscono poco le idee del pericolo immediatamente post-niceno per l'Asia minore, Siria e Palestina (7); pare tuttavia che

(1) PG 24, 1059.

(2) WILMART A., *Un discours théologique d'Eusèbe d'Emèse, le Fils image du Père*, Rev. d'Or. Chr. 22 (1920) 72-94.

(3) *ib.* 76, n. 2.

(4) *ib.* 84-89 (12-21).

(5) *ib.* 89, 328-32 (22).

(6) *ib.* 93, 462-4: " Sed scio quoniam inenarrabilis est Filius Unigenitus non mihi soli tantum, sed et Angelis: et non angelis solis sed Archangelis. Nam et Spiritus ab ipso accepit. Pater enim novit solus ".

(7) WILMART A., *An. Boll.*, 38 (1920) 246.

Eusebio non si sia messo decisamente sulla scia sel Concilio Niceo (1), e ciò, penso, influi pure sulla sua teologia dello Spirito Santo.

Pure con una teologia poco sviluppata sullo Spirito Santo, Eusebio ha già gli elementi che ritroveremo: la vita di Cristo origine della filiazione; la filiazione, testificata dallo Spirito Santo, che si vive nella preghiera fiduciosa al Padre.

§ 2. — *Diodoro di Tarso* († 392).

Diodoro non ci ha lasciato un commento ai Galati. Di lui, maestro di S. Giovanni Crisostomo (2) ed autore di un'opera sullo Spirito Santo (3) andata perduta, possiamo presentare solo pochi testi del commento ai Romani, raggranellati dalle Catene (4).

Si noti anzitutto come anche Diodoro è colpito dal fatto che S. Paolo parlando dello Spirito Santo lo mette in relazione ora col Padre, ora col Figlio:

« Avendo detto prima " Spirito di Cristo " (Rom 8, 9), ora di nuovo dice " lo spirito di colui che risuscitò Cristo abita in voi " (Rom 8, 11). Facendo tornare lo Spirito dal Cristo al Padre, non (fa) altro, che insegnare sapientemente, che dal Figlio (discendendo) anche lo Spirito non è alieno dalla divinità paterna, e quelli cui è un'operazione (ἐνέργεια), a questi è interamente coeterna col Padre la sostanza » (5).

Qui deduce dal modo di parlare di S. Paolo che lo Spirito è Dio, è dal Figlio (6). Collegando poi coll'inabitazione dello Spirito Santo la nostra risurrezione, come fa S. Paolo, prosegue:

(1) WILMART A., *An. Boll.*, 38 (1920) 250. Oltre le espressioni del discorso: " de imagine " sono a suo disfavore le amicizie con i Vescovi ariani.

(2) cf. BAUR CHRYS., *Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, I Bd. (München 1929) 69-81.

(3) cf. ZNTW 30 (1931) 236 (237, 6-7). È il testo di una notizia su Diodoro, dell'autore siriano BARHADBEŠABBA (sec. 6-7) nella sua Storia dei Santi Padri, cf. *P. Or.*, IX, 493-500.

(4) Qualche testo di minore importanza per la nostra questione nei frammenti di PG 33, 1588-1615, che non sono però di Diodoro cf. MARIÈS L. *Rech. Sc. Rel.* 5 (1914) 73-8: sono di Didimo (la citazione di questo articolo in ZNTW è inesatta).

(5) STAAB 92, 1-6 in Rom 8, 11.

(6) Diodoro si manifesta qui antimacedoniano. È una conferma della notizia di Barhadbešabba: " e un (libro) sullo S. Santo contro i partigiani di Macedonio ". cf. sopra, nota 3. S. CIRILLO AL. dice che un Diodoro fu prima pneumatico, poi, come egli pensò, depose la macchia dell'eresia mace-

« pertanto convenientemente, poichè lo S. Santo inabita, e il peccato è morto, dice che ai lottatori vengono dati premi, dei quali il primo e il massimo era la risurrezione dai morti »⁽¹⁾.

La risurrezione frutto dello Spirito è la filiazione:

« Se alla stessa maniera perseguitati rimaniamo forti, disonorati non sopportiamo a malincuore, saremo conglorificati nel diventare figli di Dio, e coeredi di Cristo »⁽²⁾.

Che si tratti di filiazione perfetta appare dal commento a Rom 8, 23 (*adoptionem filiorum Dei expectantes*), dove si insinua che già in questa vita abbiamo le primizie, i primi doni dello Spirito:

« Non solo, dice, la creazione geme e partorisce aspettando la libertà mediante lo Spirito, ma anche noi, sebbene abbiamo ricevuto le primizie dello Spirito e abbiamo sperimentato la sua beneficenza, sebbene non abbiamo ancora ricevuto la perfezione della promessa, la quale (perfezione) è la filiazione mediante la redenzione del corpo »⁽³⁾.

Tra i doni dello Spirito ha uno speciale rilievo nei commenti di Diodoro il dono dell'orazione, il quale ci rende certi della nostra filiazione. Egli vede questo dono nello « spiritus » che « testimonium reddit spiritui nostro » (*σπυμαστυσει*) di Rom 8, 16:

« Mostrò con questo (luogo) di chiamare l'anima spirito, ogni qualvolta essa sia spirituale, e il dono dello Spirito, spirito. Questo dunque è ciò che dice altrove " non sappiamo quel che dobbiamo domandare, e lo stesso spirito intercede per noi con gemiti inenarrabili " (Rom 8, 26). Ciò però ha bisogno di spiegazione; una tal cosa è un dono di orazione, la quale (fu) sopra gli apostoli. Poichè spesso domandiamo anche cose inutili, perciò levandosi uno sopra gli apostoli, quegli che ha il carisma dell'orazione sopra il popolo domandava a Dio le cose utili, usando gemiti inenarrabili, per eccitare tutti a riverenza e timore. C'era dunque il carisma del salmeggiare, e c'era il carisma dell'orare. Testifica poi insieme col nostro spirito, poichè per tutto il popolo in spirito pregava chi aveva il carisma, pregando poi diceva il " Padre nostro nei cieli ". Perciò, dice, lo spirito di orazione testimonia insieme

doniana, *epist. 45, ad Succensum*, PG 77, 229 A. La notizia è conosciuta anche da Barhadbešabba: testo in ZNTW 30 (1931) 238 (239, 43-8). Cirillo scriverebbe a Rabbula; nell'edizione PG la leggera è diretta a Succenso.

(1) STAAB 92, 6-8.

(2) *ib.*, (in Rom 8, 17-8) 93, 10-13.

(3) *ib.*, 95, 5-10.

col nostro spirito che abbiamo per mezzo del battesimo, che siamo figli di Dio; grida infatti lo spirito, ossia il carisma dell'orazione " Abba, Padre " » (1).

Si noti il senso di Abba Pater: è l'orazione « Padre nostro ». È pure degno di nota che la manifestazione della nostra filiazione è attribuita a un carisma, e a un carisma che c'era e ora non c'è più. Tutto ciò illumina quel che diranno altri antiocheni e alcuni moderni, su Gal 4, 6, di manifestazioni carismatiche. Riteniamo per ora la affermazione principale che la nostra adozione è manifestata dallo Spirito (indirettamente, per mezzo del suo dono). È una delle principali linee in cui ci muove l'esegesi antiochena, come abbiamo notato a proposito di Eusebio di Emesa. Un'altra di tali principali linee è, dicevamo, presentare l'orazione al Padre come ciò in cui si esplica la vita filiale. Diodoro entra in questo ordine di idee dicendo nel commento a Rom 8, 15 che lo Spirito Santo si adatta nella sua opera allo stato dei due popoli, dando ai servi uno spirito di servitù, ai figli uno spirito di filiazione che si esplica nell'invocare Dio come Padre:

« Chiamò la legge spirito di servitù, e servi quelli che (erano) sotto la legge; esser infatti soggetti alla legge, e che quelli che non si curano di sottomettersi, temano la pena minacciata, è segno di servitù. Invece rivolgersi a invocare Dio come Padre a causa dell'innocenza della vita promette speranze di filiazione. Sia stato dato pertanto lo spirito di servitù oppure (quello) della adozione a figliuoli, è lo stesso spirito che sopra ambedue secondo l'utilità e la convenienza nell'uno e nell'altro popolo opera secondo la dignità di ambedue » (2).

Questo « spirito » che « opera » è lo Spirito Santo: esso opera, quindi è una persona, e opera ora lo spirito di servitù, ora lo spirito di adozione, cioè le disposizioni spirituali convenienti alla condizione di servi o figli.

Tale pensiero è passato dal maestro ai discepoli: e lo ritroveremo negli altri della scuola antiochena: esso è fondamentale per la nostra questione. L'opera dello Spirito Santo nella vita di pre-

(1) STAAB 92, 17-93,3. Rimane dubbio a chi si riferiscano le parole " che abbiamo per mezzo del battesimo "; se allo spirito di preghiera, o allo " spirito nostro " cioè all'anima (la quale è spirito, ogni qual volta sia spirituale e diventa spirituale al battesimo).

(2) *ib.*, 92, 9-16.

ghiera filiale include l'opera dello Spirito nella stessa adozione. Il testo Gal 4, 6 ci sarà presentato dagli esegeti antiocheni come contenente questa dottrina.

§ 3. - *Severiano di Gabala* († dopo 409).

Di Severiano, che pare sia stato discepolo di Diodoro ⁽¹⁾, come S. Giovanni Crisostomo e Teodoro di Mopsuestia, e fece una esposizione della lettera ai Galati ⁽²⁾, si sono ritrovate alcune omelie ⁽³⁾ che illuminano la sua dottrina sull'opera dello Spirito Santo, espressa nelle Catene.

Egli aveva da combattere contro gli eretici che negavano la divinità dello Spirito Santo. Si confrontino la omelia 3^a e 5^a ⁽⁴⁾ della collezione armena: in quest'ultima suppone di averli presenti alla predica, ove paragona la parola del predicatore alla rete, e conclude:

« eodem modo etiam quando rete divini sermonis in occultas animas mittatur, qui loquitur, nescit quisnam ceciderit in sagenam: verum qui scrutatur sagenam Deus, scit, qualis piscis capiendus erit; quem ex Pneumatomachis sub rete inducat Spiritus theologia; quem ex Arianis trahet gloria Christi » ⁽⁵⁾.

Queste parole erano dette dopo una lunga predica ⁽⁶⁾, in cui scioglie due difficoltà fatte dagli eretici contro la divinità dello Spirito Santo, che sia « unctio » e « donum ».

Era da notare questa preoccupazione polemica di Severiano ⁽⁷⁾ per comprendere la sua posizione sul nostro soggetto. L'adozione avviene per azione comune della SS. Trinità:

« Poichè però è desiderabile mostrare che l'azione del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo è una, così noi conforme a ciò lo vogliamo dimo-

⁽¹⁾ STAAB XXXI, e ZELLINGER J., *Die Genesis Homilien des B. Severian von Gabala*, Münster 1916 (A. T. Abh. VII, I) 56.

⁽²⁾ GENNADIUS MASSILIENSIS, *De scriptoribus ecclesiasticis liber*, c. 21, PL 58, 1073: "Severianus (...) in divinis Scripturis eruditus (...). Legi eius Expositionem in epistulam ad Galatas" (ed. RICHARDSON, TU 24-1 (1896) 70, 5-11)

⁽³⁾ cf. ZELLINGER J., *Studien zu Severian von Gabala*, Münster 1926.

⁽⁴⁾ Ediz. AUCHER (Venetiis 1827) omelia 5^a, p. 204-7; omelia 3^a, p. 86-7; 120-1.

⁽⁵⁾ *ib.*, 122-4; la versione è dell'Aucher.

⁽⁶⁾ "scio quod prolixam feci orationem" *ib.*, 120.

⁽⁷⁾ "hoc bellum urget me, sicut bellum domesticum" *ib.*, 86-7.

strare (...) Noi vogliamo di qui incominciare a parlare della creazione, della adozione degli uomini per la grazia, della redenzione » (1).

Parla poi della creazione, e non sviluppa il tema annunziato sull'adozione (2). Dal che si potrebbe dedurre che l'omelia è stata accorciata, ma la cosa può essere attribuita al predicatore stesso che saltella e si allontana dal suo tema (3). Tuttavia la sua intenzione era di provare l'unica azione del Padre, del Figlio, e dello Spirito Santo, anche riguardo alla nostra santificazione, per arrivare all'unica sostanza (4). Questa divisione della sostanza e della operazione è il fondamento della « ascrizione »: intanto si possono « ascrivere » allo Spirito Santo alcune azioni, in quanto fa ciò che anche le altre Persone fanno. È la prima volta che incontriamo questo concetto della attribuzione: ci pare che questa dottrina si sia formulata per rafforzare l'idea della consostanzialità appunto in questo periodo di lotta contro i pneumatomachi. Ecco un testo di Severiano. Dopo aver citato Hb 9, 14: « per Spiritum Sanctum (aeternum) semetipsum obtulit immaculatum Deo », continua:

« che significa “ mediante lo Spirito eterno ”?. La carne del Salvatore ha come maestro lo Spirito Santo. Non quasiché il Dio Verbo non abbia vigore per la formazione della carne, ma tutto ciò che faceva il Dio Verbo veniva ascritto (ἐπεργάζετο) allo Spirito Santo. Chi caccia i demoni? Non

(1) Omelia *De fide in trinitatem*, conservata in etiopico. Vedine la versione in ZELLINGER, *Studien*, 102-114. Le parole citate sono a p. 107, 3-5 e 10-12.

(2) Nella 5ª *oratio in Genesim* è svolto questo pensiero: lo Spirito Santo coopera alla nostra rigenerazione (infatti siamo battezzati nel nome di tutta la SS. Trinità), dunque coopera anche alla nostra creazione: « Come può avvenire che lo Spirito Santo sia socio del Padre e del Figlio in una cosa maggiore e nella formazione del corpo sia allontanato dalla comune dignità? (...). E poichè nella prima creazione fu socio del Padre e del Figlio, così nel battesimo è socio e cooperatore ». Dice poi che anche la resurrezione sarà per opera comune delle tre Divine Persone, cita Rom 8, 9-11 e conclude « fuori del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo nè la prima creazione, nè la seconda generazione, nè l'ultima risurrezione » PG 56, 473, cf. ZELLINGER, *Die Genesishomilien* 94. Conforme a questo ultimo testo, crederei che la Redenzione, della *De fide in Trinitatem* (cf supra) sia la *redemptio corporis* di Rom 8, 23 ossia la risurrezione: parallelismo.

(3) Così nota ZELLINGER, *Studien*, 107, n. 3.

(4) *ib.*, 107, 5-9.

è forse il Dio Verbo ? Tuttavia il Dio Verbo dice: “ Se io nello Spirito di Dio caccio i demoni ”. Le proprie opere ascrive (ἐπιγράφει) allo Spirito, perchè una è la natura e indivisa l'operazione » (1).

In questa Omelia (2) Severiano prosegue mostrando come lo Spirito conduceva Gesù e così noi, a imitazione di Gesù, siamo condotti dallo Spirito Santo, e cita Gal 5, 18: « si Spiritu Dei ducimini, non estis sub lege ». Non abbiamo il commento a Rom 8, 14: « qui Spiritu Dei aguntur hi sunt filii Dei », ma non avrebbe Severiano spiegato anche questo nel senso di una « ascrizione », come spiegò la guida dell'umanità di Cristo ?

Però quando spiega Rom 8, 15 e 1 Cor 6, 16-9 e parla della nostra adozione in relazione allo Spirito Santo non fa menzione di « ascrizione ». Il primo di questi passi (3) è similissimo a quello di Diodoro riportato più sopra (4) e vi dice che lo stesso spirito ha operato nell'uno e nell'altro popolo, secondo la dignità di ciascuno (secondo che sono servi o figli), e l'opera sua attuale, cioè rivolgersi a Dio come padre promette speranza di filiazione. Il secondo testo è più chiaro:

« Poichè infatti appartiene (il fornicario) al corpo di Cristo a causa della filiazione dello (dallo) Spirito (διὰ τῆς υἰοθεσίας τοῦ πνεύματος) (5), sarebbe accusato non solo di fornicazione ma anche di empietà, come quegli che fa le membra di Cristo membra di meretrice, e fa ingiuria al proprio corpo come al tempio di Cristo (6). Perciò anche [S. Paolo] aggiunge (7): “ non sapete che il vostro corpo è tempio dello Spirito Santo, che è in voi, che avete da Dio etc. ? “ Fate infatti il peccato della fornicazione riguardo al corpo come riguardo al tempio di Dio, e mette in fuga lo Spirito Santo » (8).

Il pensiero della inabitazione, con allegazione di 1 Cor 3, 16 ritorna anche altrove (9). Nuovo invece (non l'abbiamo riscontrato

(1) PG 55, 607.

(2) Questa Omelia è da attribuirsi a Severiano, dopo ZELLINGER, *Studien*, 57-60.

(3) STAAB 220, 15-22.

(4) sopra p. 12.

(5) si potrebbe rendere forse anche “ mediante lo Spirito di filiazione ”.

(6) cf. 1 Cor 6, 15.

(7) *ib.*, 18-19.

(8) STAAB 249, 18-26: si noti: tempio di Dio, di Cristo, dello Spirito Santo.

(9) PG 63, 550: è di Severiano, cf. ZELLINGER, *Studien*, 37-42.

finora negli altri della scuola Antiochena, nè in altri passi di Severiano) è il pensiero della appartenenza del fedele al corpo di Cristo e l'azione in ciò dello Spirito di filiazione.

A questa filiazione siamo predestinati in Cristo:

« Se dunque in Cristo i santi sono stati predestinati alla filiazione, non è un figlio adottivo, ma figlio per natura » (1).

Ma la conformità al Figlio l'abbiamo dallo Spirito Santo, il quale è il sigillo nostro, e l'immagine del Figlio. Questa è l'interpretazione, nuova, dell'« *imagine filii sui* » di Rom 8, 29 e si trova sia nelle Catene che nell'omelia etiopica. In questa dopo aver citato: « *nolite contristare Spiritum, in quo signati estis* » (Eph 4, 31) continua:

« con questo però che noi, i nostri cuori, sono stati sigillati dallo Spirito Santo, non è che noi siamo simili a due immagini, ma noi siamo simili a una sola, a quella del Figlio, come Paolo dice » e cita Rom 8, 29 (2).

Nel commento a questo passo così si esprime:

« Ossia “ dell'immagine del figlio ” per “ dello Spirito Santo ”; come infatti il Figlio è immagine del Padre in tutto simile, così anche lo spirito (è immagine) del Figlio. Tutti quelli pertanto che, fatti degni dello Spirito Santo, vivono spiritualmente, sono conformi allo Spirito, che è immagine del Figlio » (3).

Purtroppo non abbiamo il commento a Gal 4, 6: pure sono importanti questi rilievi di Severiano, con le sue particolarità, dello Spirito immagine del Figlio, con la sua novità, della « ascrizione », e soprattutto con ciò che ha di comune con gli altri antiocheni: la conformità al Figlio, fondamento della santificazione e filiazione; l'opera dello Spirito Santo che si svolge conforme alla dignità di ciascun popolo; per i figli egli dà lo spirito ai adozione; il loro invocare Dio come padre è segno che si trovano nello stato di figli (promette speranze di filiazione). Se Severiano insiste più di Eusebio e di Diodoro sull'azione dello Spirito Santo, e dice che egli è l'immagine del Figlio, che ci fa conformi al Figlio, e ci rende tempio di Dio, è per inculcare la divinità dello Spirito Santo contro gli Pneumatomachi, e niente è in contraddizione con quello che dice che l'azione dello Spirito è conforme alla dignità dei figli.

(1) STAAB, 305, 20-1 in Eph 1, 5.

(2) *De Fide in Trinitatem*, ZELLINGER, *Studien*, 109, 9-16, n. 37-8.

(3) STAAB 221, 1-5.

Art. II. - S. GIOVANNI CRISOSTOMO (354-407)

Di somma importanza nella nostra questione è esaminare il pensiero del Crisostomo. Egli è il massimo rappresentante della scuola antiochena, e nel nostro caso, trovandoci non di fronte a una omelia ma ad un vero commento, le sue parole sono ancora di maggior peso. Si aggiunga che si discute della interpretazione del Crisostomo: recentemente lo Schlier ha messo il Crisostomo tra i sostenitori del senso causale, mentre ordinariamente è invocato come loro patrono dai difensori del senso dimostrativo. Esaminiamo prima il commento a Gal 4,6 sia sotto l'aspetto filologico, sia sotto l'aspetto teologico, poi esamineremo la spiegazione del passo parallelo Rom 8, 14-16.

Il commento a Gal 4, 6.

Situiamo il pensiero del Crisostomo nel suo immediato contesto. Nello spiegare i vv. 4-5 ci parla con S. Paolo dei due motivi e benefici della Incarnazione, la liberazione dalla legge e il dono dell'adozione, benefici che ci potevano venire solo dal Cristo:

« Qui (l'Apostolo) mette due motivi e benefici dell' Incarnazione, la liberazione dai mali, e la effusione di beni, che a nessuno era possibile di condurre bene a termine se non a lui solo. E quali erano queste cose? Liberare dal danno della legge, e condurre all'adozione. Affinchè infatti, dice, redimesse quelli che erano sotto la legge, e affinchè noi ricuperassimo la adozione a figli. Bene disse "ricuperassimo" (*ἀπολάβωμεν*) mostrandola come dovuta. Già da tempo infatti l'aveva promessa, come anche egli stesso ha dimostrato con molte prove, che sopra queste cose furono fatte delle promesse ad Abramo » (1).

Come ora si conosce che siamo figli? fa domandare a S. Paolo il Crisostomo. E spiega che già (in 3, 27) aveva detto di un modo con cui veniamo a sapere che siamo figli, dell'aver rivestito il Cristo, e ora un secondo modo è l'aver ricevuto lo Spirito di adozione che ci dà di chiamare Dio Padre. Ecco le parole del Crisostomo:

« E donde è manifesto, dice, che siamo figli? disse del primo modo, che abbiamo rivestito il Cristo, che è Figlio; dice anche il secondo, che abbiamo ricevuto lo Spirito di adozione; »

(1) *In Epistolam ad Galatas Commentarius*, PG 61, 657.

cita il v. 6° e il 7°, e continua:

« non avremmo infatti potuto chiamarlo padre, se prima non fossimo stati fatti figli » (1).

Due questioni sul breve commento del Crisostomo: che relazione tra lo Spirito Santo e la adozione a figli di Dio egli vede qui espressa dall'Apostolo? e quale è il senso grammaticale dell'ὄτι? Incominciamo dalla seconda questione, la più breve.

Che senso dia il Crisostomo all'ὄτι è manifesto anzitutto dall'uso che ne fa egli stesso. Come dimostreremo ampiamente nella seconda parte, spesso il Crisostomo usa la costruzione «ὄτι δέ», nel senso di «in prova che», «per farvi sapere che», «per provarvi che». Non sarebbe quindi da stupire se vedesse lo stesso senso nell'ὄτι di S. Paolo. Di fatto egli ve lo ha visto.

Egli introduce la spiegazione di questo versetto con «dov'è manifesto?», e parla di due modi con cui è manifesto che siamo figli di Dio, il primo è l'aver rivestito il Cristo, il secondo aver ricevuto lo Spirito Santo. Evidentemente c'è uno stesso modo di ragionare in S. Paolo sia in Gal 3, 26-27 che qui. Il Crisostomo renderebbe anche il nostro testo in modo parallelo: voi siete figli; infatti avete ricevuto lo Spirito, come nell'altro passo: voi siete figli; infatti avete rivestito il Cristo. L'aver visto nella proposizione con ὄτι un parallelo di quella con «infatti», ci mostra che il Crisostomo ha visto nel nostro testo un appello a una prova, a un testimonio.

Una conferma la troviamo nel commento del Crisostomo a Atti 13, 34. Qui ricorre, e siamo in un discorso di S. Paolo l'ὄτι in principio di frase. Ecco testo e versione: «ὄτι δὲ ἀνεστήσεν αὐτόν [...], οὕτως εἴρηκεν» In prova poi che lo ha risuscitato dai morti [...] così disse...

Il Crisostomo vede nel ragionamento di S. Paolo una manifestazione della risurrezione, e perciò un appellarsi a varii testimonii:

«E perchè nessuno dicesse "e dov'è manifesto che è risorto?" dice "e sono suoi testimoni". Poi di nuovo conferma dalle Scritture» (2),

(1) *In Epist. ad Gal. Comm.*, PG 61, 657, καὶ πόθεν δῆλον, ὅτι γεγόναμεν υἱοὶ, φησὶν; Εἶπε τρόπον ἓνα, ὅτι τὸν Χριστὸν ἐνεδυσάμεθα τὸν ὄντα Υἱόν· λέγει καὶ δεύτερον, ὅτι τὸ πνεῦμα τῆς υἰοθεσίας ἐλάβομεν. Ὅτι δέ ἐστε υἱοὶ [κ. τ. λ.]. Οὐ γὰρ ἠδυνήθημεν καλέσαι Πατέρα, εἰ μὴ πρότερον υἱοὶ κατέστημεν.

(2) *In Acta Apostolorum, homil.* 29, PG 60, 214-215.

e qui cita i versetti degli Atti dal 29 al 41. Riprendendo poi tutte queste prove, le presenta come testimonianze:

« Poi dopo aver addotto Giovanni come testimonio [...] di nuovo lo presenta [...] Poi presenta anche gli apostoli testimoni della risurrezione, con dire " i quali sono suoi testimoni, al popolo ". Poi presenta David come testimone la stessa cosa col dire: non darai al tuo Santo di vedere la corruzione » (1).

In Atti 13, 34 c'è dunque il senso dimostrativo di ὅτι.

Concludendo: che S. Giovanni Crisostomo abbia dato al nostro ὅτι il senso « in prova che, perchè sappiate che... », ci pare indubbio. Non seguiamo quindi lo Schlier, che mette il Crisostomo tra i sostenitori del senso causale.

La questione principale che ci tratterà più a lungo, è che contenuto teologico abbia dato il Crisostomo al nostro versetto. Che cosa pensa egli della relazione dello Spirito Santo alla adozione? Si noti anzitutto che lo invocare Dio come Padre è messo in relazione con lo « πνεῦμα υἰοθεσίας ». Se invochiamo Dio come Padre è perchè c'è in noi, agisce in noi lo Spirito di adozione. Si deve perciò dire che « Spirito di adozione » significa anzitutto: Spirito che conviene a figli di Dio, Spirito che fa avere un comportamento da figli, dando di invocare Dio come Padre.

Questo pensiero l'abbiamo trovato in Eusebio (sopra p. 7-8), in Diodoro (sopra p. 12), in Severiano di Gabala (sopra p. 15) e lo ritroveremo nel commento del Crisostomo ai Rom. Esso fonda la spiegazione dichiarativa di ὅτι: intanto vi è manifestazione dello stato di figli, in quanto lo Spirito Santo opera conforme allo stato di figli.

Ma in secondo luogo ci si può domandare se « Spirito di adozione » significhi anche Spirito che rende figli. Ci pare che qui il Crisostomo voglia dire, e abbia visto nel testo, che Spirito di adozione significa insieme Spirito che fa agire da figli, e Spirito che rende figli, spirito che conviene all'adozione e spirito che opera l'adozione. Infatti con la frase « donde è manifesto..., disse di un primo modo che abbiamo rivestito il Cristo che è Figlio; parla di un secondo, che abbiamo ricevuto lo Spirito di adozione », ci pare che il Crisostomo abbia voluto mettere in rilievo più i due modi con cui noi diven-

(1) *In Acta Apostolorum, hom. 29, PG 60, 216.*

tiamo figli, che non i due modi con cui la conosciamo. Ciò appare dal commento a Gal 3, 26-27, che riferiremo subito, in cui il rivestirsi di Cristo manifesta pure l'adozione, ma soprattutto è il « modo della adozione », ciò che fa diventare figli.

La stessa cosa appare dalla conclusione del ragionamento: « se non fossimo stati fatti figli ». Questa riproduce il periodo precedente « donde è manifesto che siamo diventati figli... », il κατέστημεν richiama il γέγοναμεν. Si tratta di un fatto reale, di cui non si vuol soltanto provare l'esistenza, ma anche spiegare il modo con cui è venuto all'esistenza, Infatti esso a sua volta è la ragione (ontologica) dell'invocazione del Padre. Ora sarebbe incongruo dire che questo dipende dall'essere figli, se di questo non si è data la ragione d'essere. Il Crisostomo non è caduto in questo sbaglio di retorica. Spirito di adozione significa dunque Spirito che opera l'adozione, ed è così la ragione d'essere della preghiera filiale. Ciò sarà manifesto ancora di più se rendiamo il pensiero del Crisostomo in questa maniera: « Disse di un primo modo..., di un secondo, che abbiamo ricevuto lo Spirito di adozione. Dunque siamo stati costituiti figli. Perciò invociamo il Padre ». Nessun dubbio che così avrebbe stabilito un nesso reale tra la preghiera al Padre e lo Spirito di adozione da una parte, e lo Spirito di adozione e l'essere figli dall'altra. Ma anche nessun dubbio che così si sia reso il pensiero, denso nella sua brevità, del commento del Crisostomo. Tutto ciò ci appare conforme alla mentalità del Crisostomo, che abbiamo osservato spesso nei suoi commenti (sarebbe degna di uno studio speciale, che qui ci ritarderebbe troppo). Egli vede le affermazioni dell'autore sacro tutte collegate tra loro, in modo che una è la prova dell'altra: la cosa che segue manifesta la precedente, ma insieme è contenuta in essa o la contiene: è in qualche maniera legata con essa nella realtà ontologica. Conforme a questa mentalità, qui la missione dello Spirito d'adozione gridante Padre manifesta l'adozione ed è la ragione d'essere della stessa adozione. Spirito d'adozione significa dunque insieme « Spirito che fa figli » e « Spirito che conviene a figli, che fa agire da figli ».

Concludendo, la dottrina del Crisostomo nel commento a Gal 4, 6 sulle relazioni tra lo Spirito Santo e la nostra adozione si può ridurre ai seguenti punti:

1° Ci sono due modi con cui è manifestata ed è operata la adozione: uno è il rivestirsi di Cristo, l'altro è il ricevere lo Spirito d'adozione.

2° Lo spirito che grida Padre è chiamato « Spirito d'adozione » che significa Spirito che opera l'adozione e che fa vivere l'adozione.

3° La vita di figli di Dio, lo spirito filiale consiste nell'invo-care Dio come Padre.

Questa dottrina apparirà più chiaramente dall'esame dei com-menti a Rom 8, 14-16, e a Gal 3, 26-27. Incominciamo da quest'ul-timo, che spiega il primo dei due modi di venire all'adozione, di cui nel commento al nostro versetto. Qui parrebbe che siano sullo stes-so piano i due modi: « disse del primo modo, che abbiamo rivestito il Cristo — parla anche del secondo, che abbiamo ricevuto lo Spi-rito di adozione » — ma ci sembra fuor di dubbio che il Crisostomo metta come un ordine tra i due modi e supponga l'assimilazione al Cristo in relazione di dipendenza dall'azione dello Spirito Santo. Infatti a Gal 3, 27 dice che il rivestirsi di Cristo, assimilarsi a Lui fa entrare in parentela con Lui, ed essendo egli Figlio, fa diventare figli, ma ciò non esclude l'azione dello Spirito Santo. Il commento ai Rom ascrivendo tutto a questa azione dello Spirito Santo farà risolvere l'apparente antinomia. In quel commento ai Rom l'azione dello Spirito Santo sarà positivamente ed energicamente affermata. Così non ci sono due modi paralleli con cui viene operata e mani-festata l'adozione, ma uno è in dipendenza dall'altro.

Ecco ora il testo del commento a Gal 3, 27:

« Tutti infatti siete figli di Dio. Quanta è la forza della fede, e come la rivela (l'Apostolo), andando avanti! Prima infatti mostrò che faceva figli del patriarca: sapete infatti, dice, che quelli dalla fede, questi sono figli di Abramo: ora poi manifesta che fa anche (figli) di Dio; tutti infatti, dice, siete figli di Dio per la fede, quella in Gesù Cristo. Per la fede, non per la legge. In seguito, perchè la cosa è grande e meravigliosa, parla anche del modo dell'adozione. Quanti infatti siete stati battezzati in Cristo, avete ri-vestito Cristo. E perchè non disse “ quanti siete stati battezzati in Cristo siete nati da Dio ”? E ciò sarebbe stato adatto a dimostrarli) figli. Perchè presenta questa cosa molto più veneranda. Se infatti il Cristo è figlio di Dio e tu ti rivesti di lui, avendo in te stesso il Figlio e assimilato a lui, sei stato portato a una parentela e a una specie (con lui) » (1).

La filiazione consiste dunque in una assimilazione al Figlio di Dio, in un aver lui in se stessi. Nello stesso senso si esprime nella

(1) *In Epistolam ad Galatas Commentarius*, PG 61, 656.

spiegazione del v. 28 « unus in Christo ». Vi parla di una « più intima unione con il Cristo », vi dice: « voi tutti avete una forma, un tipo, quello di Cristo » e che ora il greco, il giudeo, il servo cammina avendo la forma di Cristo, e in sè mostrando il Cristo (1).

Che ora la forma di Cristo, l'assimilazione a lui siano, secondo il Crisostomo, opera dello Spirito Santo, si deduce dagli ampi sviluppi delle omelie sulla lettera ai Romani in cui dà tanta importanza all'azione dello Spirito Santo. Riassumiamo.

Il Crisostomo, riferendosi ai versetti precedenti il 12, così incomincia l'omelia 14^a:

« Dopo aver mostrato quanto sia il premio della vita spirituale, e che fa Cristo inabitante, e che vivifica i corpi mortali, e dà le ali verso il cielo, e rende più facile la via della virtù, necessariamente nel seguito fa l'esortazione dicendo " dunque non dobbiamo vivere secondo la carne ". Ma non disse propriamente così, ma con un tono molto più veemente di rimprovero e più energicamente dicendo: " Siamo debitori allo Spirito "; dire infatti " non siamo debitori alla carne " significò questo » (2).

E in seguito S. Paolo, secondo il Crisostomo, non fa altro che mostrarci di quali beni siamo debitori allo Spirito; non richiama però i benefici già ottenuti, ma i benefici futuri:

« Dopo aver dunque stabilito e dimostrato che noi siamo debitori verso lo Spirito, poi mostrando di quali benefici siamo debitori, non parla di quei passati, ma dei futuri, e in ciò c'è da ammirarlo sommamente per la sua prudenza » (3).

E il primo di questi beni futuri è il « vivetis » del v. 13, bene che sarà dato dallo Spirito presente, ma alla condizione che con Lui e mediante Lui siano mortificate le opere della carne. Vi sono delle opere (quelle cattive che conducono al male),

« che non si possono mortificare in altra maniera che per mezzo dello Spirito » (4).

Solo la Sua presenza ci dà questi beni:

« Se questo infatti è presente, tutti i flutti sono sedati, e le passioni represse, e niente insorge contro di noi. Vedi come ci esorta dai (beni) futuri

(1) *In Epistolam ad Galatas Commentarius*, PG 61, 656.

(2) *In Epistolam ad Romanos, homil. 14*, PG 60, 523.

(3) *ib.*, 524.

(4) *ib.*, 525.

come dissi prima, e mostra che siamo debitori non solamente dai (beni) già avvenuti? Non è infatti solamente questo il beneficio dello Spirito che ci ha perdonato i peccati passati, ma anche che ci rende insuperabili dai (peccati) futuri, e ci rende degni della vita immortale » (1).

Quale è l'altro futuro beneficio dello Spirito? Ecco come prosegue, immediatamente dopo le parole citate:

« Proponendo poi anche un'altra mercede, aggiunge “ quanti infatti sono condotti dallo Spirito di Dio, questi sono figli di Dio ”. Questa corona infatti di nuovo è molto maggiore della prima » (2).

Spiega poi il Crisostomo cosa vuol dire lasciarsi condurre dallo Spirito, il quale vuol essere come il pilota nella nave, e il cocchiere nella biga; enunzia la stretta connessione tra questo e la dignità di figli, osservando che la filiazione si conserva solo in dipendenza dello Spirito:

« anche se hai ricevuto il battesimo, se poi non vuoi essere condotto dallo Spirito, hai perduto la dignità, e la prerogativa dell'adozione, perciò non disse “ tutti quelli che ricevettero lo Spirito ”, ma “ tutti quelli che sono condotti dallo Spirito ”, ossia tutti quelli che per tutta la vita così agiscono, questi sono figli di Dio » (3).

Ecco dunque i due benefici dallo Spirito Santo: la vita (v. 13), e la filiazione divina (v. 14). Spiega poi il Crisostomo nel v. 15 tutta l'eccellenza della nostra adozione in confronto con quella dei giudei:

« Pertanto quelli, benchè venissero chiamati figli, ma come servi; noi invece come diventati liberi, abbiamo ricevuto l'adozione. E presso i giudei l'adozione era solo un onore di una parola; qui invece è seguita anche la cosa, la purificazione per il battesimo, il dono dello Spirito, l'effusione degli altri beni » (4).

Continuando a mostrare l'eccellenza del nostro stato di figli, il Crisostomo dice che un'altra prova è il chiamare Dio Padre: ora questo prova insieme che c'è in noi lo Spirito Santo: tanta è la intima connessione tra l'essere figli e avere lo Spirito Santo:

« Molte altre cose si potrebbero dire che mostrino la nostra nobiltà e la loro vile condizione. E dopo aver alluso a tutte queste cose per mezzo dello Spirito, del timore, e dell'adozione, porta un'altra prova che noi abbiamo lo spirito di adozione. E quale è questa? “ in cui gridiamo: Abba, Padre ” » (5).

(1) *In Epistolam ad Romanos, homil. 14, PG 60, 525.*

(2) *ib.*

(3) *ib.*

(4) *ib.* 526.

(5) *ib.*

Le spiegazioni aggiunte (osserviamo di passaggio) ci dicono che i Giudei non usavano questa preghiera (quindi c'è qui anche una prova della eccellenza della nostra condizione), che queste sono le prime parole che οἱ μύσται, gli iniziati, tutti i cristiani dicono e che a tutti è stato comandato di dire, al principio della mistica preghiera: si tratta dunque del Pater noster; che Paolo ha aggiunto « Abba » in ebraico, perchè soprattutto questa è la parola che i figli genuini rivolgono al padre; che finalmente questo, della adozione, si chiama spirito, come si chiama spirito di profezia, di lingue, in quanto è un effetto della grazia, dello Spirito, e poco dopo:

« così finalmente (c'è, o conosciamo) lo spirito di filiazione, dal quale chi riceve chiama Dio Padre, mosso dallo Spirito » (1).

Lo Spirito Santo dunque che ci ha dato già la vita e l'essere figli (13-14) ci dà anche lo spirito di figli nel gridare Padre (v. 15): lo riafferma nella spiegazione del v. 16:

« Dopo aver detto dunque della differenza che c'è dal modo di vita, dalla grazia data, dalla libertà, apporta un'altra prova della superiorità che è secondo questa adozione. Quale è questa ? Lo Spirito stesso (lo Spirito in persona) rende questa testimonianza insieme col nostro spirito, dice, che siamo figli di Dio. Infatti non vengo confermato solo dalla voce, ma anche dalla causa, da cui la voce è prodotta. Infatti noi diciamo queste cose, perchè lo Spirito (ce le) detta. Il che altrove più chiaramente mostrando, diceva che " Dio ha mandato lo Spirito del suo Figliolo nei nostri cuori gridante Abba Padre " » (2).

Ecco dunque l'altra prova dell'eccellenza della nostra filiazione adottiva: la voce stessa dello Spirito. Prova della sua eccellenza, ma prova insieme della sua esistenza, prova che siamo figli: anzi il Crisostomo nella spiegazione presenta piuttosto questo secondo

(1) *In Epistolam ad Romanos, homil. 14*, PG 60, 527. οὗτο δὴ καὶ πνεῦμα νοιοθεσίας, ἀφ' οὗ ὁ λαβὼν πατέρα καλεῖ τὸν Θεόν, ὑπὸ τοῦ Πνεύματος κινούμενος. Si direbbe che qui il Crisostomo mette il dono della adozione alla pari degli altri carismi. Una somiglianza qui è fatta risultare: sono effetto dello Spirito. Estenderebbe egli la somiglianza anche ad altri aspetti? Forse la estende anche alla durata dei carismi. Secondo il Crisostomo i carismi rimangono nella Chiesa e la loro durata prova l'esistenza dello Spirito Santo. Sembra solo escludere la glossolalia, intesa nel senso di parlare in lingue straniere. cf. ST. LYONNET, *Deux nouvelles biographies de S. Paul*, Biblica 29 (1948) 133 nota.

(2) PG 60, 527.

aspetto, benchè l'abbia enunciata come prova della eccellenza. Ecco l'esegesi del v. 16:

« Che significa “ Lo Spirito testimonia insieme collo spirito ” ? Il Paraclito, dice, insieme col dono a noi dato. La voce infatti non è solo del dono, ma anche del Paraclito, che diede il dono: questi stesso infatti così ci insegnò a pregare, per mezzo del carisma » (1).

Qui appare chiaro cosa intende il Crisostomo per lo spiritum del v. 15 (spiritum adoptionis filiorum) e del v. 16 (testimonium reddit spiritui nostro): essi sono la stessa cosa, e cioè il dono dato dallo Spirito Santo, cioè lo spirito di adozione, lo spirito di pietà filiale verso Dio.

Prosegue il Santo spiegando l'efficacia del testimonio reso dallo Spirito alla nostra filiazione: è Lui che la dà, quindi non possiamo dubitarne:

« essendo la suprema sostanza, che ci diede questo, quella che ci rende testimonianza con ciò con cui ci comanda di pregare, chi potrebbe ancora dubitare della dignità ? Se un re crea uno, e poi proclama davanti a tutti l'onore (concesso), nessuno dei sudditi oserebbe contraddire » (2).

Con questo paragone, che dice lo stesso che la frase « ci diede », cioè che la nostra filiazione dipende dallo Spirito Santo, il Crisostomo finisce la spiegazione del v. 16.

Quali dunque secondo il Crisostomo le relazioni tra l'adozione nostra e lo Spirito Santo ? Le espressioni trovate nel lungo commento ai Rom confrontate col commento a Gal 4, 6 e 3, 26-27 si possono riassumere: lo Spirito Santo ci dà l'adozione e il suo spirito. Se l'adozione è detta (Gal 3, 26-7) venire dalla assimilazione al Cristo, ciò deve intendersi in dipendenza dall'azione dello Spirito Santo. Sia la conformità al Cristo che l'adozione manifestano il nostro stato di figli. In Gal 4, 6 non c'è solo l'aspetto « manifestazione » c'è anche l'aspetto « azione dello Spirito ».

Questa profonda teologia sull'opera dello Spirito Santo, il Crisostomo ha unito nel commento al nostro versetto con il senso dichiarativo di ὄτι. Dopo il Crisostomo, questa teologia diverrà tradizionale: gli esegeti si manterranno fedeli all'interpretazione del Criso-

(1) PG 60, 527.

(2) *ib.*

stomo, anche quando daranno all'ort un senso causale. Solo recentemente per salvare la spiegazione causale, ritenuta filologicamente esatta e necessaria, ci si allontanerà dai pensieri fondamentali del Crisostomo, e di tutta la tradizione, ma si cadrà così in difficoltà teologiche insormontabili.

Art. III. — GLI ALTRI ANTIOCHENI

§ 1. — *Teodoro di Mopsuestia* († 428)

Il commento ai Galati ci è per lo più rimasto solo in latino, il che rende più difficile l'interpretazione del pensiero di Teodoro. Ricorre spesso in questo commento l'idea che la filiazione consiste nell'immortalità e nella risurrezione: si veda il commento a Gal 3, 26:

« “ tutti infatti siete figli di Dio per la fede, che è in Cristo Gesù ”. Invece di dire “ perfetti ” il che avrebbe dovuto seguire a “ sotto il pedagogo ” dice “ figli di Dio ”. Infatti al figlio di Dio niente manca per la perfezione. Ma la divina scrittura sa che l'immortalità è la prova dell'adozione a figlioli. David infatti dice nei Salmi, “ io ho detto, siete dei, e tutti figli dell'Altissimo; voi poi come uomini morrete ”, per il motivo, si direbbe, che non venga morire a quelli che sono chiamati figli di Dio. Veramente ciò non sarebbe loro mai capitato se avessero voluto custodire con le virtù l'adozione a figlioli che era stata loro donata. Perciò l'apostolo dice che l'adozione a figlioli è la risurrezione, perchè saremo allora immortali. Infatti si dice di noi che riceviamo nel battesimo l'adozione a figlioli, secondo che nel battesimo abbiamo ricevuto le primizie, realizzando nello stesso battesimo la forma (il tipo) e della morte e della resurrezione. Così infatti dice anche scrivendo ai Romani (8, 23): “ non solo, ma anche noi stessi avendo le primizie dello Spirito in noi stessi gemiamo, aspettando l'adozione dei figli, la redenzione del nostro corpo ”. E la chiama adozione a figli, perchè allora dopo la risurrezione saremo fatti immortali. Così anche in questo luogo dice « credendo in Cristo siete stati fatti figli di Dio ” cioè “ foste sicuri dalla morte, e liberi da ogni passione ” » (1).

Figli immortali, nell'altra vita; figli destinati alla immortalità in questa.

L'adozione in questo mondo da custodire con le virtù è la causa della immortalità nell'altro, della adozione per eccellenza...

(1) THEODORI, Episcopi Mopsuesteni, in *Epistolas B. Pauli Commentarii*, by SWETE H. B. (Cambridge 1880) I 55, 15-56, 14.

Con l'adozione in questo mondo sono forse connessi anche altri beni? Certo è connessa la effusione dello Spirito, come si rileva dal testo citato: «riceviamo nel battesimo l'adozione a figlioli, secondo che nel battesimo abbiamo ricevute le primizie».

Ma di che genere è tale connessione? Ci aiuterà leggere il commento a Gal 4, 6 che dà luce al testo citato e a sua volta ne è illuminato:

«E perchè disse che noi riceviamo l'adozione a figlioli cioè a quella immortalità che viene dalla risurrezione, conferma ciò dalle cose stesse»: cita il v. 6 e poi continua: «seguivano allora il dono dello Spirito le meraviglie che avvenivano, ciò che rendeva indubbia ad essi (ai cristiani), come era naturale, la donazione dello Spirito. Di qui poi venivano a credere anche di aver partecipato all'adozione. Ed è ciò che egli aggiunge confidando nella forza della dimostrazione, forza presa dalle cose che presso di loro erano indubbie: "cosicchè non sei servo, ma figlio; se poi sei figlio, anche erede di Dio per Cristo". Così tu in seguito, dice, non devi avere nessuna comunione con quelli che vivono sotto la legge. Che poi abbiate ricevuto lo Spirito è evidente. E partecipando di questo, neppure potrete negare che siete figli» (1).

S. Paolo dunque, secondo Teodoro, vuol provare che sono figli e procede anzitutto ricordando loro che hanno ricevuto lo Spirito: e non avevano bisogno perciò di una dimostrazione: perchè i miracoli, le cose straordinarie che allora capitavano ne davano la certezza. Certi del dono dello Spirito, erano certi anche di aver l'adozione.

Come è chiaro, il Mopsuesteno vede nel testo una dimostrazione «partecipando dello Spirito non possono negare che sono figli». Paolo sicuro del valore della dimostrazione del verso 6, aggiunge nel 7º, concludendo, «sei figlio». Se c'è nel verso 6º una dimostrazione, il senso dichiarativo di ὄντα resta fuori dubbio.

Ma, ciò che più ci importa, quale è la dottrina di Teodoro sulle relazioni tra lo Spirito Santo e la filiazione?

Ci pare che possa ridursi a quello: «partecipando dello Spirito neppure potrete negare che siete figli»; dunque la filiazione viene da una partecipazione dello Spirito; col dono dello Spirito viene a noi l'adozione. Lo Spirito Santo è quello che opera l'adozione.

(1) THEODORI, in *Epistolae B. Pauli Commentarii*, 63, 3-64, 1.

Questa affermazione sarà arricchita e detta più esplicitamente nel commento ai Rom. Il primo testo ci dirà in che consiste la filiazione, il secondo quale sarà la sua causa e che cosa opera in noi.

A Rom 8, 29-30 egli dice:

« diventiamo poi conformi all'immagine del Figlio in ciò che anche noi abbiamo nome di figli, come fratelli del Figlio per natura e primogenito Gesù Cristo, secondo un modo spirituale. Essendo infatti Dio Spirito (Io 4, 24) spirituali (sono) anche quelli che sono nati dallo spirito (Io 3, 25). Dunque secondo questo modo siamo conformi al Cristo, o così siamo conformi all'immagine di Dio e Padre, cioè del suo Figliolo: infatti l'immagine del Padre è il Figlio » (1).

Questa dottrina si trova già accennata nel commento a Gal 3, 26:

« nel battesimo riceviamo l'adozione a figlioli (...) realizzando nello stesso battesimo la forma e della morte e della risurrezione » (2).

Quale sia poi la causa che opera in noi l'adozione, e che cosa questa a sua volta opera nel cuore dell'uomo lo abbiamo nel commento a Rom 8, 15:

« avete ricevuto lo spirito che vi fa figli di Dio (πνεῦμα υἱοῦς ἐργαζόμενον θεοῦ), dal che siamo indotti a chiamare Dio Padre. È manifesto infatti che, anche secondo il precetto del Signore, col "Padre nostro che sei nei cieli", chiamavano Dio padre quelli che sono stati fatti degni del Battesimo. Bello è poi quel "abba, padre", perchè è proprio dei bambini chiamare il padre "abba"; ed erano ancora bambini secondo la presente vita quelli che sono stati fatti degni della filiazione mediante il battesimo, aspettando la vera e perfetta filiazione nel secolo futuro. Pose dunque le parole "abba, padre" come indicazione della perfezione aspettata, e come simbolo della condizione presente, nella quale a modo dei bambini non avendo ricevuto il pieno uso della partecipazione dei beni, aspettavano che finalmente sarebbero stati loro dati anche quelli, conseguentemente alle promesse presenti » (3).

Riassumendo la dottrina di questi testi, possiamo dire che l'adozione è data dallo Spirito Santo quando viene a noi donato o partecipato, quando ne riceviamo le primizie: è lo Spirito che ci fa figli. La filiazione consiste nella conformità al Cristo: diventiamo

(1) STAAB 95 nota. Il testo si trova solo nel cod. Monac. 412, manca nel Vatic. 762. Cf. STAAB, *Die Pauluskatenen* (Rom 1926) 41 (n. 13).

(2) sopra p. 26.

(3) STAAB 136, 18-20; PG 66, 821-4.

suoi fratelli, e ne portiamo l'immagine della morte e della risurrezione. Il battesimo ci mette a parte di questi doni, in forza di essi siamo come bambini rispetto a Dio e usiamo con Lui la voce della tenerezza filiale: abba. Ma tutto ciò non è ancora la filiazione perfetta: è solo una promessa di ciò che verrà, quando avremo il pieno uso dei beni aspettati; la risurrezione è la adozione perfetta.

Sono le linee della esegesi antiochena: questi pensieri abbiamo già trovato in Diodoro e nel Crisostomo. Li ritroveremo negli altri Antiocheni, che ora esaminiamo brevemente.

§ 2. - *I rappresentanti minori della scuola Antiochena* (Teodoreto - Eutimio - Ps. Ecumenio - Teofilatto)

TEODORETO († c. 460)

Nel suo breve commento Teodoreto suppone il senso dichiarativo di ὅτι:

« Infatti non avremmo osato pregando chiamare Dio Padre, se non fossimo stati degni del dono della filiazione. La dimostrazione poi è inoppugnabile. Vedeivano infatti le meraviglie operate dal divino Spirito » (1).

Qui è messa in rilievo l'audacia nel chiamare Dio Padre, come effetto della filiazione, di cui ci rende certi l'azione meravigliosa dello Spirito (senso dichiarativo di ὅτι). Nulla dell'azione dello Spirito Santo sulla stessa adozione. Non mancano però in Teodoreto espressioni sull'azione santificatrice dello Spirito Santo (2) e in particolare sulla dipendenza della adozione dalla sua azione, nel commento a Rom 8, 14-16 (3). Nel commento a Gal 3, 26-27 (4) dirà con S. Paolo che la filiazione viene dal rivestirsi di Cristo: altra delle linee della esegesi antiochena.

Ps. ECUMENIO

Ps. Ecumenio è piuttosto una collezione di vari autori (5). L'edizione principale di Donato Veronese, fu ripresa parecchie volte e

(1) PG 82, 485 D-488 A.

(2) cf. SWETE H. B., *The Holy Spirit in the Ancient Church* (London 1912) 272.

(3) PG 82, 133 A-136 A.

(4) *ib.*, 483-4.

(5) cf. STAAB XXXVII, e BARDENHEWER O., *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, V Bd. (Freiburgi. Br. 1932) 99-101. ALTANER-FERRUA, *Patro-*

l'abbiamo nella PG 118-119. I vari frammenti, originali di Ecumenio di Tricca (sec. X) dedotti dalle Catene, sono in Staab. Tra questi non appare un commento a Gal 4, 6. Quello che abbiamo in PG 118 è dunque di altri, che rimane ignoto. Suppone anche egli il senso dichiarativo di $\delta\tau\iota$ e in più accenna all'azione dello Spirito Santo. Cita le prime parole del nostro verso e poi:

« E donde, dice, è manifesto che siamo stati fatti degni della adozione ? donde ? dallo Spirito di adozione, il quale è disceso, per prepararci e per insegnarci (questo vuol dire " che grida ") a chiamare Dio Padre, il che non sarebbe se non avessimo ricevuto l'adozione. E del resto coraggio, o uomo, che non sei più servo, ma figlio di Dio e suo erede » (1).

La dottrina di questo breve commento si può così riassumere: siamo figli per azione dello Spirito Santo, che è Spirito d'adozione; e per la sua azione viviamo anche la nostra figliuolanza divina: Egli grida, ossia ci insegna a chiamare Dio Padre e così questa sua azione manifesta che siamo figli (senso dichiarativo di $\delta\tau\iota$).

TEOFILATTO († c. 1118)

Anche Teofilatto parla in maniera che suppone il senso dimostrativo di $\delta\tau\iota$ e ascrive semplicemente la filiazione all'azione dello Spirito Santo. Ecco il testo:

« Donde, dice, è manifesto che siamo stati fatti degni dell'adozione ? Dimostrò ciò anche prima, quando mostrò noi rivestiti di Cristo, che è Figlio; lo mostra anche adesso, dal fatto che noi ricevemmo lo Spirito, il quale ci istruisce a chiamare Dio Padre, toccando i nostri cuori in maniera divina e nuova. Ciò infatti non avverrebbe, se non fossimo stati fatti degni dell'adozione. Cosicché essendo figli ed eredi non di cose qualsiasi, ma delle cose di Dio e compartecipi dell'Unigenito, perchè di nuovo diventiamo servi e ripudiamo la fede che ci ha reso figli, aderendo alla legge ? » (2).

Il testo, come si vede, è molto simile a quello del Crisostomo, e ne ripete la dottrina: due modi con cui viene manifestata e rea-

Iologia, 3ª ed. (Torino 1944) 362-3 dice che l'Ecumenio di Tricca del sec. X non ha nulla a che fare col (vero o presunto) autore dei nostri commenti, certamente vero autore di un commento dell'Apocalisse, col retore cioè Ecumenio, del secolo VI. A ogni modo, i nostri commenti non sono nè dell'uno nè dell'altro, appartengono ai sec. VIII, IX, X. cf. BARDENHEWER, *ib.*, 100 (sul lavoro di Staab).

(1) PG 118, 1137 A-B.

(2) *Epistolae Divi Pauli ad Galatas Expositio*, PG 124, 997 C-D.

lizzata l'adozione, rivestirsi di Cristo (essere « compartecipi dell'Unigenito ») e ricevere lo Spirito; l'azione dello Spirito, che tocca divinamente i nostri cuori, e li istruisce a chiamare Dio Padre. Pensiero nuovo (non trovato negli altri antiocheni) è che la fede ci fa figli (troveremo questo in S. Agostino). Una grande idea della filiazione ci dà la frase, anche essa fuori del comune: « siamo eredi non di cose qualsiasi, ma delle cose di Dio ». La dipendenza dal Crisostomo e dagli altri antiocheni, di cui è tra gli ultimi rappresentanti, non ha impedito qualche espressione nuova e felice. I pensieri più fondamentali per la spiegazione del versetto sono però quelli degli antiocheni, dei quali dopo una parola su Eutimio Zigabeno, ritratteremo in grandi linee il pensiero.

EUTIMIO ZIGABENO (sec. XII)

Tra i greci è quello che in maniera più esplicita esprime il senso dichiarativo di $\delta\tau\iota$. Cita il verso 6 e poi lo riprende così:

« $\delta\tau\iota$ δέ ἐστε υἱοὶ δῆλον ἐντεῦθεν· ἐξαπέστειλεν γὰρ κ. τ. λ. “ Che voi siete figli ” è manifesto da ciò “ mandò infatti Dio lo Spirito del Figliolo suo nei cuori nostri ”. “ Spirito ” dice il dono spirituale della preghiera, che per mezzo del Figlio fu dato ai nostri cuori, quando ci tramandò la preghiera che incomincia “ Padre nostro che sei nei cieli ”, il quale grida mediante la nostra lingua “ abba ” ossia “ padre ”. Infatti è proprio da quello Spirito che veniamo mossi a salutare “ Padre ” Dio, e questo è segno certo che i fedeli sono adottati a figli di Dio. Si parla poi di ciò più in largo nella lettera ai Romani » ⁽¹⁾.

Quanto alla dottrina, si noti il senso dato a « Spirito del Figlio »: il dono spirituale della preghiera, che muove a chiamare Dio Padre nella preghiera insegnata da Gesù. La allusione al Padre nostro è comune anche ad altri (Teodoro Mopsuesteno in Rom 8, 15 p. 28; Crisostomo p. 24), ma non altrettanto il rendere Spirito del Figlio per « donò spirituale »: gli altri ci vedono menzione esplicita dello Spirito Santo, non solo di un suo dono.

CONCLUSIONI RIGUARDO AGLI ESEGETI DELLA SCUOLA ANTIOCHENA

1. - Conforme all'insegnamento dei grandi padri greci, gli esegeti antiocheni collocano la essenza della filiazione, nella assimilazione al Cristo.

⁽¹⁾ *Commentarius in XIV epistolas S. Pauli et VII catholicas*, ed. NICEPHORUS CALOGERAS, tomo I (Athenis 1887) 535.

2. — Essi considerano come due stati o condizioni nei due diversi popoli dei giudei e dei cristiani: in questi c'è la dignità di figli di Dio: la fede li ha messi in possesso di tale dignità, assimilandoli al Cristo, facendoli rivestire di Cristo.

3. — È lo Spirito Santo che dà, opera la filiazione, e poi dà uno spirito conveniente, uno spirito di figlioli.

4. — Esso consiste nell'invocare Dio « Padre ».

5. — La invocazione di Dio Padre, l'azione dello Spirito Santo, è testimonianza, è manifestazione della condizione di figli.

6. — L'idea « manifesto che, è prova che » si trova in tutti, e con ciò essi intendono rendere la frase ellittica di S. Paolo: « ὄτι δέ ». Questo ha dunque il senso dichiarativo.

2. — ESEGESI SIRIACA E ALESSANDRINA

N.B. — Non è nostra intenzione esaminare l'uso del testo presso tutti i Padri greci. Certo c'è una larga messe di testi nei Cappadoci, negli Alessandrini, che illuminano molto il testo nostro. Noi qui ci limitiamo a due esempi: S. Efrem, che ha lasciato un vero, per quanto breve, commento al ns. testo, e S. Cirillo Alessandrino, per la sua importanza teologica. Anche di Origene ci limitiamo a dare pochissimi testi, e lo faremo più sotto, dove segnaleremo il suo influsso sugli esegeti latini.

Noi ci proponiamo di far oggetto di uno studio speciale l'uso di questo e degli altri testi paolini sulla adozione presso i Padri greci: noi speriamo che sarà molto utile sia per l'esegesi che per la storia della teologia della grazia.

S. EFREM (dopo 306-373)

Ecco il breve commento al nostro versetto:

« Ut autem manifestum fieret ⁽¹⁾ quoniam estis filii, misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra, clamantem per vos sicut per Filios quotidie: Pater noster, qui es in coelis; sanctificetur nomen tuum » ⁽²⁾.

(1) Però il testo armeno (notizia favoritaci dal P. Stanislaso Lyonnet, professore di lingua armena nel Pontificio Istituto Biblico) dice più esattamente « sed vobis manifestum sit ».

(2) S. EFREM Syri, *Commentarii in Epistolas D. Pauli*, nunc primum ex armenio in latinum sermonem a Patribus Mekitharistis translatis (Venetiis 1893) 133.

Si noti come negli antiocheni, la menzione del Pater noster; la manifestazione della filiazione (senso dichiarativo di ὄτι); lo Spirito Santo che suggerisce ai figli la preghiera quotidiana al Padre, con che dà di vivere e attuare la filiazione (clamantem sicut per filios).

S. CIRILLO ALESSANDRINO († 444).

Non ha un commento ai Galati, ma troviamo nel commento a S. Giovanni un uso di Gal 4, 6 che dimostra come fossero comuni le idee già trovate negli esegeti antiocheni sull'azione dello Spirito Santo nella nostra adozione.

Nel commento a Io 14, 16-17 cita Gal 4, 6 per provare che lo Spirito Santo ci rende figli di Dio:

« santificherà infatti essi (quelli che ricevono in sé lo Spirito Santo, e puri di cuore lo contemplano) e li rende insieme partecipi di tutti i beni e allontana la vergogna della servitù conveniente a uomini e li circonda della dignità della adozione. E ne è testimonio Paolo dicendo: « che voi siate figli (ὄτι δέ κ. τ. λ.) Dio ha mandato lo Spirito del suo Figlio nei vostri cuori che grida " Abba, Padre " » (1).

Più ricco in questo senso è il commento al verso 20 « in quel giorno conoscerete che io sono nel Padre mio e voi in me e io in voi ». Cita di nuovo il nostro testo e vi vede espressa tutta la realtà soprannaturale, che siamo partecipi della grazia, e così abbiamo in noi il Verbo, che lo abbiamo per mezzo dello Spirito, e che per mezzo del Figlio abbiamo anche il Padre:

« Il Verbo infatti si fece carne, secondo la parola di Giovanni. Ha portato la nostra natura, riformandola secondo la sua propria vita. Egli stesso poi è in noi: infatti siamo stati fatti partecipi di lui tutti, e lo abbiamo in noi stessi per mezzo dello Spirito: mediante questo infatti comunichiamo alla natura divina e siamo costituiti figli, e similmente abbiamo in noi stessi lo stesso Padre mediante il Figlio. E lo testimonia Paolo dicendo " che siate figli, Dio... " (e cita il nostro testo). Infatti non è qualcosa di diverso dal Figlio lo Spirito di lui, per la ragione della identità, dico della identità di natura » (2).

(1) *Sancti Patris Cyrilli in D. Joannis Evangelium*, ed. PH. E. PUSEY, t. II (Oxonii 1872) 470, 1-7 (PG 74, 260).

(2) *ib.*, 486, 21-487, 2 (PG 74, 280 B-C).

Nel commento medesimo (in Io 14, 23) ⁽¹⁾ cita ancora Gal 4, 6, quando vuol provare che è il medesimo lo Spirito del Padre e del Figlio e raffronta perciò il nostro testo, in cui è detto Spirito del Figlio, con Rom 8, 11 in cui è detto Spirito di lui, cioè del Padre. Fin qui non è interessata la nostra questione. Di più lo è in ciò che vuol appunto provare con questa identità: perchè è lo stesso Spirito del Padre e del Figlio, se c'è nel cuore del fedele il Figlio, per necessità deve esserci anche il Padre: la simultaneità di venuta (verremo a lui e faremo dimora presso di lui) dipende dal fatto che è lo stesso Spirito tra il Figlio e il Padre. Nuova prova che per S. Cirillo lo Spirito Santo è quello che mette in comunicazione con le altre Persone della Santa Trinità. Ritroveremo subito questo pensiero.

Una semplice allusione a Gal 4, 6 c'è più tardi nel commento a Io 16, 6-7. Era necessario che dopo l'Ascensione Gesù fosse presente con i suoi per mezzo dello Spirito:

« perchè avendolo in noi stessi con fiducia gridiamo " Abba, Padre " » ⁽²⁾.

E' l'effetto della missione dello Spirito Santo, la fiducia nel Padre, che vien qui segnata da Cirillo.

Più profondo concetto che illumina tutta la nostra questione è quello che abbiamo trovato or ora, che lo Spirito Santo è quello che ci unisce col Figlio e nel Figlio col Padre. Egli lo ripete nel commento a Io 17, 18-19:

« Lo Spirito Santo (è quello) che ci collega e quasi ci unisce con Dio, e ricevendolo veniamo costituiti partecipi e comunicanti della natura divina, e lui noi riceviamo per mezzo del Figlio e nel Figlio il Padre ».

Cita qui 1 Io 4, 13 « in ciò conosciamo che rimaniamo in lui ed egli in noi, perchè del suo Spirito ci ha dato », cita poi il nostro testo e continua:

« cosicchè noi non conosceremmo che Dio è in noi, se ci capitasse di essere privi dello Spirito, e non saremmo in nessuna maniera figli di Dio, se non fossimo stati arricchiti dello Spirito, che ci inserisce tra i figli » ⁽³⁾.

⁽¹⁾ *Sancti Patris Cyrilli in D. Joannis Evangelium*, ed. PH. E. PUSEY, t. II (Oxonii 1872) 497, 23-498, 2 (PG 74, 289D-292A).

⁽²⁾ *ib.*, 620, 20-22 (PG 74, 433C).

⁽³⁾ *ib.*, 722, 9-22 (PG 74, 544D-545A).

L'espressione finale di questo testo è una delle più chiare e più forti che abbiamo trovate sulla azione dello Spirito Santo nel nostro stato di figli.

Concludendo questo breve specimen dell'uso del testo presso S. Cirillo, noi ci vediamo confermate le idee trovate negli esegeti antiocheni: è lo Spirito Santo che ci mette in relazione con Dio, ci fa suoi figli, e ciò è insegnato in Gal 4, 6.

Quanto al senso grammaticale del versetto non ci pare dubbio che anche egli gli abbia dato il senso degli altri greci. Ne abbiamo un indizio nel fatto che egli introduce il testo con le parole: « Paolo testimonia » (1° e 2° testo citato), e nella espressione dell'ultimo testo « noi non conosceremmo che Dio è in noi ». Uno sguardo alle opere di Cirillo ci persuaderebbe che anche egli ha usato la stessa frase nel senso degli oratori: « in prova che... ». Ma ciò ci porterebbe qui molto lontano.

CAPO II.

ESEGESI LATINA

Art. I. — I CAPISCUOLA — ESEGESI DEL IV SECOLO

Verso la fine del quarto secolo e a principio del quinto uscirono alcuni commenti a tutte o a parte delle lettere di S. Paolo, che ebbero (eccetto il primo) grandissimo influsso sui posteriori esegeti. Gli autori sono M. Vittorino, Ambrosiastro, S. Girolamo, S. Agostino, Pelagio.

§ 1. — *Mario Vittorino* (sec. IV, † dopo 362).

Presentiamo anzitutto, tra gli antichi esegeti latini, Mario Vittorino, il retore convertito. Cronologicamente egli precede gli altri ma i suoi commenti sono inferiori di valore, e sono di tutta altra indole dei commenti greci. Ecco come spiega il nostro testo, distinguendo tra l'esser figli per la fede in Cristo e la missione dello Spirito che dà di correre verso il Padre:

« Est ergo a Deo missus filius Iesus Christus, in quem credunt qui credunt, atque efficiuntur filii Dei: mittiturque in eos a Deo spiritus Filii, id est spiritus sanctus, ut iam properent, ad patrem festinent, clamant quodammodo interiore sanctificatione et interiore voce(...). Ergo quoniam et per Deum et per Christum cognoscimus Deum, efficimur filii et ipsi Dei, et ipsa cognitione vocem habemus ad patrem » (1).

La distinzione fra i due momenti: esser fatti figli per la fede in Cristo e la missione dello Spirito Santo inclina a far credere che abbia dato alla frase il senso causale, e sembra che sia questo che lo abbia obbligato a una nuova esegesi.

(1) *In Epistolam Pauli ad Galatas*, l. II, PL 8, 1178 C; 1179 A.

Tuttavia anche egli ha l'idea che lo Spirito Santo ci fa figli, perchè è lui che ci da quella cognizione di Dio che ci fa suoi figli:

« Ergo Christus quia cognoscit Deum, Dei verbum est; et spiritus quia Christus nobis datur, dat nobis cognitionem Dei per ipsum se: inde fit ut et nos verbum simus, et in Christum et in Deum: et idcirco clamemus cognitores. Cognitor autem cum est ipsius cogniti, fit ut cognitum pater sit, cognitor filius. Quod si ita est, merito cum cognoscimus per Iesum patrem, ex cognitione verbum ipsius efficimur: ac propterea filii inde clamamus abba pater » (1).

Come si vede benchè l'influsso accordato allo Spirito ritenga M. Vittorino nella corrente della Tradizione greca, tuttavia egli se ne allontana nel senso grammaticale della frase e nell'indole più filosofica del commento. Questo infatti si presenta più come opera di un polemista anti-ariano e di un filosofo neo-platonico che di un grande conoscitore della Sacra Scrittura: si ricordi il giudizio di S. Girolamo:

« occupatus ille eruditione saecularium litterarum, scripturas omnino sanctas ignoravit » (2).

Qui mancano citazioni di passi di altre lettere; però non mancano allusioni a passi della stessa lettera (« qui credunt efficiuntur filii » richiama 3, 27) che sono esplicite in altre occasioni (3). Egli, osserva il Souter (4), conosce il greco e spesso lo cita per illuminare meglio il pensiero di S. Paolo; fa quindi meraviglia, che qui (ove non cita espressamente il greco) abbia dato alla frase il senso causale.

Il pensiero della fede che fa figli di Dio lo ritroveremo in S. Agostino. Potrebbe essere questa una conferma dell'ipotesi avanzata dal Souter, che Vittorino, sia stato tra le fonti di Agostino (5).

§ 2. - *Ambrosiastro* (s. IV).

Il secondo in ordine cronologico è il commento che va sotto il nome di *Ambrosiaster*: fu scritto a Roma sotto Papa Damaso (366-84) (6).

(1) *In Epistolam Pauli ad Galatas*, l. II, PL 8, 1179 A-B.

(2) *Comm. in ep. ad Gal., Praefat.*, PL 26, 308 A, citato anche da SOUTER AL., *The Earliest Latin Commentaries on the Epistles of St Paul* (Oxford 1927) 22.

(3) SOUTER 23.

(4) *ib.*, 23-4.

(5) *ib.*, 199 rimanda alla somiglianza della lettura "proscriptus" in Gal 3, 1.

(6) ALTANER-FERRUA, 3ª ed., 267.

Ecco come nel commento al nostro testo, non mettendosi nella via di M. Vittorino, ma avvicinandosi più di lui all'indole e al pensiero dei Greci, parla dell'ufficio dello Spirito Santo e suppone, come pare, il senso dimostrativo della frase:

« Ab his coepit, quibus et scribit, dicens: " Quoniam autem estis filii Dei "; et subiungit Iudaeos dum ait: " Misit Deus Spiritum Filii sui in corda nostra ". Quando autem gentes dixit filios Dei credentes in Christum, quae prius fuerant inimicae, dubium non erat Iudaeos credentes dici filios Dei, quos constat iam pridem hoc nomine nuncupatos. Nomen enim olim acceperunt velut in imagine, ut postea confirmaretur per Christum; quia sine spiritu non erat plenum. Hoc est quod dicit ad Romanos (8, 16): " Ipse Spiritus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei ". Ut enim probaremur adoptati esse a Deo in filios, Spiritum suum dedit nobis, qui signum Patris ostendat in filios; ut quia non hoc nos auderemur (sic) dicere infirmitate et indignitate nostra, suggerat ut audeamus dicere: Abba, quod est Pater. Denique Iudaeis hoc iamdudum non est concessum dicere »⁽¹⁾.

Quali le relazioni tra l'adozione e lo Spirito Santo? Quale il senso di « quoniam »? Figli sono i Gentili credenti, ma anche i Giudei credenti: questi lo erano già prima come in ombra, e la loro dignità doveva essere confermata da Cristo, e perfezionata dallo Spirito. Lo Spirito Santo non solo perfezionerà la filiazione dei Giudei; il modo con cui la perfezionerà è quello indicato alla fine della frase: « Iudaeis hoc iamdudum non est concessum dicere »: lo Spirito concederà a quei figli imperfetti di chiamare Dio come Padre. E la stessa cosa concede ai Gentili, a tutti i figli: noi (sia Gentili che Giu-

⁽¹⁾ *Spicilegium Casinense*, tomus III, Pars altera (Montis Casini 1901) 241 (PL 17, 380 A-C in appendice alle opere di S. Ambrogio). Proponiamo di tradurre così il difficile testo: « Incomincia a parlare di quelli, cui scrive, dicendo: " che poi siate figli di Dio ", parla poi dei Giudei, quando dice: " mandò Dio lo Spirito del suo Figliolo nei nostri cuori ". Quando disse dei gentili, i quali erano prima nemici, che sono figli di Dio perchè credono in Cristo (3, 26) non era dubbio che i Giudei venissero detti figli di Dio, dei quali consta che già prima erano chiamati con questo nome. Un tempo infatti essi ricevettero il nome di figli, come in figura, perchè fosse più tardi perfezionato dal Cristo; perchè senza lo Spirito non era un nome perfetto. Ciò è quel che dice ai Romani (8, 16): " lo stesso Spirito rende testimonianza al nostro spirito che siamo figli di Dio ". Perchè infatti fosse provato che siamo stati adottati da Dio a suoi figli, ci diede il suo spirito, che mostri il sigillo del Padre nei figli; (e lo mostra) suggerendoci di dire Abba, cioè Padre, cosa che noi non avremmo osato dire per la debolezza e indegnità nostra. Finalmente ciò non fu concesso di dire ai Giudei ».

dei) non oseremmo far questa preghiera: lo Spirito Santo la suggerisce.

Così mostra ai figli il segno del Padre, e prova che siamo stati adottati a figli. Si noti che Ambrosiaster non vede in ciò solo un processo mentale di S. Paolo: vi provo che siete figli dal fatto che avete lo Spirito Santo. Ma ci vede un disegno di Dio stesso. S. Paolo direbbe: voi siete figli, perciò Dio ha voluto darvi lo Spirito, senza del quale voi non avreste mai invocato Dio come Padre, e non vi sareste accorti che Egli è il Padre vostro: Egli invece vuole che sappiate che appartenete a Lui, che Egli vi ha segnato come suoi figli.

In questo disegno di Dio di rendere i figli capaci di agire come tali, e conscii del loro stato, è il pensiero principale dell'Ambrosiaster. Che senso abbia dato al «quoniam» è incerto: gli antichi non si ponevano la questione. Se però osserviamo che qui la frase paolina è resa « ut probaremur adoptati esse a Deo in filios » si può concludere con una certa probabilità che Ambrosiaster abbia dato il senso « che voi siate figli è provato da..., è manifesto da..., ».

La dottrina di Ambrosiastro sulla azione dello Spirito Santo nella filiazione è meno pronunziata che nei greci; insiste di più sul sentimento filiale che ispira, e sulla efficacia probativa che ha questo gridare verso il Padre.

Tale pensiero diverrà comunissimo nella esegesi latina, sulla quale Ambrosiastro eserciterà un grandissimo influsso.

§ 3. - S. Girolamo (c. 347-420)

Il commentario di S. Girolamo fu scritto c. 386⁽¹⁾. Esso merita di essere considerato attentamente, per l'influsso che esercitò.

Il commento di S. Girolamo è il seguente: Dopo aver detto che S. Paolo « tres spiritus nominat », lo Spirito del Figlio di Dio, come qui, lo Spirito di Dio, come Rom 8, 14 e lo Spirito Santo, come 1 Cor 6, 19, e che lo Spirito Santo è diverso dal Figlio, e che le tre divine Persone sono significative nei tre spiritus del salmo 50(51) 12-14 (spiritu principali, il Padre; spiritum rectum, il Figlio; Spiritum sanctum), viene finalmente al testo e così lo spiega insistendo sulla prova data dall'azione dello Spirito Santo:

⁽¹⁾ cf. SOUTER AL., *Pelagius's Expositions of thirteen Epistles of St Paulus*, t. I (Cambridge 1922) 184; ALTANER-FERRUA, 3^a ed., 275: circa il 387-389.

« Argumentum autem quo asserere conatur, nos iam non esse sub lege, sed sub gratia Domini Iesu, tali fine concludit. Superius dixerat, “ ut adoptionem reciperemus ”: nunc Dei esse nos filios, ex spiritu probat quem habemus in nobis. Nunquam enim, inquit, auderemus dicere: Pater noster qui es in caelis, Sanctificetur nomen tuum, nisi de conscientia Spiritus habitantis in nobis, et magna sensuum et dogmatum voce clamante, “ Abba Pater ” » (1).

Se qui è la coscienza di esser figli che S. Girolamo sulle orme dei greci sottolinea, in seguito è un altro elemento della loro esegesi che ritorna, e con grande chiarezza, l'azione cioè dello Spirito Santo sull'adozione:

¶ « Quomodo igitur, qui Spiritum Filii Dei habet, filius Dei est; sic in reciprocum, qui Spiritum Filii Dei non habet, Dei filius non potest appellari. Itaque iam non est servus, sed filius. Quodsi filius, et heres per Christum. Habentes inquit, spiritum Filii Dei in vobis clamantem, Abba Pater, non servi coepistis esse, sed filii. Quia ante nihil differebatis a servo cum essetis natura quidem Dei, sed sub tutoribus et actoribus parvuli degebatis: quod si filii estis, consequenter vobis debetur haereditas, ut quomodo spiritum Filii Dei recipientes, facti estis filii Dei: ita in libertatem de servitute mutati, haeredes sitis cum haerede Patris Christo Iesu » (2).

Se ci chiediamo chi dei Greci abbia di più influito su S. Girolamo, dobbiamo rispondere che fu Origene. Si ricordi lo « Origenis commentarios sum secutus » (3).

La spiegazione del clamor « non magnae vocis emissio, sed scientiae (...) et dogmatum magnitudo » (4), con l'allusione all'esempio di Mosè il cui « compunctum cor et pro populo lacrymabiliter ingemiscens, Scriptura clamorem vocavit » (5) può esser tolta dall'omelia 5^a in Ex (6) in cui Origene spiega il clamore di Mosè, e ricorre al nostro testo. Nel commento a Rom 8,14-16 Origene insiste molto sull'azione dello Spirito Santo sull'adozione, e S. Girolamo ne ha applicato la dottrina al passo parallelo Gal 4, 6.

Più problematica è la risposta ad un'altra domanda: che senso ha dato S. Girolamo al « quoniam » latino, al greco « ὅτι »? Come

(1) PL 26, 374 A (ed. Ia).

(2) *ib.*, 374 C-D.

(3) *ib.*, 308

(4) *ib.*, 374 B.

(5) *ib.*, 374 C.

(6) *Hom. 5^a in Ex.*, n. 4 OGS (ORIGENE, t. VI, ed BAEHERENS) 189, 12. 20; PG 12, 330 A-B.

gli altri latini, egli non dà una spiegazione. Come per Ambrosiaster la frase « ut probaremur », così per S. Girolamo l'espressione « ex spiritu probat quem habemus nobis » ci induce a credere che abbia dato al « quoniam » il senso dichiarativo. Sappiamo che S. Girolamo ha usato il « quoniam » in senso dichiarativo, dopo i « verba sentiendi »⁽¹⁾, fenomeno comune nel latino cristiano, per influsso delle versioni latine della Bibbia⁽²⁾. Tutto ciò però non è decisivo. La « prova » potrebbe esser vista solo in tutto il ragionamento di S. Paolo.

Qualunque sia stato il senso grammaticale, S. Girolamo rimanendo nella grande linea della tradizione, per l'influsso origeniano già notato, ha messo in rilievo, e più degli altri latini, l'azione dello Spirito Santo sulla nostra adozione. È questo l'elemento che della sua esegesi rimarrà di più ai commenti latini. Rimarrà però anche l'altro elemento, comune anch'esso alla tradizione greca, la « conscientia Spiritus habitantis in nobis ».

§ 4. - Pelagio (s. IV-V).

Pelagio, che visse tra la fine del IV secolo e il principio del V secolo, scrisse il suo commento dopo il 406⁽³⁾, conobbe il commentario di S. Girolamo ai Galati⁽⁴⁾. Va pure tenuto presente che Pelagio « suit d'ordinaire les interprétations des Pères Grecs, principalement celles de Saint Chrysostome »⁽⁵⁾ e che dipende anche da Ambrosiaster e da Agostino⁽⁶⁾.

⁽¹⁾ cf. GOELZER H., *Étude lexicographique et grammaticale de la Latinité de Saint Jérôme* (Paris 1884) 384 e appendice p. 447.

⁽²⁾ *ib.* 383; cf. anche RIEMANN O. e GOELZER H., *Grammaire comparée du grec et du latin - Syntaxe*, (Paris Colin 1897) 459 (non abbiamo potuto consultare l'edizione Paris Picard 1926); SCHRIJNEN J.-MORHMANN CHR., *Studien zur Syntax der Briefe des hl. Cyprian*, vol. II (Nimega 1936-7) 96 osservano che al tempo di Cipriano il quoniam al posto dell'accusativo con l'infinito sembra esser proprio del popolo.

⁽³⁾ SOUTER, *Pelagius's Expositions* I, 4-5.

⁽⁴⁾ MANGENOT, *Revue du Clergé français* 1916, 1^{er} Avril et 1^{er} Mai, p. 28 citato de SOUTER, *ib.*, 184

⁽⁵⁾ In SOUTER, *ib.*, 193, parole di RICHARD SIMON, *Histoire critique des Commentateurs*, 242.

⁽⁶⁾ SOUTER, *ib.*, 175-186.

Tenendo presenti questi influssi sull'esegesi di Pelagio, si leggano i testi seguenti: a Gal 4, 6:

« Ex hoc nos probat filios esse Dei, quo(d) spiritum Christi recepimus » (1);

a Rom 8, 15:

« Qui vocat patrem, filium se esse profitetur: debet ergo patri in moribus similis inveniri, ne pro nomine in vacuum usurpato maiori poenae subiacet » (2);

a Rom 8, 16:

« Testimonium adoptionis est quod habemus spiritum, per quem ita oramus: tantam enim arram accipere non poterant nisi filii » (3).

Da questi testi in cui si può notare la somiglianza con i greci, si può dedurre la dottrina di Pelagio sul nostro testo. Lo Spirito Santo con la sua azione è testimonia dell'adozione; la sua azione consiste nel darci di chiamare Dio Padre; questo dono dello Spirito è una « arra », caparra; essa può essere data solo ai figli, e perciò averla ricevuta è segno della filiazione. Questi pensieri sono comuni (eccetto quello dello Spirito come caparra) agli esegeti greci, a S. Agostino e ad Ambrosiaster, con cui abbiamo notato col Souter che Pelagio è imparentato. Tra le fonti di Pelagio egli annovera anche Origene, e trova una somiglianza (4), colla frase: « Qui vocat patrem, filium se esse profitetur » nel commento di Origene tradotto da Rufino « neque enim patrem alius quis nisi filius vocat » (5).

Non troviamo però che in questo luogo l'influsso dei Greci, in particolare di Origene, si sia esteso a ciò su cui essi hanno di più insistito nel commento a questi passi di S. Paolo: la dipendenza della stessa condizione di figli dall'azione dello Spirito Santo. Forse in questo luogo c'è una dipendenza più diretta da Ambrosiastro, in cui, come abbiamo osservato, questa dottrina ha meno rilievo. Forse anche in questo ha influito la dottrina erronea di Pelagio sulla grazia: si osservi il tono pelagiano (!) del commento a Rom 8, 17:

« qui meretur esse filius meretur effici heres patris, et veri filii cohaeres » (6).

(1) SOUTER II, 324, 16-17 (PL 30, 851 D).

(2) *ib.*, II 64, 20-2 (PL 30, 708 C).

(3) *ib.*, II 64, 16-18 (PL 30, 708 C).

(4) *ib.*, I 191.

(5) *in ep. ad. Rom* 8, 15 PG 14, 1105 C.

(6) SOUTER II 64 (PL 30, 708 D).

Certo è da notare, come diremo in seguito, che gli esegeti anti-pelagiani del Medio Evo hanno insistito su questo punto, trascurato, se non anche messo apposta in luce falsa, da Pelagio, forse appunto per reazione ortodossa contro di lui.

In tale dottrina mancante, se non anche falsa, che posto abbia il «quoniam», non appare dalle brevi note di Pelagio.

§ 5. - *S. Agostino (354-430).*

Scrisse il suo «*Epistolae ad Galatas Expositionis liber unus*» tra il 394-95 ⁽¹⁾ prima delle controversie Pelagiane. Ecco subito il commento a Gal 4, 6. Nella spiegazione dei vv. 1-5 ha detto che il popolo figurato nel «parvulus heres» è il gentile, e poi continua, al v. 6, che esso ha una prova che è erede, nel dono dello Spirito:

«Iam illum populum adiungens, qui parvulus sub procuratoribus et actoribus serviebat, id est elementis huius mundi, ne putarent, se non esse filios, quia non erant sub paedagogo, “Quoniam autem filii estis, inquit, misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra, clamantem, Abba, Pater”. Recte autem de praesentia et de dono Spiritus sancti probare voluit Gentilibus quod pertineant ad [promissionem] [hereditatis]. Non enim evangelizatum est Gentibus, nisi post ascensum Domini et adventum [Spiritus Sancti]» ⁽²⁾.

Quale è la dottrina di S. Agostino sulle relazioni tra lo Spirito Santo e la nostra adozione? Qui non c'è niente di esplicito su un influsso dello Spirito sulla adozione. C'è solo il fatto che la presenza, il dono ricevuto dallo Spirito è segno che anche i gentili sono figli. S. Agostino suppone che l'Ascensione del Signore e la venuta dello Spirito Santo ha dovuto precedere la chiamata dei Gentili, ed essendosi ora verificata la condizione, certamente anche essi sono figli. Come si vede, per S. Agostino la missione di cui nel nostro versetto, è la missione pentecostale, la quale però è concepita come avente influsso o terminante nel cuore di ciascun fedele.

Ecco come continua:

«Cum ergo dixisset Apostolus “Misit Deus Filium, factum ex muliere, factum sub Lege, ut eos qui sub lege erant redimeret, ut adoptionem filiorum recipiamus”: restabat ut etiam Gentes, quae non erant sub Lege, ad

⁽¹⁾ ALTANER-FERRUA, 3^a ed., 298.

⁽²⁾ PL 35, 2126-7.

eandem tamen adoptionem filiorum pertinere ostenderet: quod de sancti Spiritus dono, qui omnibus datus est, docet » (1).

Implicitamente forse già in questi testi S. Agostino mettendo una relazione di manifestazione tra lo Spirito e la filiazione ci ha voluto dire: siete figli perchè c'è in voi lo Spirito, per una sua azione nel vostro cuore; intanto la sua presenza ve la manifesta in quanto è Lui che la opera. Ma ci sono altrove testi espliciti. Ecco come parla nella *Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos*:

« Non solum ergo, inquit, ipsa quae tantummodo creatura dicitur in hominibus qui nondum crediderunt, et ideo nondum in filiorum Dei numero constituti sunt, congemiscit et dolet, sed etiam nosmetipsi qui credimus, et spiritus primitias habemus, quia iam spiritu adhaeremus Deo per fidem, et ideo non iam creatura, sed filii Dei appellamur; tamen " et ipsi nobismetipsis ingemiscimus adoptionem exspectantes, redemptionem corporis nostri " » (2).

Nel credere (si noti l'ufficio della fede) aderiamo a Dio e abbiamo le primizie dello Spirito, perciò non siamo più creatura (che sono quelli che non credono), ma siamo figli. È lo Spirito Santo dunque che ci fa figli di Dio.

Ma non abbiamo bisogno di insistere su questo punto, essendo già stato rilevato che S. Agostino vede più chiaramente forse che qualsiasi altro latino prima del suo tempo, come la vita dell'anima nella conoscenza e ancor più nell'amore dipenda dall'opera dello Spirito Santo (3) e la sua opposizione al Pelagianismo si spiega per il fatto che questa eresia riduceva al minimo l'azione dello Spirito Santo (4).

Un testo di un'opera teologica finisce di illuminare il senso che S. Agostino dava al nostro versetto, e la sua dottrina sull'azione dello Spirito Santo nel cuore dei figli di Dio. Il testo è nel *De correctione et Gratia*:

« Misit Spiritum Filii sui clamantem Abba Pater, id est nos clamare facientem. De ipso quippe Spiritu alio loco dicit, " Accepimus Spiritum adoptionis filiorum in quo clamamus, Abba Pater ". Nos ergo clamamus, sed ille clamare dictus est, qui efficit ut clamemus » (5).

(1) PL 35, 2127.

(2) *ib.*, 2125.

(3) SWETE 333.

(4) *ib.*, 337-8.

(5) PL 44, 945.

In questa dottrina ha avuto influsso il senso grammaticale del «quoniam» nel nostro versetto, e quale è questo senso? Abbiamo già osservato che nel latino cristiano è comune l'uso del «quoniam» in senso dichiarativo. Resta a vedere se anche nelle frasi ellittiche in cui i greci dicevano $\delta\tau\iota\ \delta\acute{\epsilon}$ in senso di «per provar che», anche i latini conoscessero un uso analogo del «quoniam». Per una risposta decisiva converrebbe esaminare l'uso di questa congiunzione negli scrittori ecclesiastici, lavoro che aspettiamo dagli studiosi dello stile e lingua dei SS. Padri. Per quanto riguarda S. Agostino, a quanto ci pare, nè i testi che abbiamo portato nè il loro contesto ci obbligano a pensare che S. Agostino abbia dato il senso causale; piuttosto la frase «de praesentia et de dono Spiritus sancti probare voluit» ci farebbe pensare al senso dichiarativo. Ma neppure ciò è decisivo: potrebbe vedere una prova che siamo figli in tutto il ragionamento di S. Paolo e lasciare al «quoniam» il senso causale.

A ogni modo, qualunque sia stato il senso grammaticale del «quoniam», pare che esso non abbia impedito S. Agostino, come del resto S. Girolamo, di stabilire così stretto rapporto tra lo Spirito Santo e la nostra adozione. Ci pare che gli antichi Padri ed esegeti abbiano avuto come una intuizione del vero senso di S. Paolo, anche prescindendo dall'esame filologico del testo. Questa sarà preoccupazione di tempi più vicini a noi, che talvolta farà tradire il senso teologico del testo.

Quanto al senso teologico del versetto, S. Agostino è con tutta la tradizione greca e latina nel vedere la nostra adozione come opera dello Spirito Santo, e vede questa dottrina espressa nel nostro testo. Se le sue espressioni non sono così ricche come nei greci, ciò si deve o, se si vuole, è un'altra prova di ciò che si ammette comunemente che la dottrina della SS. Trinità (in se stessa e in relazione con l'anima giusta) ha avuto meno sviluppo nella Chiesa latina che nella greca.

CONCLUSIONI SUI PRIMI ESEGETI LATINI

Riassumendo il pensiero dei grandi esegeti latini, possiamo dire:

1. - La dottrina trovata nei greci della adozione come effetto della presenza dello Spirito Santo, l'abbiamo ritrovata più esplicita in S. Girolamo, per influsso del greco Origene; è meno pronunziata in S. Agostino e in Ambrosiastro: in Mario Vittorino c'è sotto le

espressioni della cognizione che ci fa figli ed è effetto dello Spirito: c'è meno in Pelagio, di cui si direbbe piuttosto che ammetta una precedenza della adozione.

2. - A tutti è comune il pensiero della azione dello Spirito Santo per fare vivere l'adozione: è lui che ci dà di chiamare Padre, di vincere in ciò la timidità che ci verrebbe dalla nostra indegnità e infermità; è una grande voce, interiore, quella che egli ci ispira; così ci fa andare, anzi affrettarci verso il Padre.

3. - La preghiera al Padre è la prova che siamo figli. ci dà coscienza del nostro stato di figli. Tale pensiero è comune a tutti, eccetto Mario Vittorino.

4. - Il senso grammaticale del «quoniam» appare chiaramente in Mario Vittorino come causale; negli altri è incerto, benchè la presenza dell'idea «prova della filiazione è il dono dello Spirito» potrebbe inclinare a credere che gli abbiano dato il senso dichiarativo, dato, come abbiamo osservato, che questo senso non è raro negli scrittori dei primi secoli cristiani. Sarebbe però questo un caso del tutto speciale: senso dichiarativo ellittico, con ellissi cioè del verbo dichiarativo. Ordinariamente si trova espresso il verbo che porta con sè il senso dichiarativo.

Art. II. — ESEGESI LATINA MEDIEVALE

Dai grandi esegeti latini il modo di spiegare il nostro testo con la dottrina della dipendenza della nostra filiazione dallo Spirito Santo è passato all'esegesi medievale. Dei primi due gruppi di esegeti (corrente antipelagiana e seguaci di S. Girolamo, S. Agostino e Ambrosiastro fino a S. Tommaso) basterà citare brevemente i testi con qualche osservazione sui caratteri distintivi accennati.

§ 1. - *Esegesi antipelagiani dell'alto Medio Evo.*

C'è una forte reazione antipelagiana sia in Ps. PRIMASIO (s. VI) sia in SMARAGDO († c. 820).

Il rifacimento del commento di Pelagio, fatto per opera di Cassiodoro e dei suoi monaci, e attribuito poi a Primasio di Adrumeto⁽¹⁾ mostra di più la correzione di Pelagio nel commento a Rom 8, 16-17 che nel commento a Gal 4, 6. A questo ha:

(1) ALTANER-FERRUA, 3ª ed., 341

« Probat nos filios esse Dei, ut spiritum quem in se habuit, Christi acciperemus, clamantem, id est clamare nos facientem » (1).

Pelagio invece aveva scritto:

« Ex hoc nos probat filios esse Dei, quo(d) spiritum Christi recepimus » (2).

La differenza non è tanto grande. Invece si confronti il commento a Rom 8, 16:

« Testimonium est adoptionis, quod habemus spiritum, per quem sic oramus. Tantum donum accipere nemo poterat, nisi Filii gratia, quae est arrha, hoc est donum Spiritus sancti » (3).

col testo di Pelagio:

« tantam arram accipere non poterant nisi filii » (4).

E si legga ancora il commento a Rom 8, 17:

« qui per gratiam efficitur filius, merebitur esse haeres, et cohaeres vero Filio fieri » (5).

Pelagio invece aveva scritto:

« qui meretur esse filius, meretur effici heres patris, et veri filii cohaeres » (6).

Si noti l'opposizione tra « meretur » e « per gratiam efficitur filius ».

Ma chi spinge di più la reazione antipelagiana è SMARAGDO, nelle sue Omelie. Il materiale delle sue prediche lo ha desunto (7) anche da Primasio (Pelagio rifatto); e dallo stesso Pelagio, del quale ha avvisato però che è, insieme con Origene, tra i « caute legendis » (8). Ecco ciò che dice per la Domenica post Natalem Domini, ove, come si vede dalla frase, mancante in Pelagio, « ipsa communicatio spiritus », e nel testo seguente, dalle parole « accipiens spiritum filii »

(1) PL 68, 595 A-B.

(2) sopra p. 42.

(3) PL 68, 459 C.

(4) sopra p. 42.

(5) PL. 68, 459 C.

(6) SOUTER II 64 (PL 30, 708 D).

(7) SPICQ C., *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Age* (Paris 1944) 35 rimanda al prologo, in PL 102, 13 C.

(8) *Collectiones in epistolas et evangelia*, PL 102, 13 C.

e « per gratiae spiritum » ancora mancanti in Pelagio, insiste più dello Ps. Primasio sull'azione dello Spirito Santo:

« Probat nos Pater adoptionis suae filios, quando super nos spiritum Filii sui misericorditer infundit, et dignanter, ut ipsa communicatio Paracleti qui ex utroque procedit, haeredes nos Patris et Filii assereret cohaeredes » (1).

Con maggior chiarezza ancora è contro Pelagio nel commento alle parole « Itaque iam non est servus »:

« Id est, cur vis servus fieri, qui accipiens spiritum Filii, filius et haeres affectus es » (2).

Meno pronunciata è la reazione antipelagiana e perciò minore è anche l'insistenza sull'azione dello Spirito Santo in SEDULIO SCOTO († 860) che segue il commento di Pelagio « resectis tantum plerisque quae manifestam Pelagii haeresim continebant » come notò già Cornelio a Lapide nella prefazione al commento delle epistole (3). Si vedano i testi a Rom. 8, 15-16 (4)

Nella linea di questi esegeti antipelagiani è da considerare anche AIMONE D' AUXERRE († 855) (5) nella sua « in divi Pauli Epistolas Expositio », il quale però non esamina profondamente il nostro testo (6).

Come si vede l'esegesi si è fatta meno ricca, rispetto ai grandi esegeti latini dei primi secoli. Spesso non è altro che una ripetizione o compilazione di quello che già si è detto.

Del senso causale o no del « quoniam » nessuno si preoccupa nè fa questione. Forse la dottrina che questi esegeti ripetono dagli antichi e che hanno vista nel testo sembrò loro non connessa col senso grammaticale del quoniam.

§ 2. — Altri esegeti medievali (fino a S. Tommaso).

Essi sono seguaci di S. Agostino, S. Girolamo, Ambrosiaster. L'influsso dei grandi esegeti è maggiore o minore secondo i casi. I primi due che citiamo non fanno altro che trascrivere testi. Gli altri hanno qualcosa di più personale. Un posto speciale ha la Glossa.

(1) *Collectiones in epistolas et evangelia*, PL 102, 64 B.

(2) *ib.*, 64 C.

(3) Ed. VIVÈS, t. 18 (Paris 1858) 32; ed. Torino 1909, t. I, 41.

(4) *Collectanea in omnes B. Pauli Epistolas*, PL 103, 74 B-C.

(5) segue Primasio, cf. A LAP. ed. Torino 1909, t. I, 41.

(6) PL 117, 685-6.

CLAUDIO di Torino († 827).

Claudio di Torino nella « *Enarratio in Epistolam D. Pauli ad Galatas* », che è poi una catena da S. Girolamo e S. Agostino ⁽¹⁾, riportando un pensiero di quest'ultimo si mantiene nella linea della manifestazione della filiazione per il dono dello Spirito ⁽²⁾.

Con S. Girolamo mette di più l'accento sulla azione dello Spirito Santo nel passaggio dallo stato di servi a quello di figli:

« Habentes, inquit, spiritum Filii Dei, clamantem in vobis, Abba Pater, non servi coepistis esse, sed filii » ⁽³⁾.

RABANO MAURO († 856).

Nella sua catena (*Enarrationum in epistolas B. Pauli libri triginta*) ⁽⁴⁾, a Gal 4, 6 riferisce testimonii di Ambrosiaster ⁽⁵⁾ e di S. Girolamo ⁽⁶⁾, e non ha nulla di personale.

È da notare che anche nel commento di Rom 8, 16 riporta passi in cui si dice che per mezzo dello Spirito veniamo adottati (con Origene) ⁽⁷⁾.

ATTONE di Vercelli († 950).

Attone ha qualcosa di più personale. Secondo Attone c'è in S. Paolo l'intenzione di persuadere i Galati che sono figli di Dio, e che perciò non debbono tornare alla schiavitù della legge:

« Ne forte viderentur gentiles exclusi (dall'adozione) subiunxit: " Quoniam autem estis omnes filii " ... quasi diceret: Sicut nos, o Galatae, qui sub elementis mundi eramus servientes, quia recessimus ab eis, et credendo facti sumus filii Dei; sic et vos in praepotio credentes, omnes filii Dei effecti estis. Quare ergo ad legis servitutum transire vultis ? » ⁽⁸⁾.

Ecco spiegata la prima parte della proposizione; ora viene la seconda:

« Qualiter facti fuerint filii ostendit, cum subiungit: " Misit Spiritum Filii sui " etc. Sane sciendum quia consuetudo erat in primordio Ecclesiae

⁽¹⁾ SPICQ 36.

⁽²⁾ PL 104, 881.

⁽³⁾ *ib.*, (a Gal 4, 7).

⁽⁴⁾ PL 111 e 112.

⁽⁵⁾ PL 112, 314 B-C.

⁽⁶⁾ PL 112, 315 A-B.

⁽⁷⁾ PL 111, 1451 D.

⁽⁸⁾ *Expositio Epistolarum S. Pauli*, PL 134, 526.

ut credentibus manifestitissime daretur aliquod speciale donum sancti Spiritus » (1).

Ove si noti che non si dice nulla del quoniam e che il « qualiter » sembra voglia dire che il dono dello Spirito è quello che li ha fatti figli. Ma la missione dello Spirito Santo era un dono speciale che veniva dato.

In questo poco chiaro commento Attone si direbbe il predecessore di alcuni moderni esegeti, che intendono le parole di S. Paolo di una missione carismatica dello Spirito Santo.

N. B. Mentre LANFRANCO DI CANTORBERY (1089) non ha nulla riguardo alla nostra questione nei suoi *In omnes Pauli Epistolas commentari cum glossula interiecta* (2), degnissimo di nota è il seguente.

S. BRUNONE DI COLONIA († 1101).

S. Brunone nella *Expositio in Epistolas Pauli* ha delle cose notevoli a Gal 4, 6. C'è un ritorno all'esegesi dei greci:

« Dicerent Galatae: Vos quidem. Iudaei, recipietis adoptionem filiorum: sed quid proderit nobis? Ad hoc Paulus: Non solum nos sumus filii, sed quod gentiles similiter estis filii. Probat hoc quod "Deus misit Spiritum Filii sui", id est eundem quem Filius habuit, vel quem Filius dedit » (3).

Questa interpunzione della PL è da correggere in: « quod..... estis filii, probat hoc quod « Deus.... ».

Come si vede, S. Brunone spiega come i greci: che voi siete figli, è provato da ciò che Dio ha mandato lo Spirito del Figlio. Ciò per un latino che aveva davanti a sé un « quoniam » è un fatto importante. Forse non è senza influsso di S. Brunone che altri latini (la Glossa?, almeno certo S. Tommaso) non abbiano dato al quoniam un senso causale. La missione dello Spirito prova e insieme opera lo stato di figli. Ciò è più chiaro nel commento a Rom 8, 15-16 e meritano di esser ritenute due espressioni:

« Accepistis spiritum adoptionis filiorum, id est per quem adoptamini in filios Dei » (4), e: « Nisi enim Spiritus hoc insinuaret, nesciremus nos esse filios Dei » (5),

(1) *Expositio Epistolarum S. Pauli*, PL 134, 526.

(2) *ib.*, 150, 101-406.

(3) *ib.*, 153, 303 B.

(4) *ib.*, 172 B.

(5) *ib.*

insieme con la conclusione di tutto il commento a Rom 8, 14-17:

« Ecce quot utilitates sunt nobis per Spiritum. Prius adoptamur in filios. Dehinc clamamus. Heredes etiam constituimur » (1).

La lettura di questi testi ci permette di considerare S. Brunone come testimonia di due fatti: il primo è nuovo, per un latino: il senso dichiarativo della frase; il secondo è tradizionale: l'adozione è chiaramente attribuita allo Spirito Santo.

Questi due fatti saranno ancora spesso paralleli, anche tra i latini. Ma anche quando cadrà il primo di essi, e si abbraccerà il senso causale, si continuerà per molto tempo ancora a star saldi sul secondo, nel fare cioè lo Spirito Santo l'autore del nostro stato di figli, ciò che la storia successiva del testo sta per mostrarci.

LA GLOSSA ORDINARIA E QUALCHE ESEMPIO DEL SUO INFLUSSO

La glossa ordinaria, cita Ambrosiaster (in margine, in Epistol. ad Gal 4, 5):

« ut enim probaremur adoptati esse a Deo in filios, spiritum suum dedit nobis, qui signum patris ostendat in filios; ut quia nos non hoc audeamus dicere infirmitate et indignitate nostra, suggerat ut audeamus dicere » (2).

La Glossa del Ps. Walafrido Strabo (3) ha solo il testimonia di Ambrosiaster. Gli altri testi nella interlineare sono da Pietro Lombardo (4). Sappiamo infatti che la Glossa dello Ps. Walafrido fu sempre aumentata in seguito, e poi sostituita dalla Glossatura maior di P. Lombardo, la quale riferisce i testi della Glossa ordinaria e ne aggiunge altri (5).

La glossa ordinaria si può utilizzare pertanto come testimonia dell'influsso di Ambrosiaster, e del favore che incontrò, a questo passo, la sua idea dell'intenzione di Dio di renderci consci del nostro stato di figli.

Pietro Lombardo continuerà nella linea della glossa ordinaria, citando ancora il passo di Ambrosiastro. Anche NICOLÒ LYRANO

(1) *Expositio Epistolarum S. Pauli*, PL 172 B.

(2) Ed. Venetiis 1588, t. VI, 85 A (PL 114, 578-9).

(3) L'autore della Glossa è ANSELMO DI LAON († 1117), cf. VACCARI A., in *Institutiones biblicae*, 5ª ed. (Romae 1937) 495-6.

(4) *Infra* 53. cf. ediz. Venezia ib. 85 A e PL 192, 138 A.

(5) cf. VOSTÉ J. M., *De investigandis fontibus patristicis S. Thomae, Anglicum* 14 (1937) 429 nota 1.

(† 1340) la cui postilla entrò poi nelle edizioni della Glossa avrà lo stesso pensiero. E lo citiamo qui senz'altro per non tornarci più su.

« Per Christum qui est eius filius naturalis. Et hanc filiationem declarat consequenter per effectum dicens: Quoniam autem estis filii, idest ut haec filiatio monstraretur » (1).

Anche qui la causa (filiazione) conosciuta dall'effetto.

Anche un altro esegeta del sec. XIII-XIV, AGOSTINO DI ANCONA O. E. S. A. (1243-1328) risente l'influsso della Glossa:

« Nos iudaei facti sumus filii per incarnationem Christi et non solum nos sed etiam vos Gentiles: maxime vos Galatae estis filii, quod effectus demonstrat quia Deus pater misit Spiritum Filii sui » (2).

Davanti a questi testi si rimane perplessi: che senso hanno dato la glossa e gli altri al nostro versetto? Le frasi di Nicolò Lyrano « ut haec filiatio monstraretur », di Agostino di Ancona « effectus demonstrat », e nella Glossa il semplice riportare il passo di Ambrosiaster « ut probaremur », ci fa pensare che davano al testo il senso dimostrativo. In più Agostino d'Ancona ha il quia nella seconda parte del versetto: perchè lo esclude dalla prima parte? L'effectus di cui parla non sarebbe la missione dello Spirito come effetto della filiazione, ma il gridare « Padre » come effetto della filiazione e dello Spirito Santo presente e operante la stessa filiazione. Sebbene non abbiamo prove decisive nei testi riportati, tuttavia il fatto che alcuni altri più vicini alla Glossa (Pier Lombardo, S. Tommaso, Pietro di Tarantasia) si muovono nella stessa sfera di idee, depone in favore della interpretazione data.

(1) Ed. Venezia 1588, t. VI, 84 H.

(2) *Manoscritto Bibl. Angelica* (Roma) C 1, 15 fol 147r 2^a col. Questo codice non contiene solo il commento alle epistole canoniche come fa supporre SPICQ 343, ma contiene pure il commento di tutte le lettere di S. Paolo. Qualche altra correzione di questo genere potrebbe essere fatta al catalogo dello Spicq. Così il codice C 1, 14 della stessa Bibl. Angelica contiene il commento di ALESSANDRO DI ALESSANDRIA O.F.M. († 1314) non solo ai Romani ma a tutte le lettere Paoline. Cf. NARDUCCI H., *Catalogus codicum Manuscriptorum praeter graecos et Orientales in B. Angelica* t. I (Romae 1893) 127 ad n. 223. Lo Spicq che a p. 343 riproduce il catalogo del P. J. Perrier, nell'indice p. 399 corregge l'errore mettendo tra i commentatori delle « Lettere di S. Paolo » (di tutte) sia Agostino di Ancona sia Alessandro d'Alessandria.

PIER LOMBARDO († 1160).

Troviamo Pier Lombardo nella linea del senso dichiarativo e dell'azione dello Spirito Santo:

« Quoniam autem, q. d. non solum nos Iudaei qui credimus, filii Dei sumus, sed etiam vos Gentiles “ estis filii Dei ”, quod probat effectus, “ quoniam misit Deus ”, pater “ Spiritum filii sui ”, quem etiam filius mittit, “ In corda nostra ”, tam Iudaeorum scilicet quam gentium, qui spiritus probat nos esse filios » (1).

C'è la filiazione dei Galati che ha bisogno di esser provata. Vien provata dall'effetto. E questo effetto è il clamore al Padre, operato dallo Spirito Santo che manifesta l'adozione. Infatti subito dopo aggiunge citando (dalla Glossa ordinaria) Ambrosiaster:

« Ut enim probaremur adoptati esse a Deo in filios, ut quia nos non hoc auderemus dicere, scilicet pro infirmitate et indignitate nostra, suggerat ut audeamur dicere » (2).

E concludendo:

« Itaque », quasi dicat: quia spiritus clamat in nobis pater » (3).

Si noti il « quia » trasportato alla seconda parte del versetto, che fa pensare alla esclusione del senso causale nella prima parte, e il clamore operato dallo Spirito che fa concludere « dunque sei figlio ». Ma qualunque sia stato il suo senso grammaticale, Pier Lombardo asserisce qui l'azione dello Spirito Santo nella adozione. Ciò è detto più chiaramente nel commento a Rom 8, 15:

« Sed accepistis spiritum adoptionis filiorum Dei, id est Spiritum Sanctum, datorem bonorum per quae filii fiunt, quod est ex misericordia Dei » (4).

Per influsso di Pier Lombardo ci si terrà fissi, nell'esegesi dei secoli seguenti, a questa posizione. Anche se l'interpretazione del latino quoniam cambierà, si metterà d'accordo con essa e si salverà sempre la verità fondamentale che l'adozione è opera dello Spirito Santo.

(1) *In omnes D. Pauli epistolas Collectanea* (Parisiis 1535) 153 C (PL 192, 138 B).

(2) *ib.*, 153 C (PL 192, 138 B).

(3) *ib.*, 153 E (PL 192, 139 C).

(4) *ib.*, 39 D-E (PL 191, 1439 B).

HERVÉ († 1150)

I commenti di Hervaeus che furono stampati nel Medio Evo col nome di S. Anselmo ⁽¹⁾ contengono chiaramente un senso causale del quoniam (a differenza della Glossa, e di Pier Lombardo), ma anche insieme con loro, l'idea che lo Spirito Santo ci fa figli di Dio, e che l'« effectus » operato dalla sua presenza ci manifesta il nostro stato di figli:

« Modo repetit quod superius dixerat Galatas esse filios Dei, ut ostendat similiter illos adoptivos filios esse, sicut Iudaeos, quasi dicat: Dixi vos esse filios dei per fidem. Nec frustra hoc estis. Sed quoniam vos Galatae “ estis ” adoptivi “ filii Dei ” sicut et nos Hebraei, “ misit Deus Spiritum “ naturalis “ filii sui in corda nostra ”, id est spiritum sanctum qui et a patre procedit et a filio. Nam et missio qua mittitur a patre, ipsa est processio qua procedit a patre... Et ideo dicit eum Apostolus mitti a patre et filio, ut ostendat eum ab utroque procedere. Misit deus pater Spiritum filii sui in corda nostra, id est, in corda omnium nostrum qui credimus, tam Iudaeorum quam gentilium. Nam propter utrumque populum misit eum “ clamantem, abba pater ”. Clamat enim in cordibus nostris ad Deum, id est, magna piaie mentis devotione facit nos intus clamare, o abba pater. Abba namque et pater, idem est. Sed propter Iudaeos clamat abba, et propter gentiles pater, ut ostendat ambos unum patrem habere Deum. {Abba enim hebraice, pater dicitur. Effectus ergo probat utrosque Dei filios esse, dum in cordibus utrorumque clamat Spiritus Sanctus ad Deum, abba pater. Et quid est spiritualis ille clamor, nisi pius affectus electorum erga Deum, et pia mentis postulatio esurientis et sitientis iustitiam ? » ⁽²⁾,

Ciò che prova che sono figli è il clamore dello Spirito. Questo è l'effectus: che si deve intendere, pare, di un effetto della adozione e della missione dello Spirito Santo. Le quali due ultime (adozione e missione dello Spirito Santo) sono tra loro come in Pier Lombardo, in relazione di effetto e causa. Ciò appare più chiaro nel commento a Rom 8, 15:

« Non accepistis in novo testamento spiritum servitutis iterum “ in timore ”, sicut quondam in veteri, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum, i. e. qui vos Deo adoptavit in filios » ⁽³⁾.

⁽¹⁾ SPICQ 109-110.

⁽²⁾ PL 181 1165-6; col nome di S. Anselmo, D. ANSELMI, Cantuariensis, in *omnes Pauli Epistolas enarrationes* (Coloniae 1533) 28 C.

⁽³⁾ PL 181, 706 A-B (Coloniae, 56 D).

È lo Spirito Santo che fa entrare in comunione col Figlio:

« recognoscere et intelligere facit spiritum nostrum, quia sumus filii Dei Ad ipsum enim pertinet quia efficimur unum corpus unici filii Dei » (1).

Finalmente la adozione appartiene allo Spirito perchè ci dà una qualità propria di figli, imitare il Padre (2).

L'esegesi di Hervé è più ricca di quella dei suoi predecessori o contemporanei, come si vede dalle espressioni con cui illustra l'azione dello Spirito Santo nella filiazione adottiva.

N. B. 1. - Non contengono nulla di interessante per la nostra questione, le *Quaestiones et Decisiones in Epistolas S. Pauli*, attribuite a Ugo di S. Vittore (3), ma che non sono sue (4).

N. B. 2. - La Glossa godeva di grande autorità. La si ammetteva senz'altro, e quando qualche suo testo faceva difficoltà non lo si rigettava, ma si cercava di spiegarlo, di metterlo s'accordo con la teologia. Di questo fatto abbiamo un esempio in Ugo di S. Caro.

UGO DI S. CARO († 1263)

La Glossa, come abbiamo visto, era d'accordo con i Greci nel senso dimostrativo della frase, ma aveva una espressione, che doveva fare difficoltà: la frase « quod probat effectus ». Il primo a sentire la difficoltà della frase e insieme del senso, almeno in apparenza causale del versetto, fu Ugo di S. Caro (5). Egli sa dalla teologia che è lo Spirito Santo che ci fa figli di Dio, e perciò non sa conciliare con questo la frase della Glossa « quod probat effectus », che apparentemente almeno contraddice a quella dottrina. La soluzione è che la Glossa non vuol parlare della missione dello Spirito Santo come effetto della filiazione, ma della missione stessa come effetto della azione di Dio in noi: essa prova che siamo di Dio (cioè suoi figli) in quanto mandando lo Spirito Santo ci fa sentire (sottintendi per mezzo del clamore, come dirà più sotto) che siamo figli: così la interpretazione di Ugo della parola « effectus probat »

(1) PL 181, 706 C (Coloniae, 57 A).

(2) *ib.*, 706 C-D (57 A).

(3) PL 175, 431-634.

(4) SPICQ 121.

(5) cf. SPICQ 166; 292-3.

ci pare conforme a quella che abbiamo data sopra, e ne resta perciò una conferma. Ecco il testo, con la difficoltà e la soluzione:

« “ Quod probat effectus ”. Imo causa quod videtur, quia Spiritus datus causa est, quod sumus filii Dei. Sol(utio). Verum est quod Spiritus datus facit nos filios: nec Glos. vult dicere, quod missio Spiritus sancti sit effectus filiationis, sed quod sit effectus Dei in nobis: quia Deus hoc facit in nobis, quia ipse mittit Spiritum Sanctum et per hoc facit nos sentire quod simus eius. Qui Spiritus probat per experientiam » (1).

Nello sciogliere la difficoltà, egli insinua già il senso che dà al versetto: c'è una prova che siamo figli nella missione dello Spirito Santo, nel senso che lo Spirito Santo ci vien mandato dal Padre (e dal Figlio) per farci figli, ed egli poi, con la sua venuta, lo grida. Così nel commento al versetto:

« Supra dictum est, quod Christus venit; ut nos redimeret a servitute, et libertate filiorum Dei nos donaret. Hic probat nos esse filios sive Iudaeos, sive Gentiles indifferenter, per hoc quod ipse dedit nobis Spiritum Filii, qui hoc testificatur in cordibus nostris clamare, Abba, Pater. Et sic probat quod simus filii, quia Pater dat Spiritum filii sui, quem non daret nisi ut essemus filii: et ipse Filius eundem Spiritum dat, et ipse Spiritus Sanctus adveniens hoc idem clamat. Sic ergo testimonio Trinitatis securi sumus, de filiatione (...). Ergo construe ».

Propone cioè di costruire:

« Misit Deus Spiritum Filii sui clamantem Abba Pater et per hoc probatur quod estis filii Dei: misit Deus etc. Vel per hoc, inquam, probatur quod estis filii Dei ».

Il che conferma con Rom 8, 15-6:

« Rom 8. Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro etc. In eod. 8 Non enim accepistis Spiritum servitutis etc » (2).

(1) *Postillae in universa biblia secundum quadruplicem sensum*, t. VII (Venetiis 1704) 159^r 2^a col. in fine e 159^v 1^a col. in medio. Proponiamo di tradurre: « “ Il che prova l'effetto ”. Piuttosto sembra che sia causa, perchè è il dono dello Spirito che è causa che siamo figli. La difficoltà si scioglie, con l'osservare: è vero che lo Spirito, quando ci vien donato, ci fa figli, nè la Glossa vuol dire che la missione dello Spirito Santo sia effetto della filiazione ma che è un effetto di Dio in noi: perchè è Dio che opera questo in noi, è lui infatti che ci manda lo Spirito Santo e con ciò ci fa sentire che siamo suoi. Il quale Spirito prova (che siamo figli) con l'esperienza ».

(2) *ib.*, 159^r 1^a col. Initio.

Come si vede, qui la teologia (l'azione dello Spirito Santo sulla adozione, cosa indubitabile) ha condotto al senso vero del testo di S. Paolo, anche dal punto di vista filologico. Con la frase « per hoc probatur quod estis filii Deo » Ugo ritorna, forse senza saperlo, al senso dei Greci: « perchè sappiate che siete figli, in prova che siete figli ». Ma più interessante è che egli vede nel nostro versetto, nonostante l'apparenza del senso del quoniam, espressa l'idea che la nostra filiazione è opera dello Spirito Santo. Tutto ciò ci prepara a sentire S. Tommaso, che parimente, nonostante il quoniam, ha spiegato il testo secondo i Greci.

CONCLUSIONI SUL SECONDO GRUPPO DI ESEGETI MEDIEVALI (da Claudio di Torino a S. Tommaso escluso).

1. - Caratteristica generale è la dipendenza dai grandi latini, o diretta, o per mezzo della Glossa.

2. - Come essi, sono tutti d'accordo nell'ammettere che la adozione è effetto della azione e presenza dello Spirito Santo, ma non tutti la vedono espressa nel nostro testo.

3. - Insieme vedono nel testo una manifestazione e prova della filiazione nella azione dello Spirito Santo.

4. - Ci sembra perciò che anche la Glossa e quelli che la seguono fino a Ugo di S. Caro abbiano dato al versetto il senso dei greci.

§ 3. - S. Tommaso.

S. Tommaso è certo sotto l'influsso della Glossa. Quindi il senso dato al nostro versetto lo deve, crediamo, a un influsso non immediato dei greci. Tuttavia si può dire che con S. Tommaso si sente l'esegesi dei Padri greci: il suo commento è molto più ricco di quello dei suoi predecessori, ed ha reminiscenze e pensieri che sono quelli che abbiamo già trovato nei greci.

Sappiamo che S. Tommaso fece tradurre in latino gli esegeti greci. Ce lo dice egli stesso:

« Expositiones Doctorum Graecorum in Latinum feci transferri: ex quibus plura expositionibus latinorum Doctorum interserui, autorum nominibus praenotatis » (1).

(1) *Ep. nuncupatoria evangelio sec. Mt. praefixa*, ed. Parmae XI 335, citato da VOSTÉ, *De investigandis fontibus patristicis S. Thomae, Angel.* 14 (1937) 421-2.

Per comprendere l'esegesi di S. Tommaso, bisogna tener presente in che consiste l'adozione, e che la opera. Egli lo spiega nella Somma:

« Dicuntur autem aliqui Filii Dei, in quantum participant similitudinem Filii unigeniti, et naturalis, secundum illud Rom 8, 29: quos praescivit conformes fieri imaginis Filii sui (...) similiter etiam Spiritus Sanctus in tantum dicitur "spiritus adoptionis", in quantum per eum datur nobis similitudo Filii naturalis » (1).

Conforme a questa dottrina, è la spiegazione di Gal 4, 5 « ut adoptionem filiorum reciperemus ». Dopo aver parlato della liberazione dalla soggezione alla legge, parla del frutto della esaltazione:

« in quantum adoptamur in filios Dei per hoc, quod accipimus spiritum Christi, et conformamur ei. (Rom 8, 9: Si quis spiritum Christi non habet etc.). Et haec adoptio specialiter competit Christo, quia non possumus fieri filii adoptivi, nisi conformemur filio naturali. (Rom 8, 29: Quos praescivit conformes fieri imaginis filii eius etc.). Et quantum ad hoc dicit: ut adoptionem filiorum reciperemus, id est, ut per filium Dei naturalem efficeremur filii adoptivi secundum gratiam per Christum » (2).

Figli adottivi per somiglianza al Figlio naturale; e simili a Lui per opera dello Spirito Santo. Questa dottrina comanda la spiegazione del versetto 6. Nella Lectio 3^a al v. 6 così continua:

« Supra Apostolus ostendit beneficium Iudaeis exhibitum, hic ostendit hoc beneficium etiam ad gentiles pertinere. Et primo proponit ipsum beneficium. Secundo modum adipiscendi, ibi: Misit Deus spiritum, etc. Tertio manifestat eius fructum, ibi: Itaque iam non est, etc. Dicit ergo quod beneficium adoptionis filiorum Dei, non solum pertinet ad eos qui sub lege erant, sed etiam ad Gentiles. Et ideo dicit: Quoniam estis filii, id est, quod sitis filii Dei, ista de causa factum est, quia non solum Iudaei, sed etiam omnes alii, qui in filium Dei credunt, adoptantur in filios, etc. (Ioan 1, 12: Dedit eis potestatem filios Dei fieri etc.). Modus autem adipiscendi illud donum, est per missionem spiritus filii Dei in corda vestra (...) Et ideo, quia misit Deus pater Spiritum filii sui in corda nostra (Iudaeorum sc. et Gentium) coniungimus Christo, et per hoc adoptamur in filios Dei » (3).

Quale la dottrina di S. Tommaso in questo commento sulle relazioni tra la nostra adozione e lo Spirito Santo? Si può ridurre

(1) 2-2, q. 45, 6^o c. et ad 1.

(2) Ed. Piana (Romae 1570) tom. XVI 126 D.

(3) *ib.*, E-B.

a due punti: la filiazione consiste nell'assimilazione e nell'unione con Cristo: e tale assimilazione-unione avviene per opera dello Spirito Santo.

Anche altrove il nostro testo serve a S. Tommaso per esprimere questa seconda verità, che lo Spirito Santo ci dà l'adozione:

« per ipsum (lo Spirito) efficiuntur homines filii Dei, secundum illud Galat. 4: Quoniam estis »⁽¹⁾.

Ci si può domandare due cose: primo per influsso di chi in S. Tommaso questa dottrina, secondo come mai l'ha tenuta nonostante il quoniam latino, che sembra essere causale e perciò escludere la azione dello Spirito sulla adozione.

Alla prima questione rispondiamo senz'altro che qui è evidente la dipendenza di S. Tommaso dai Padri greci e in particolare dal Crisostomo, (cf. il testo citato al principio p. prec.). Le due verità che S. Tommaso vede nel testo sono già in Crisostomo: la filiazione consiste nell'assimilazione al Figlio⁽²⁾ e avviene mediante l'azione dello Spirito Santo⁽³⁾.

La dipendenza dal Crisostomo spiega anche, almeno in parte, il senso dato al quoniam. Ma si può pensare che S. Tommaso sia qui anche sotto l'influsso degli immediati predecessori (Glossa e seguaci di essa). Ma perchè non espressamente, come nel Crisostomo « quod estis filii, probatur eo quod Deus misit », o altra simile circonlocuzione, e invece si trova: « quod sitis filii Dei, ista de causa factum est, quia (...) »⁽⁴⁾. In fondo, se esaminiamo bene, c'è anche in S. Tommaso l'idea che « quod sitis filii » è dimostrato dal fatto che viene in essi, per operare l'adozione, lo Spirito Santo. Infatti ha detto che « hic ostendit (Apostolus) hoc beneficium etiam ad gentiles pertinere », e ora sembra voler dire: « quod sitis filii » è perchè tutti, anche i gentili, purchè credano, sono adottati e ricevono il dono in questo modo, « quia misit Spiritum ». Tuttavia è da ammettere che non è del tutto chiaro perchè abbia reso il quo-

⁽¹⁾ III, q. 32, a 1^o c. Citato pure da HULBOSCH, St. Cath. 22 (1947) 40.

⁽²⁾ sopra p. 21.

⁽³⁾ sopra p. 23-4.

⁽⁴⁾ Traducendo la frase di S. Tomaso, si avrebbe così: « E perciò dice: Quoniam estis filii, cioè, che siate figli di Dio, è avvenuto per questa ragione, che non solo i Giudei, ma anche tutti gli altri, che credono nel figlio di Dio, sono adottati a figli, etc. ».

niam con un « quod sitis », e poi non lo abbia congiunto espressamente con l'idea di prova, manifestazione. Si può congetturare che vi abbia influito la versione latina del Crisostomo; sappiamo che era difettosa e che S. Tommaso se ne allontanava, come egli stesso dice nella lettera dedicatoria a Urbano IV prefissa alla catena aurea di Matteo:

« interdum etiam sensum posui, verba dimisi, praecipue in homiliario Chrysostomi, propter hoc quod est translatio vitiosa »⁽¹⁾.

Si può forse ricercare la causa di tale atteggiamento nell'abitudine di S. Tommaso (che è quello dell'esegesi scolastica in generale) di analizzare minutamente il testo, di dividerlo e suddividerlo, e di ricercare le ragioni intime della verità espressa in ogni versetto o parte di versetto, il che qualche volta può esser causa che non connetta bene le diverse parti di un verso, o i diversi versetti tra loro. Qui ad esempio già il modo con cui si introduce dice molto: Primo... beneficium, Secundo modum. Tertio... Certo qui non stabilisce una connessione tra il quoniam e il misit. Le due parti sono spiegate indipendentemente l'una dall'altra. La missione è il modus con cui avviene l'adozione, di cui si è parlato prima.....

Qualunque sia la ragione del senso del quoniam, rimane acquisito che per la questione teologica che soprattutto ci interessa, S. Tommaso è in pieno con la Tradizione antica dei Padri greci. Ottimo esempio che dimostra (e crediamo che non sia l'unico) quanto S. Tommaso sia ricco e pieno della Tradizione patristica. Purtroppo la sua ricchezza non è passata alla teologia e all'esegesi posteriore. Essa ha spesso, ci pare, e certo in questo caso, depauperato S. Tommaso.

Il dire che l'adozione è dovuta alla azione dello Spirito Santo non impedisce a S. Tommaso di aver altrove espressioni su una mutua causalità tra la grazia creata e la grazia increata⁽²⁾. Non è qui luogo di entrare nel vivo della questione. Basti osservare che non c'è contraddizione tra le due dottrine. Secondo diversi aspetti, c'è una priorità dell'agente, e c'è una priorità della disposizione. La grazia creata come disposizione è precedente alla presenza dello Spirito Santo ma l'azione dello Spirito Santo precede la grazia che produce; e questo, assolutamente, è precedente.

⁽¹⁾ Ed. Piana (Romae 1570) t. XV 2 D.

⁽²⁾ Cf. *in I Sent.* d. 14, q. 2, a. 1, sol. 2.

PIETRO DI TARANTASIA († 1276)

Un altro esempio di esegesi scolastica che divide e suddivide e non si preoccupa delle connessioni, lo abbiamo in Pietro di Tarantasia, il quale in h. l. dice che S. Paolo parla anzitutto dello stato di libertà esteso anche ai Galati (estis filii); in secondo luogo della causa o segno della stessa libertà (o adozione) (la missione dello Spirito); in terzo luogo dell'effetto della libertà: clamantem Abba pater:

« Hic ponit adoptionis suae usque ad Galatas extensionem, et tangit duplicem statum in Galatis, sicut tetigerat in iudaeis. Primo enim probat in eis per effectum statum libertatis, secundo concludendo ex praemissis excludit ab eis statum servitutis, ibi “ Itaque iam non est servos ”. In prima primo tangit libertatis statum, secundo causam, sive signum, ibi “ misit Deus ”, tertio, commodum sive effectum, ibi “ clamantem abba ”. Dicit ergo “ quoniam autem ” quasi: non solum nos Iudaei, qui credimus, sumus filii Dei, sed etiam vos gentiles, credentes. Sicut patet per effectum “ quoniam misit Deus spiritum etc. ” » (1).

L'opera fu pubblicata nel medioevo col nome di NICOLÒ DI GHORAM. Essa rappresenta la seconda redazione del commentario di Pietro di Tarantasia, che è un rimaneggiamento della prima (2). La prima redazione conservata manoscritta ha grande somiglianza di espressioni con la seconda redazione:

« quoniam autem, hic ponit adoptionis suae usque ad galathas extensionem et tangit duplicem statum in galathis sicut tetigerat in iudaeis “.

Parla dello stato libertatis; non solo i giudei sono figli, anche i Galati:

« probat in eis per effectum statum statum (sic) libertatis (...) excludit ab eis statum servitutis (...) sic per effectum probat: quoniam misit Deus (...) » (3).

L'una e l'altra redazione hanno uno schema simile al commento di S. Tommaso. C'è qualche mutazione. Invece di parlare del mo-

(1) NICOLAUS DE GORHAM, *In omnes divi Pauli epistolas elucidatio* (Antuerpiae 1717) 349.

(2) SPICQ 316-7.

(3) *Manoscritto Bibl. Comunale Assisi* 21 fol. 128^v 2^a col. in fine e fol 129^r 1^a col. initio.

dus dell'adozione, Pietro di Tarantasia parla della causa di esse che è la missione dello Spirito Santo. Che a lui si debba l'adozione lo dice ancor più chiaro nel commento a Rom 8, 14-16:

« Hic allegat quod debent vivere secundum spiritum, quia filii per Spiritum sanctum. Et hoc probat. Primo ex regimine Spiritus sancti. Secundo ex dono Spiritus sancti. ib. non enim accepistis. Tertio ex testimonio Spiritus. ib. Ipse enim Spiritus » (1).

Se Pietro è con la tradizione nell'attribuire l'adozione all'opera dello Spirito Santo, ci sembra che la rifletta anche nel senso del versetto. L'ultima frase del commento: « per effectum probat: quoniam misit Deus » (nella seconda redazione « sicut patet per effectum ») richiama la Glossa (2), Pietro Lombardo e Agostino d'Ancona e, come abbiamo detto per questi, sembra dare al versetto il senso dimostrativo.

§ 4. - *Esegesi del secolo XV e XVI*

I principali esegeti di questo periodo sono Dionigi Certosino, Caietano, Claudio Guillaudus, Adamo Sasbout, Seripando, Ambrogio Catarino, Giovanni Arboreo. Non faremo l'analisi di ciascuno ma vedremo in sintesi i caratteri generali dell'esegesi del nostro testo in questo periodo, citando i passi di maggior importanza, e per gli altri rimandando nelle note alle edizioni.

Si osservi anzitutto che manca in quasi tutti i commenti a Gal 4, 6 l'idea che lo Spirito Santo ci rende figli di Dio. Questa dottrina, che fu già dei Greci e di S. Tommaso (anche di altri latini) sparisce. Incomincia a operarsi una separazione dell'esegesi dalla tradizione teologica. Questa idea manca in DIONIGI CERTOSINO († 1471), che insiste sulla idea che il Padre vuol dimostrare ai suoi figlioli il suo affetto paterno, e dà loro lo Spirito Santo come segno di esso e della adozione, e come aiuto a invocare Dio come Padre (3).

(1) NICOLAUS DE GORHAM, ... *elucidatio* 69.

(2) La dipendenza di Pietro dalla Glossa è stata rilevata dallo Spicq dopo il Vosté: cf. SPICQ 315, cita VOSTÉ J. M., *Beatus Petrus de Tarantasia epistolarum S. Pauli Interpres*, in *Beatus Innocentius PP. V* (Romae 1943) 357-64.

(3) *In omnes beati Pauli epistolas commentaria* (Parisiis 1545) 204 C-D.

Non presenta qui l'adozione come dipendente dall'azione dello Spirito Santo, ma ha questo pensiero nel commento a Rom 8, 14-16 (1).

Nello stesso senso di Dionigi si muove il CARD. CAIETANO (†1535). I pensieri che esprime nel suo commento sono: essendo venuto il tempo dell'adozione, essendo cioè tutti, Giudei e Gentili, figli, Dio ha comunicato lo Spirito del Figlio naturale, del quale è proprio gridare « Padre »: l'ufficio dello Spirito è comunicare questo spirito filiale ai figli adottivi (2).

Come si vede non appare molto l'idea di una azione dello Spirito Santo sulla adozione; seppure non la vogliamo vedere insinuata nelle espressioni che parlano più propriamente della vita filiale:

« Proprium est filio naturali clamare ad Deum, pater, pater: quoniam ipse solus est naturalis filius Dei. Et propterea dum hic spiritus communicatur nobis, communicatur spiritus filii eius. Et hoc quoad officium Spiritus » (3).

Caietano come si vede, insiste piuttosto sul modo con cui si comportano e devono comportarsi i figli di Dio, e sull'azione che svolge in questo senso lo Spirito Santo: anche nel commento a Rom 8, 15 esprime le stesse idee:

« Contra spiritum servitutis in timore, e regione collocat spiritum adoptionis: hoc est spiritum filiorum adoptivorum: hoc est accepistis spiritum sanctum in vobis habitantem ad movendum vos ad actiones consonas filiis Dei adoptivis » (4).

Merito di Caietano e di altri esegeti di questo periodo (cf. sotto Seripando) è di mettere l'accento sulla vita di figli, sulle relazioni filiali col Padre.

Come i precedenti non vede nel nostro versetto l'azione dello Spirito nello stato di figli, neppure ADAMO SASBOUT († 1553) (5), che la vede però nel commento a Rom 8, 14-5 (6).

(1) *In omnes beati Pauli epist. comm.* (Parisiis 1545) 46 D-F e 47 A-C.

(2) *Epistolae Pauli et aliorum apostolorum* (Venetiis 1531) 101r.

(3) *ib.*

(4) *ib.*, 21r.

(5) *Opera omnia* (Coloniae Agrippinae 1575) 375.

(6) *ib.*, 199.

Come eccezione invece è da considerarsi GUILLAUDUS CLAUDIUS († 1561). Egli ha il merito di richiamare alcuni pensieri del Crisostomo e, con lui, di vedere espressa nel testo la dottrina dell'azione dello Spirito Santo sulla adozione. Ecco il commento di Guillaudus:

« “ Quoniam autem ” occupatio est ⁽²⁾. Rogabis fortasse, unde cognoscemus, Deum nos in filios adoptasse ? Hoc primum iam dixit (ait) cum Christum induisti, qui et filius Dei est. Credens enim in Christum, unum cum illo efficeris; et factus illi similis, ex Deo nasceris, et eius filius vere nuncuparis, tanta est Domini dignatio, qui te ex filio irae filium gratiae faciat. Hoc idem manifestat: Quia Spiritum Dei accipimus, qui in cordibus nostris divinitus attractis, nos Deum, patrem appellare docet. Quod fieri non potest nisi in filios Dei adoptati fuerimus. Quare vel natura ipsa docet, ut cum filii simus, et haeredes, non rei inanis, sed Dei patris nostri; idque per Deum, hoc est per Christum filium Dei naturalem » ⁽²⁾.

Lo Spirito ci insegna a chiamar Dio Padre. E ciò manifesta che siamo figli. È una risposta alla domanda che può fare il Galata: come sapremo che siamo figli ? Prima, come ti ho detto, perchè hai creduto in Cristo, sei stato battezzato, e ti sei rivestito di Lui; in secondo luogo perchè in te c'è lo Spirito che ti fa gridare: Abba Padre: ciò non sarebbe se non fossi già figlio. È lui, lo Spirito Santo che ci insegna a chiamare Dio: Padre. Questo fatto, reso possibile dall'esser noi figli, è il secondo modo con cui si manifesta che siamo figli. Qui Guillaudus riflette il pensiero del Crisostomo che parla ⁽³⁾ dei due modi con cui (avviene e) si conosce la nostra adozione: il rivestirsi il Cristo, l'aver lo Spirito Santo. Come il Crisostomo, a differenza degli altri latini del suo tempo, vede qui insegnata da S. Paolo, l'azione dello Spirito Santo nello stesso inizio della vita di figli. Anche altrove, nel commento a Rom 8, 14 insegna che è lo Spirito Santo a operare l'adozione:

« Hic spiritus est, quo nos Deus sibi adoptat, quo participes, haeredes Dei, cohaeredes Iesu Christi dicimur » ⁽⁴⁾.

Questa dottrina nel commento al nostro versetto va ben d'accordo col senso dato al quoniam. Guillaudus si muove nella dire-

⁽¹⁾ L'« occupatio » nel linguaggio della scuola è prevenire una domanda, una difficoltà.

⁽²⁾ *Collatio in omnes divi Pauli Apostoli Epistolas* (Lugduni 1542) 254.

⁽³⁾ Cf. sopra p. 17-8.

⁽⁴⁾ *Collatio* 57.

zione della Glossa e dei suoi seguaci: cf. le frasi « idem manifestat » e il senso causale trasportato nella seconda parte del versetto: quia spiritum Dei accipimus. Anche Guillaudus sembra dare al quoniam il senso dimostrativo. Anche in ciò egli fa eccezione tra gli esegeti del suo tempo. Questi, attaccati al senso causale del latino (del resto ovvio per essi) e separati dalla tradizione greca, o non vedono l'azione dello Spirito Santo (cf. gli esegeti già esaminati) o addirittura vanno in cerca di altre soluzioni, talvolta strane. È il caso di Seripando e di Catarino.

SERIPANDO (1493-1563) lasciò un commento a Romani e Galati, che fu pubblicato dopo la sua morte. Riportiamo la spiegazione per Gal 4, 6:

« Tertium hoc est beneficium. Non solum enim a servitute erepti, et adoptione filii sumus instituti, sed et ita fidenter nos secum Deus agere voluit, atque consuevere filii cum parentibus. Quoniam autem estis filii, non amplius servi, misit Deus Spiritum Filii sui in corda nostra, non modo Filium suum misit, factum ex muliere, qui apparere et oculis cerni posset; verum in nostris etiam mentibus eiusdem Filii sui spiritum habitatorem collocavit. Clamantem Abba Pater. Ex missione vero Spiritus, liberis dignam fidentiam, qua in intimis cordium nostrorum penetralibus, nos Iudaei nostro vocabulo Deum inelamamus, Abba, vos vestro, Pater. Quo instinctu, qua voce, exsuscitatur, ut filios nos esse agnoscamus Dei, ex cuius unius voluntate, et cura, nostra omnis pendeat salus: quando eodem spiritu, quo Iesus Christus Deum, patrem appellat suum, nos quoque nosmetipos Dei esse filios confitemur: in cuius auxilio et gubernatione nostra omnis posita esse spes debeat ac propterea dixit Spiritum Filii sui » (1).

La semplice lettura di questo testo ci fa vedere che Seripando dà alla missione dello Spirito Santo lo scopo di dare fiducia degna di figli, e che considera l'adozione come opera del Figlio, precedente l'opera e la missione dello Spirito Santo. Manca il concetto della adozione opera dello Spirito Santo, concetto che è però espresso nel commento a Rom 8, 14-16 (2). Questa differenza nei due commenti l'attribuire in quello ai Gal solo una azione secondaria allo Spirito Santo, ha la sua ragione nel senso del latino quoniam. Da rilevare è nella spiegazione del Seripando la identità dello Spirito in Gesù e in noi: elemento che verrà nella sintesi della nostra esegesi.

(1) *In Ep. ad Rom. et Galatas* (Neapoli 1601) 313

(2) *ib.*, 131-2.

AMBROGIO CATARINO (1487-1553) è il primo, a nostra conoscenza, che si pone il problema che ci riguarda. Quelle parole di S. Paolo fan sorgere un dubbio: che piuttosto sembra doversi dire che l'adozione venga dallo Spirito, che non il contrario che lo Spirito venga dalla filiazione. Ecco le sue parole con le due soluzioni che propone:

« Quoniam autem estis filii Dei », idest, vos omnes simul facti unum, Iudaei et Gentes, « Misit Deus Spiritum Filii sui etc. ». Hinc insurgit dubium. Potius quippe videtur esse dicendum ex spiritu venire adoptionem, et sic filiationem Dei, quam ut e contrario ex filiatione veniat Spiritus. Non enim ii censeri possunt filii, qui sunt sine Spiritu Dei.

Respondeo: Non uno tantum modo dicuntur filii. Erant quidem Iudaei filii, sed parvuli qui nondum habebant Spiritus perfectionem. Et hic loquitur de Spiritu perfectionis, quo clamatur Abba Pater. Est enim quodam modo, et non est filius, qui nescit adhuc vocare patrem.

Possumus et filios Dei duplici modo intelligere. Et primo quidem secundum potentiam: quia erant iam quasi candidati omnes ad recipiendam adoptionem. Alio modo secundum actum, in quo consistit perfectio » (1).

Come si vede, delle due soluzioni la seconda ha un sapore scolastico: figli in potenza — perciò lo Spirito Santo che ci fa figli in atto —, la prima è da esegeta e ricorda l'interpretazione di Ambrosiastro, che i Giudei erano figli, ma senza lo Spirito il loro nome di figli « non erat plenum » (2). I Giudei erano figli, imperfetti; perciò viene lo Spirito Santo che insegna a chiamare il Padre, e così diventano figli perfetti.

Il testo Gal 4, 6 non contiene dunque neppure per Catarino la verità che egli suppone certissima e che insinua altrove (3), che è lo Spirito Santo che ci fa figli di Dio. Qui per ragione del senso del latino quoniam la missione dello Spirito Santo (con tale scopo di insegnare a chiamare Dio Padre) è posteriore all'adozione (imperfetta): quoniam ha un senso causale. Si noti il processo del Catarino (che sarà poi seguito da Salmeron e da Cornelio A. Lápide): due cose sone certe: il senso ovvio causale di quoniam, che suppone la filiazione già avvenuta; lo Spirito Santo opera l'adozione. Allora si cercano soluzioni, che non sacrificino nè l'una, nè l'altra verità.

(1) *Commentaria in omnes divi Pauli et alias septem canonicas epistolas* (Venetiis 1551) 194.

(2) Sopra p. 38.

(3) *Commentaria* 78.

Invece il Cornely più tardi ritenendo come certa la prima di queste verità, per salvarla, sacrificherà la seconda.

N. B. Arboreus Ioannes († c. 1569) esegeta meno che teologo ⁽¹⁾ del secolo XVI, nel suo commento a Gal 4, 6 ⁽²⁾, presenta lo Spirito Santo come testimonio: siete figli e Dio vi infonde uno spirito di pace, di pietà, di carità che vi rende certi di essere figli. Non sfugge però all'Arboreo l'azione dello Spirito Santo nella nostra adozione. Vi insiste nel commento a Rom 8, 14-16 ⁽³⁾.

Riassumendo, nello sguardo all'esegesi dei sec. XV e XVI, abbiamo visto che per tutti è verità certa che lo Spirito Santo ci dà di essere figli: essi esprimono questa verità nel commento a Rom 8, 14-16, o la suppongono dalla teologia.

Nella spiegazione di Gal 4, 6 nessuno eccetto Guillaudus vede l'azione dello Spirito Santo, che ci fa figli di Dio: la causa deve essere ricercata nel quoniam, che come suona dà un senso causale, e perciò sembra escludere la precedenza dello Spirito Santo sulla adozione. Soprattutto però influì l'abbandono della tradizione.

Ci sono espressioni degne di essere ritenute sulla fiducia filiale verso Dio, data dallo Spirito Santo (soprattutto Seripando) e sulla identità di Spirito tra Gesù e noi figli adottivi (di nuovo Seripando e prima Caetano).

(1) Cf. HURTER H., *Nomenclator Literarius* ed. 3a (Oeniponte 1903-13) t. III, p. 73.

(2) *Tertius tomus Theosophiae* (Parisiis 1553) fol. 146.

(3) *ib.*, 28.

CAPO III.

DALLA RIFORMA AL SECOLO XVIII

Art. I. — I CATTOLICI NEL SECOLO D'ORO DELL'ESEGESI

In questo periodo anzitutto si continua a sentire la difficoltà del testo, e si va in cerca di soluzioni. Abbiamo un esempio di ciò soprattutto in Salmerone.

ALFONSO SALMERONE († 1585).

Egli si fa la stessa questione del Catarino, e vi risponde alla stessa maniera. La concordanza quasi ad verbum fa pensare che Salmerone sia in dipendenza diretta dal suo antecessore in esegesi⁽¹⁾. Il fatto dice che la difficoltà offerta dal nostro testo era presa sul serio, e che si prendevano come soluzioni soddisfacenti quelle offerte da una distinzione scolastica, e quelle offerte da elementi che si trovano negli antichi.

Egli si propone all'inizio della XXIX Disputatio le questioni a cui risponderà:

«Sextum dubium inde consurgit: "Misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra clamantem, Abba Pater": quia potius videbatur dicendum ex Spiritu venisse adoptionem, cum omnis renascentia ab illo veniat, iuxta illud: "Nisi quis renatus fuerit ex aqua, et spiritu sancto" (Io 3, 5): et sic filiationem Dei; quam e contrario ex filiatione venisse Spiritum. Non enim possunt filii censerì, absque Spiritu: et quomodo dicitur Spiritus clamare, cum alibi dicat, quod in Spiritu clamamus, "Abba Pater"»⁽²⁾.

Dopo alcune pagine viene la risposta⁽³⁾, che riproduce le parole di Catarino⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ Anche in altri punti di dottrina c'è dipendenza del Salmerone dal Catarino: cf. RAMBALDI G., *L'oggetto dell'intenzione sacramentale nei teologi dei secoli XVI e XVII* (Roma 1944) 88-89 e nota 76.

⁽²⁾ *Disputationum in Epistolas divi Pauli*, t. 3 (Coloniae Agrippinae 1615) 134 A.

⁽³⁾ *ib.*, 138 A.

⁽⁴⁾ Sopra p.^o 66.

In una cosa differisce il Salmerone dal Catarino, che anche il testo ai Gal., nonostante il quoniam (che come appare ha per lui senso causale), contiene la verità che lo Spirito Santo ci fa figli di Dio. La missione dello Spirito è il modo o la causa (« qua ratione ») con cui o per cui riceviamo l'adozione:

» Et declarans qua ratione accipiamus filiorum adoptionem, subiungit: quoniam autem estis filii Dei, misit Deus Spiritum filii sui in corda vestra clamantem, Abba Pater. Qui Spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei, ut alibi dixit » (Rom 8, 16) ⁽¹⁾.

Come si vede il senso causale (per lui certo) del quoniam, non ha fatto allontanare il Salmerone dalla verità certa che lo Spirito Santo ci fa figli di Dio, e non gli ha impedito di vederla in qualche modo espressa nel testo stesso. La difficoltà offerta dal quoniam è stata superata (in dipendenza dal Catarino) con una distinzione tra filiazione imperfetta e perfetta (quella che sa invocare Dio Padre) e tra filiazione in atto e in potenza (candidati alla filiazione). Questa distinzione la ritroveremo tra i moderni: non è stato un tentativo felice, come diremo. Ma il fatto dimostra, come si cercava ansiosamente una soluzione alla difficoltà.

A introdurre nuovi elementi nell'esegesi, è stato condotto dal senso causale del quoniam latino il Toledo.

CARD. TOLEDO FRANCESCO († 1596)

Benchè il Toledo non abbia lasciato un commento ai Gal, il suo pensiero rimane abbastanza chiaro dalla spiegazione di Rom 8, 14-15 e da altri passi.

Il pensiero del Toledo si riduce alla distinzione: esser figli, ed esser nello stato di figli.

Ecco come spiega Gal 4 nel lungo commento a Io 1, 12: « dedit eis potestatem filios Dei fieri ». Qui appunto distingue tra esser figlio, e esser nello stato di figlio: anche gli antichi erano figli, ma non erano nello stato di figli: erano in stato di schiavi, ora invece abbiamo avuto da Cristo la libertà, siamo, per Lui, giunti allo stato di figli:

* « Aliud est filium esse, aliud autem habere statum filii (...). In lege iusti, filii veri erant, ut nos, tamen parvuli; his enim comparat eos Paulus; statum filiorum nondum habebant (...), erant filii, statu servi propter legem,

(1) *Disputationum in Epist. divi Pauli*, t. 3 (Coloniae Agr. 1615) 137 B.

sicuti infantes: at in Evangelio per Christum remota est lex, recessit paedagogus, pervenit ad aetatem iustus, in Christo libertate donatus est, de qua ad Galatas 4 (5, 1): Liberi sumus, qua libertate Christus nos liberavit. Ob id statum filiorum habemus. Hoc totum divine docet Paulus in eo capitulo, iustos illos sub lege comparans filio ancillae Abraham, nos filio liberae (...) (1).

Se ora domandiamo a Toledo, che cosa fa lo Spirito Santo nell'adozione, ci risponderà appunto che ci fa passare dallo stato di servi allo stato di figli: così infatti dice nel commento a Rom 8, 14:

« Propositio enim illa exposita (Rom 8, 14) dogmata magni momenti continet, nempe per Spiritum sanctum eos, qui Evangelium sequuntur, et secundum id vitam componunt, in filiorum adoptionis statum admitti » (2).

E nel commento a 8, 15 parla della vita di figli nel nuovo stato ancora come di un'opera dello Spirito Santo:

« Connexa sunt haec praecedentibus, explicantque qualem ac quantum spiritum filiorum accepimus in Evangelio; nimirum ut non solum simus effecti filii, sed etiam Deum Patrem clamemus, idest, palam; et libere Deo loquentes ipsum appellemus et invocemus patrem: clamor enim publicam, manifestam, ac liberam invocationem indicat, de qua in praefatione Missae Ecclesia dicit: Divina institutione formati audemus dicere; non enim omnes apud nos filii patres suos appellant patres, quando ipsis colloquuntur; sed dominos, aut aliis honorificis titulis, at nos Deum patrem vocamus, docente et praecipiente Christo, Matth. 6, 9. Sic, inquit, orabit: Pater noster qui es in caelis. Hoc Evangelio proprium est; in synagoga enim quamvis filii invenirentur propter gratiam, et fidem futuri adventus, [non tamen licuit omnibus tunc Deum hoc nomine invocare, uti nunc licet, quod recte annotavit Chrysost. » (3).

Il Crisostomo ha ciò, come s'è visto sopra (4), nel commento a Rom 8, 14-15.

Il Toledo continua dicendo che lo scopo per cui abbiamo ricevuto lo Spirito è per ispirarci tale fiducia, propria del Vangelo:

« Est autem haec sententia opposita illi, (in timore) acceperunt enim Iudaei spiritum servitutis, et in timore, idest, ad timendum Deum, at nos spiritum adoptionis filiorum in fiduciam, et affectum, in quibus clamamus, Abba, Pater » (5).

(1) *In Io* (Romae 1588) 73 C-E.

(2) *In Epistolam ad Rom.* (Venetiis 1603) 370.

(3) *ib.* 371.

(4) *Sopra* p. 23-4.

(5) *In Rom 8, 15, ib.* 372.

Se noi come figli, in forza del Vangelo abbiamo ricevuto la fiducia filiale, è perchè in noi agisce lo Spirito Santo, come spiega il Toledo alle parole « in quo »:

« Illud (in quo) causam efficientem indicat; nam, Spiritu Sancto auctore, clamamus, et invocamus Deum Patrem; sicut enim nemo potest dicere, Dominus Iesus, nisi in Spiritu Sancto, ut testatur Paulus I Corinth 12, quia nemo potest credere in Christum, ipsumque confiteri, nisi virtute Spiritus sancti, et Spiritu sancto illustrante, et movente, ita nemo potest credere, et invocare perfecte Deum Patrem, nisi eiusdem Spiritus virtute et motione » (1).

« Invocare perfecte » è invocare con fiducia filiale, cosa che può essere in ogni caso cristiano.

Toledo è con la Tradizione nel tenere come certa la azione dello Spirito Santo nella filiazione. Toledo non ha commento all'epistola ai Gal e non esamina la questione sul modo di conciliare con l'azione dello Spirito il senso del nostro versetto.

In fondo anche la distinzione tra l'esser figli ed esser nello stato di figli non è del tutto nuova (Ambrosiastro, distinzione tra figli perfetti ed imperfetti). Toledo vi è stato condotto dal senso causale del quoniam.

Più decisamente con la Tradizione è Estio.

ESTIO GUGLIELMO († 1613).

Con Estio la linea in cui si muove già da tempo l'esegesi latina subisce una deviazione. Ordinariamente si vedeva nel quoniam il senso causale e perciò si trovava una difficoltà per conciliare con esso la verità dell'azione dello Spirito Santo sulla adozione. Estio dovette anche lui vedere la difficoltà, perchè conosce le spiegazioni (con senso causale di quoniam) date da Salmerone-Catarino per risolverla. Egli però la risolve in pratica molto più felicemente, dando alla frase il senso che le avevano dato i Greci: si prova, è manifesto che siete figli dal fatto ... Ecco come spiega:

« vos Galatae iam non indigetis legis tutela; quandoquidem estis filii, non sicut haeres parvulus nihil differens a servo, sed in statu libertatis filiorum constituti. Quod autem tales filii sitis, inde liquet, quia misit Deus in

(1) In Rom 8, 15, *ib.* 372.

corda vestra Spiritum Filii sui, clamantem, idest, in quo clamatis, Abba, Pater. Sic enim hic locus par alterum similem Rom 8, 15 exponendus est » (1).

E nella esposizione di Rom 8, 15 aveva scritto che si manifesta l'adozione dalla preghiera:

« ostendit renatos per Christum esse filios Dei, et proinde (quod postea collegit) haeredes vitae aeternae. Id inquam ostendit ex eo, quia per spiritum quem acceperunt, Deum invocant ut patrem » (2),

e che l'adozione viene dallo Spirito Santo:

« sed accepistis spiritum adoptionis filiorum (...) Sensus est: Sed accepistis Spiritum Sanctum infundentem cordibus vestris caritatem; vel (quia diximus spiritum sumi pro dono spiritus) accepistis per Spiritum Sanctum gratiam adoptionis id est, caritatem, quae vos constituit adoptivos Dei filios » (3).

Tutto ciò è in pieno l'antica tradizione esegetica: lo Spirito Santo opera con la sua presenza la adozione e la nostra preghiera al Padre la manifesta. Estio è dunque nel senso della tradizione per la dottrina dell'azione dello Spirito Santo nella adozione.

Ma perchè Estio si scosta dagli immediati predecessori latini? Ciò anzitutto si deve alla maggior aderenza al testo greco che si nota in tutta la sua opera esegetica. Ma nel nostro caso particolare in più, crediamo, anche il fatto che la causalità del quoniam gli arrivò attraverso una spiegazione teologica, che egli come esegeta non poteva accettare:

« Nonnulli, sic exponunt: quoniam divina praedestinatione eratis filii; ideo nunc in plenitudine temporis dedit Deus in cordibus vestris Spiritum per quem ut filii ipsum invocaretis, dicentes: Abba Pater. Sed hunc commentarium plane refugit praesentis temporis verbum estis » (4).

Qui probabilmente allude alle spiegazioni teologiche di Ambrogio Catarino e di Salmerone « quia erant iam quasi candidati omnes ad recipiendam adoptionem » (5) e trova difficoltà ad ammetterle per ragione dell'estis: e con ragione. S. Paolo infatti parla di uno stato di adozione già reale, non di una destinazione all'adozione. Così una

(1) *In omnes D. Pauli Epistolas Commentarii* t. II (Moguntiae 1859) 278 A-B.

(2) *ib.*, t. I, 166 B-167 A.

(3) *ib.*, t. I, 168 A.

(4) *ib.*, t. II, 278 B.

(5) Sopra p. 66 e p. 68.

esegesi gravata di teologia e arbitraria, quale era quella di Catarino e di Salmerone, ha condotto, per reazione, Estio al senso tradizionale del versetto di S. Paolo. Sarebbe interessante vedere anche in altri passi quanto Estio sia sotto la dipendenza dell'antica esegesi. Ma ciò è fuori dei limiti del presente lavoro.

Fedele all'antica tradizione e al Crisostomo in particolare è anche Benedetto Giustiniani.

BENEDETTO GIUSTINIANI († 1622)

Giustiniani ammette che lo Spirito Santo ci fa figli di Dio e vede questa verità nel nostro versetto. Ma non vede nessuna difficoltà nel quoniam latino, che egli ritiene nel suo senso causale. Leggiamo il testo senz'altro commento:

« quoniam omnes tam Iudaei, quam Gentiles fidei beneficio filiorum adoptionem percipere possunt, vosque adeo Galatae praeceptis Evangelicis instituti, et Baptismo rite expiati eam non ita pridem adopti estis: “ misit Deus, inquit, spiritum Filii in corda vestra, clamantem Abba Pater ”. Explicat enim, ut ait Chrysostomus, duplicem quandam rationem, qua filiorum adoptionem assequimur: et alteram quidem posuit capite superiori (3, 27) cum dixit, “ Quicumque enim in Christo baptizati estis, Christum induistis ”, alteram vero hoc loco declarat cum ait: “ misit Deus Spiritum filii sui in corda vestra, clamantem Abba Pater ”; Neque enim, ait idem Chrysostomus, potuissemus illum appellare patrem, nisi prius divino illius spiritu percepto facti essemus filii. Igitur pro servis liberos, pro parvulis adultos, pro alienis haeredes ac filios fecit gratia » (1).

Un altro invece sente di più la difficoltà offerta dal nostro versetto, ma ha il torto di allontanarsi dalla tradizione. È Cornelio A Lapide.

CORNELIO A LAPIDE († 1637).

Egli propone del nostro testo tre spiegazioni. La prima mette in più evidenza la azione dello Spirito Santo come causa dell'adozione, ma non si regge su buone basi:

« Nota: Est argumentum a signo vel effectu ad causam; vel potius ad causae ostensionem, ut cum dico: Quia ibi fumus est, ibi ignis est: licet enim ignis sit prior et causa fumi, fumus tamen prius ostendit se nobis, ut ex eo colligamus ibi esse ignem: ita hic prius est Deum in nos mit-

(1) *In omnes B. Pauli Epistolas Explanationum*, t. II (Lugduni 1612) 63 D-E.

tere Spiritum suum, quam nos esse filios Dei, quia per Spiritum filii filius: ex eo tamen quod sumus filii, quasi a posteriori recte colligimus Deum iam ante misisse in nos Spiritum suum. Vox ergo " quoniam ", vel " quia ", non causam in se, sed causam cognitionis, vel potius necessariam consequentiam et connexionem significat » (1).

Questa spiegazione dice: essendo voi figli, venite a conoscere che Dio ha mandato lo Spirito Santo, causa della filiazione. Tale spiegazione è evidentemente contraria alla tradizione esegetica la quale dice che S. Paolo vuol provare che i Galati (tutti) sono figli dalla presenza dello Spirito Santo, e non che ci sia lo Spirito Santo dal fatto che sono figli. A ogni modo questa spiegazione è scartata dall'A Lapide perchè contorta. Le sue preferenze sono per la seconda più semplice:

« Secundo et simplicius " quoniam " proprie significat causam non filiationis, sed clamoris, q. d. Quia estis filii Dei, Deus misit Spiritum suum, non qui filios vos faciat, sed qui vos filios iam factos doceat clamare: " Abba Pater " »

È la spiegazione preferita dall'A Lapide (poco sotto daremo il senso di queste parole che furono capite male). L'A Lapide ricorda poi anche una terza spiegazione, che è quella che noi abbiamo trovato nei greci e in parecchi latini:

« Aliter hoc ex Graeco vertit Maldonatus in Notis manuscripti: " ὅτι " enim, id est, " quoniam ", accipit pro " quod "; sic ergo transfert: quod autem filii sitis (hinc apparet quod) miserit Deus (in vos) Spiritum Filii sui. Verum sic multa supplenda et addenda sunt, quae non habentur in textu scilicet omnia parenthesi hic inclusa. Melius ergo Noster (Vulgata), magisque proprie τὸ ὅτι vertit, quoniam » (2).

La terza spiegazione (del Maldonato) non piace all'A Lapide, che non vede come l' ὅτι si possa tradurre meglio che con quoniam. La spiegazione grammaticale dell' ὅτι con « quod sitis... apparet » è per lui impossibile. Egli, si vede, non conosceva la tradizione greca su questo punto, nè l'uso fatto dai greci di questa espressione.

La preferita dunque è la seconda spiegazione. Noi ora domandiamo che cosa vuol dire egli con le parole:

« non qui filios vos faciat sed qui vos filios iam factos doceat clamare »?

(1) *Commentaria in Scripturam Sacram*, t. 18 in *Divi Pauli Epistolas* (Paris Vivès 1858) 551.

(2) *ib.*

Vuol dire che S. Paolo vuol insegnare qui che lo Spirito Santo è estraneo alla nostra filiazione divina, oppure che prescindendo dalla causa della nostra adozione ci fa solo vedere lo Spirito Santo alla sua opera di educare i figli di Dio ?

Siamo sicuri che l'A Lapide ha visto in S. Paolo solo questo, e non ha pensato a far dire a S. Paolo che lo Spirito Santo è estraneo alla nostra adozione. Infatti A Lapide nel commento a Rom 8, 15-6 dice che lo Spiritus adoptionis è (piuttosto che la carità e la grazia dello Spirito. Santo) lo stesso Spirito, il quale per appropriazione (come Lui, la SS. Trinità tutta) rende figli adottivi:

« nos sibi in filios adoptat dupliciter: primo, per gratiam, quasi accidentaliter, secundo, per naturam, quasi substantialiter » ⁽¹⁾.

E la ragione di questa azione dello Spirito Santo è nella esemplarità che ha la filiazione di Cristo sulla nostra adozione:

« Filiatio nostra in eo videtur consistere, quod sicut Deus Christo homini dedit seipsum, id est deitatem et Verbum, ut hunc hominem qui dicitur Christus, faceret Filium Dei; ita nobis dat Spiritum Sanctum, eiusque deitatem, ut nos faciat suos filios nosque adoptet » ⁽²⁾.

Anche se il linguaggio di A Lapide non riferisce tutta la ricchezza del pensiero dei greci tuttavia sostanzialmente egli è con la tradizione. E sarebbe fargli torto dedurre dalle sue parole che lo Spirito Santo viene dopo che siamo già figli. Questo torto gli fece il Cornely, come diremo a suo luogo.

Nella stessa sfera di pensiero dell'A Lapide di muovono i due seguenti.

TIRINO GIACOMO († 1636).

Anch'egli come l'A Lapide è fuori della Tradizione nel senso dato al versetto, e nel non vedere qui (anche se altrove lo ammette) l'influsso dello Spirito Santo sulla adozione. Ecco il commento del Tirino a Gal 4, 4-6:

« (...) ut nos qui sub lege eramus redimeret, et ex mancipiis legis faceret liberos et adoptaret in filios Dei. Unde et in vos, tamquam in genuinos filios suos v. 6, misit Deus Spiritum Filii sui id est Spiritum sanctum

⁽¹⁾ *Comm. in Script. Sacr.*, t. 18 in *Divi Pauli Ep.* (Paris Vivès 1858) 134.

⁽²⁾ *ib.*

a Filio (quod nota contra Graecos) aequae atque a Patre procedentem, ut eodem cum Christo Spiritu instructi et impulsus "clametis Abba" seu "Pater" — id est recurratis ad Deum, non tamquam servi ad dominum, sed tamquam filii, filiali affectu et amore ad charissimum parentem: ita Theophilactus et Anselmus (1). — "Clamat" autem Spiritus sanctus in nobis et nobiscum, perinde atque alibi (ad Rom 8, 26) diximus, ipsum "postulare pro nobis" (2).

Ciò che si mette in rilievo qui non è l'azione dello Spirito Santo nel primo formarsi dello stato di figli, ma piuttosto il suo influsso nella vita filiale: la ragione ne è il senso causale del quoniam, ritenuto certo. Figli, perciò Dio manda lo Spirito Santo; perchè vi comportiate come figli.

L'effetto attribuito alla presenza dello Spirito è darci il carattere, l'indole di figli. Così ancor più chiaramente nel commento a Rom 8, 14-15:

« "Non accepistis spiritum servitutis", seu servilem spiritum et indolem, "in", id est, cum "timore", ut scilicet instar servorum solo timore poenae adigamini ad obediendum legi, eiusque mandata complenda, ut olim Iudaei: "sed accepistis spiritum adoptionis filiorum", id est, filialem spiritum et indolem, qualis est liberorum et ingenuorum hominum adoptatorum in filios Dei. Talem enim spiritum atque indolem indit suis quos inhabitat Spiritus Sanctus. "Quo" instigante, "clamamus: Abba" seu "Pater", id est, invocamus Deum, non sicut servi herum suum, puta cum timore et affectu servili: sed filii amatissimum patrem suum, nempe filiali et fiduciali affectu, inquit S. August. » (Epist. 105) (3).

Con tutto ciò il Tirino non intende negare l'azione dello Spirito Santo nella santificazione, come dimostra il commento a Rom 5, 5, ove dice che la carità è data a noi dallo Spirito Santo:

« diffunditur autem haec caritas

(di Dio verso di noi, e nostra verso Dio)

in nobis per ipsummet Spiritum Sanctum qui non per sola dona sua, sed et per propriam personam iustificatis datur et appropriatur tamquam optatissimis sponis, vel (ut Apostolus alibi loquitur 1 Cor 3, 16) templis et palatiis, in quibus novo et speciali modo habitet, operetur, delicietur » (4).

E tale dottrina (la carità dallo Spirito Santo) va benissimo d'accordo con un'altra: l'abitazione dello Spirito Santo è effetto formale della grazia. Infatti nel commento a 2 P 1, 4 dice che tra gli effetti

(1) Questo Anselmo è Hervé cf. sopra p. 54.

(2) *In universam Sacram Scripturam commentarii*, t. IV (Torino 1883) 651.

(3) *ib.*, 511.

(4) *ib.*, 498.

quasi formali della grazia sono far giusto, retto, santo, amico e figlio di Dio etc. e infine aver in sè non solo i doni dello Spirito Santo, ma Lui stesso in persona; cita molti teologi e conclude:

« porro communicationis huius et connexionis Spiritus Sancti, ut fere etiam aliorum omnium iam dictorum effectum, causa quasi formalis est gratia sanctificans, indivulse illis connexa » (1).

Questi testi dimostrano non solo che il Tirino è esegeta teologo ma anche che la mentalità teologica dell'epoca era incline a vedere una mutua causalità e connessione tra il dono creato e il Dono in-creato.

Come il Tirino, si muove nella sfera dell'A Lapide, ma più del Tirino sente la difficoltà del testo, l'esegeta scozzese Gordon.

GORDON GIACOMO († 1641).

Egli si fa la questione, che s'erano fatta il Catarino e il Salmerone. Il modo di rispondere però è diverso, e risente dell'A Lapide. Le due soluzioni sono quelle dell'A Lapide. Quella che vien proposta per prima (la seconda dell'A Lapide) è quella che piace a Gordon, e viene appoggiata sull'autorità di Hervé (Anselmus): perchè figli (in ragione della grazia), lo Spirito Santo insegna a pregare. La seconda (la prima di A Lapide: perchè figli = l'essere figli, effetto, è segno che è stato mandato lo Spirito, causa) è proposta senza molto entusiasmo, come una scappatoia che rimane ancora per sfuggire la difficoltà del quoniam a chi non volesse ammettere la prima spiegazione. Ecco le parole del Gordon:

« Sunt ii versus utcumque explicati: superest illud v. 6: " quoniam estis filii, misit ". An non missio spiritus, praecedit hanc adoptionem? Sunt certe hic tria diversa, missio, adoptio, et clamor filii adoptati ad patrem. Iam ex his tribus comparantur duo posteriora ita, ut facta per gratiam iustificantem adoptione, doceat spiritus missus clamare et orare. Ita Anselmus, vel si duo priora comparentur inter se, est argumentum ab effectu et signo ad causam ostendendam, si filii estis, signum est missum esse spiritum etc. » (2).

Gordon ha visto dunque chiara la difficoltà che può venire alla teologia dal ns. versetto. La risposta mostra per quale spiegazione siano le preferenze di Gordon e mostra però insieme che per lui è certa l'azione dello Spirito Santo nella adozione.

(1) *In universam Sacram Script. comm.*, t. IV (Torino 1883) 836-7.

(2) *Biblia cum commentariis ad sensum literae* t. III (Lutetiae Parisiorum 1632) 522; cf. il testo di Hervé (Anselmus) qui sopra p. 54.

MENOCHIO G. STEFANO († 1655) e CALMET AGOSTINO († 1757).

Un altro che ha la stessa posizione di A. Lapide, anzi le stesse parole è Menochio: si legga il commento a Gal 4, 6 ⁽¹⁾. Ma con questo neppure Menochio intende escludere lo Spirito Santo dall'opera della nostra adozione. Infatti il commento a Rom 8, 15 si esprime come l'A Lapide ⁽²⁾.

Benchè non appartenga più al secolo d'oro, è da menzionare qui il Calmet, il grande esegeta del secolo XVIII, che traduce:

«*parce que vous êtes enfants, Dieu (...)*»

e commenta:

«*Se lo Spirito Santo non ci desse questa libertà (dalla servitù del peccato) e non formasse egli stesso nei nostri cuori questo grido ineffabile, chi oserebbe chiamare Dio, Padre mio ?*» ⁽³⁾.

E cita in nota Teodoreto:

«*non oseremmo, pregando, chiamare Dio Padre, se non fossimo stati degni del dono della adozione*» ⁽⁴⁾.

Concludendo, solo Estio e Maldonato sono con i greci nel senso del versetto: non è molto per il secolo d'oro dell'esegesi... Anche gli altri ammettono che lo Spirito Santo ci fa figli di Dio, ma solo pochi vedono ciò in Gal 4, 6.

SGUARDO RETROSPETTIVO SULLA ESEGESI LATINA

1. - Gli antichi hanno visto nel nostro testo l'affermazione della azione dello Spirito Santo sulla nostra adozione. Non fanno questione del senso grammaticale del *quoniam*, che essi leggevano nelle loro versioni latine.

2. - Nel Medio Evo, per influsso dei grandi latini, tutti ripetono ancora e vedono in Gal 4, 6 l'espressione della stessa verità.

3. - Manca la visione di tal verità nel nostro testo nell'esegesi dei secoli XV-XVI e nel secolo d'oro. Pochissimi fanno eccezione:

⁽¹⁾ *Biblia Sacra cum commentariis Menochii*, t. 10 (Gandae 1830) 397.

⁽²⁾ *ib.*, 202.

⁽³⁾ *Commentaire sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, t. VIII (Paris 1726) 405.

⁽⁴⁾ Cf. sopra p. 29.

Guillaudus, Giustiniani, ambedue per influsso dell'esegesi greca, Salmerone (non appare per quale ragione di dipendenza), Estio perchè non può ammettere la spiegazione di una adozione solo predestinata.

4. - Si incomincia a sentire la difficoltà che il senso causale del quoniam fa a una verità così certa. Ugo di S. Caro è il primo e la risolve tornando al senso dimostrativo dei greci. Catarino e Salmerone la superano con delle distinzioni, tra adozione in atto e potenza, perfetta e imperfetta. Estio col senso dei greci, A Lapidè finalmente, seguito dal Gordon, con la distinzione tra lo Spirito che fa figli e lo Spirito che fa vivere da figli. S. Tomaso fa parte a sè: anche egli sente la difficoltà e ricorre a una esegesi perfettamente tradizionale (dei greci antichi, e dei grandi latini) e insieme a una spiegazione grammaticale tutta sua: « quod sitis ». Lo sforzo di risolvere la difficoltà continuerà nell'esegesi moderna con risultati più o meno felici, quanto più ci si avvicinerà o ci allontanerà, nella teologia e nella filologia, dalla tradizione degli antichi, specialmente greci.

Art. II. - I PROTESTANTI (sec. XVI-XVIII).

La tendenza all'abbandono della Tradizione, già notata nei cattolici, si fa molto più sentire nei protestanti. Nessuno di essi ritiene il senso dato dai greci allo ὄν. Quasi nessuno vede nel versetto la azione dello Spirito Santo sull'inizio stesso dell'adozione. Anzi qualcuno la nega, dicendo che la venuta dello Spirito Santo è posteriore all'adozione. Esaminiamo brevemente i capiscuola e i più notevoli tra gli altri.

Degni di speciale attenzione, perchè sono citati spesso dagli esegeti più moderni, sono Lutero e Calvino.

§ 1. - *Lutero e Calvino.*

Di LUTERO abbiamo tre commenti. Si nota che egli è molto impedito dal senso causale del quoniam. Nelle sue lezioni dell'inverno 1516-1517 vede tutta la difficoltà di questo testo e ne dà una soluzione ricorrendo alla predestinazione:

« Hic quoque inverse loquitur. Nam ideo potius efficimur filii, quia spiritus mittitur, quam econtra. Spiritus enim facit filios, non filii spiritum

mitti faciunt, nisi respiciatur ad aeternam praedestinationem, ubi sumus etiam filii, antequam spiritus mittatur » (1).

L'unico senso causale che dava Lutero a questo testo è dunque la predestinazione: la spiegazione a cui ora aderiscono parecchi: Hülbosch, Ceulemans-Thils. Nel commento pubblicato nel 1519 egli parla diversamente e ci si vede la sua evoluzione dottrinale. Egli ricorre qui alla fede, che mette nello stato di adozione e merita lo Spirito:

« Hoc magis observandum quod Apostolus credentibus mox et spiritum filiorum dari testatur. Quia, inquit, estis filii, utique per fidem ut iam saepe dictum est, misit Deus spiritum filii in corda nostra. Quibus facile solvitur illorum quaestio, quomodo sola fide hominem iustificari et salvari doceatur. Nihil est quod movearis: si vera est fides et vere filius, non deerit spiritus: si autem assit spiritus, charitatem diffundet et omnem illum virtutum concentum absolvet, quem 1 Cor XIII tribuit charitati: Charitas patiens est, benigna est etc. Ideo quando de fide iustificante loquitur, de fide quae per dilectionem operatur, ut alias dicit (Gal 5, 6), loquitur. Fides enim meretur, ut spiritus detur, sicut et supra: Ex operibus an ex auditu fidei spiritum accepistis ? » (2).

Ecco un altro aspetto della causalità della filiazione: figli per la fede, perciò meritiamo lo Spirito. Le parole di Lutero sembrano insinuare la sua dottrina della sola fede giustificante. S. Agostino aveva parlato ben diversamente. Per lui l'azione dello Spirito e della fede è concomitante e l'una e l'altra ci fa figli di Dio: « Spiritu adhaeremus Deo per fide, et ideo (...) filii » (3).

Nel commento più lungo pubblicato nel 1535 non è esaminata la nostra questione. Basti citare le parole più espressive, che contengono la spiegazione causale:

« Istam filiationem nos accepimus gratis, nullo merito, sed redemptione filii dei... (...). Accepta ista gratuita filiatione, ideo deus misit cum ista gratia, verbo spiritum in cor nostrum, qui clamat » (4).

Come si vede Lutero in tutti e tre i diversi commenti si è attenuto al senso causale. La sua esegesi ne è stata diminuita. Estio e Maldonato avevano spiegato meglio. La Tradizione li impedì di

(1) *Luthers Vorlesung über den Galaterbrief 1516-17 zum ersten male hrg.* von HANS VON SCHUBERT (Heidelberg 1918) 19, 21-23.

(2) *Luthers Werke*, 2 Band (Weimar 1884) 536, 33-537, 4.

(3) Cf. sopra p. 44.

(4) *Luthers Werke*, 40 Band, 1 Abteil (Weimar 1911) 371, 3-11.

abbandonare la dottrina dell'influsso dello Spirito Santo sull'adozione.

I Protestanti per lo più non vedono ciò nel nostro versetto. Fa eccezione CALVINO. Anche egli ritiene il senso causale:

« Adoptionem cuius meminerat, ad Galatas pertinere ostendit argumento a consequenti: Prius enim est adoptatum esse a Deo quam habere a spiritu Dei testimonium adoptionis sed effectus signum est causae. Spiritus Christi, inquit, vobis autor est atque hortator ut audeatis Patrem vocare Deum. Ergo certum est, vos esse Dei filios. Significat quod alibi saepius docet, spiritum nobis arrham esse et pignus nostrae adoptionis, ut certo simus persuasi de paterno Dei erga nos affectu » (1).

Calvino ha ritenuto il senso causale e lo ha spiegato dicendo che l'essere figli precede ed è causa del testimonio che porge lo Spirito inducendo a chiamare Dio Padre.

E ciò non impedisce Calvino di attribuire la filiazione allo Spirito Santo. Subito dopo, spiegando la parola « Spiritum Filii » dice che questa espressione è la migliore che poteva scegliere S. Paolo:

« Ideo enim nos filii, quia eodem spiritu cum filio unico praediti » (2).

Nei sermoni sulla lettera ai Galati c'è in fondo lo stesso pensiero, con la sfumatura che la presenza dello Spirito che ci fa chiamare Dio Padre è segno che Dio ci tiene per suoi figli (3).

Nella stessa linea di Calvino si muove DAVID PAREUS (4). Cita poco dopo espressamente Calvino (5): si vede che lo ha tenuto presente.

§ 2. - Altri esegeti protestanti dei secoli XVI-XVIII.

TEODORO BEZA scrive anch'egli per un senso causale:

« Quoniam, ὅτι. Subiicit testimonium adoptionis, et quidem ut peculiariter applicet Galatis. Colligit ergo ex consequente antecedens: ne quis temere hanc adoptionem iacetet, atque etiam intelligamus quatenus acceperimus adoptionem » (6).

(1) JOANNIS CALVINI, *Opera* ed. BRUM-CUNITZ-REUSS, Vol. 50 (*Opera exeget. et homiletica*, vol. XXVIII) (Brunsvigae 1893) 227-8.

(2) *ib.*, 228.

(3) *ib.*, 586.

(4) *In divinam ad Galatas S. P. Ap. Epistolam Commentarius, Opera theologica et exegetica*, tom. II (Genevae 1642) 785 C-D, 1^a col.

(5) *ib.*, 786 A, 2^a col.

(6) BEZA TH., *Novum Testamentum* (ed. Robertus STEPHANUS 1556) 243 v.

Il « consequens » è la missione dello Spirito, l'antecedens è l'adozione: perchè figli, Dio ha mandato lo Spirito, la missione è la conseguenza dell'adozione. È la terza spiegazione di Lutero (1).

Per un senso causale sono anche PISCATOR P. (2), HUGO GROTIUS (3), BENGEL IO. ALB., che nega espressamente l'influsso dello Spirito Santo sull'adozione:

« Filiorum statum sequitur inhabitatio Spiritus Sancti, non hanc illa » (4),

WESSELIUS IO., per cui i Galati sono figli di Dio ma non solo per destinazione, come aveva detto Lutero nella prima spiegazione; sono figli adulti:

« viventes in plenitudine temporis. Unde etiam idem fidei Spiritus in iis operari debebat porro, eo, qui adultis filiis conveniebat modo » (5).

(Lo Spiritus Fidei è lo Spirito Santo).

Degno si attenzione particolare è il seguente.

ALESSANDRO MORO.

Uno che ha visto la difficoltà del nostro testo è Alexander Morus (1616-1670) (6). Egli anzitutto propone una spiegazione più comoda e più retta del causale:

« Contra videtur commodius dici posse aut rectius: quia Deus misit spiritum suum in corda nostra, ideo nos esse Dei filios ».

ὄτι sarebbe perciò = per questo = propterea. E ne dà le ragioni:

« Certe illud ὄτι respondens Hebraeo, certe sumptum reperias pro διότι propterea, ut Luc. VII, 47

(1) Cf. sopra p. 80.

(2) *Commentari in omnes libros Novi Testamenti*, ed 3^a (Herbornae Nassoviorum 1638) 584 B.

(3) *Annotationes in N. T.*, ed. WINDHEIM, t. II, pars I (Erlangae et Lipsiae 1756) 565.

(4) *Gnomon Novi Testamenti* (Tubingae 1742) 753 A.

(5) *Commentarius analytico-exegeticus in Epistolam Pauli ad Galatas*, ed. DE FEYFER (Lugduni Batavorum 1750) 436.

(6) *Ad quaedam loca Novi Foederis notae* (Parisiis 1668) 198-9; ed. di IO. ALB. FABRICIUS, *Observationes sel. in varia l. N. T.* (Hamburgi 1712) 155-156.

(quoniam dilexit multum — le sono rimessi molti peccati, perciò essa ha amato molto)

et Io XIV, 15-16,

(nelle nostre ediz. v. 17: Spiritum veritatis quem mundus non potest accipere, quia non videt eum... Vos autem cognoscetis eum quia apud vos manebit: secondo il Morus il senso sarebbe: perciò non lo vede, perciò rimarrà presso di voi).

« et ex adverso διὰ τοῦτο per ὅτι reddi debet Rom XV, 12 et Hebr XI, 23.

(la prima cit. è forse XV, 22 διὸ καὶ propter quod, e sarebbe da tradurre come se fosse ὅτι, perchè; Ebr. XI, 23 greco διότι, nel senso di ὅτι, Volg. bene « propter quod »).

« Hic igitur sensus foret: Deus misit Spiritum suum in corda nostra ».

Così conclude Morus la prima parte della sua nota, che non è completa come si vede: avrebbe dovuto dire: « Deus misit...: propterea vos estis filii », o « propterea vos estis filii, quia Deus... ».

Il Morus teme che questa spiegazione (ὅτι = διότι) non trovi consenso, e ha ragione di temere perchè διότι non ha mai senso di « propterea » cui corrisponde il greco διό non διότι, nè ὅτι ha senso di διό propterea). Allora propone una seconda spiegazione (che egli prevede sarà più accettata), di distinguere la filiazione di diritto dalla filiazione di fatto:

« Fides nos inserit filio in quo adoptamur, et ex quo spiritus, per quem renovamur, in nos defluit. Christus caput, Spiritus Sanctus cor Ecclesiae. Filii Dei sumus de iure per filium, et tales iam dicimur de facto per Spiritum qui tales facit, imprimendo et obsignando imaginem Patris caelestis in cordibus nostris, et ora nostra libere aperiendo ad invocationem coram eo, et confessionem coram hominibus » (1).

Benchè queste parole contengano una felice espressione dell'opera dello Spirito Santo, tuttavia introducono nel testo una distinzione estranea a S. Paolo.

Osserviamo che le due spiegazioni del Morus son menzionate dal WOLFIUS e della prima dice:

« Sed nihil his opus est, sicut et ipse p. 156 ostendit (cita l'edizione di Hamburg), quomodo communior illa τοῦ ὅτι notio et argumentatio Pauli retineri possit » (2).

(1) *Ad quaedam loca Novi Foederis notae* (Parisiis 1668) 198-9, ecc.

(2) IO. CHRYSOST. WOLFII, *Curae philologicae et criticae in IV Priores S. Pauli Epistolas*, ed. 2ª (Hamburgi 1737) 748.

CONCLUSIONE SULL'ESEGESI PROTESTANTE FINO AL SEC. XVIII

L'azione dello Spirito Santo trova poco rilievo in questi esegeti; Bengel la nega espressamente. È il frutto dell'abbandono totale della Tradizione. Nessuno ha compreso il vero senso del versetto. Il *quoniam* latino li ha ritenuti tutti in spiegazioni causali, e ha loro fatto introdurre pensieri nuovi e strani.

Molti protestanti dei secoli XIX e XX saranno, per influsso dei capiscuola, per il senso causale. Però altri sapranno ritornare al senso degli antichi. Anche nella esegesi cattolica c'è diversità di atteggiamento: è ciò che stiamo per vedere.

CAPO IV.

ESEGESI DEI SECOLI XIX E XX

Art. I. - ὄτι CAUSALE.

§ 1. - *Prima del Cornely.*

Nell'interpretazione di S. Paolo occupa certo un posto di prima importanza il Cornely. Nella nostra questione egli dipende da parecchi esegeti che lo hanno preceduto e a sua volta ha avuto influsso su parecchi di coloro che lo hanno seguito.

Egli cita tra quelli che lo hanno preceduto Bisping, Windischmann, Reithmayr, Loch-Reischl, Schäfer, Sieffert. Le cui posizioni sono da esaminare prima di studiare il commento del Cornely stesso.

Anzitutto BISPING A. Il quale spiega in senso causale per le seguenti ragioni: la costruzione « che... è manifesto » è una brachilogia indimostrabile con altri esempi, e arbitraria; la costruzione causale è più semplice, ha paralleli in 1 Cor 3, 13; 12, 15^{ss}; e si fonda su Eph 1, 13-14:

« perchè i Galati sono in Cristo da Dio adottati come figli, venne ad essi concesso lo Spirito Santo come sigillo di questa adozione e come pegno della futura eredità (cf. Eph. 1, 13-14) » ⁽¹⁾.

Bisping è tra i plerique moderni citati dal Cornely e che gli hanno evidentemente suggerito gli argomenti.

Un altro è WINDISCHMANN F. ⁽²⁾, che non ha nulla di notevole.

Un altro ancora è REITHMAYR F. X., il quale si allontana coscientemente dai Greci, di cui conosce la interpretazione non causale. Non si tratta però di una figura retorica come vorrebbe il

⁽¹⁾ *Exegetisches Handbuch zum N. T.*, t. VI, ed. 3^a (Münster 1883) 270.

⁽²⁾ *Erklärung des Briefes an die Galater* (Mainz 1843) 98.

Reithmayr, ma del senso normale di ὅτι in tale costruzione. Egli dunque così si esprime:

« Crisostomo pensa che Paolo qui dà un δεύτερον πρώτον: che o donde noi siamo figli "perchè noi abbiamo ricevuto lo Spirito della adozione". Ma il contesto, egli aggiunge, presenta la cosa diversamente. La adozione è il merito e il frutto della Incarnazione, come or ora è stato dimostrato. Soggettivamente si riceve al battesimo in Cristo. I fedeli Galati, battezzati in Cristo, erano diventati figli di Dio in Cristo. Così al v. 27. Con ciò non aveva fine la grazia. Come χάρις ἐντὶ χάριτος sul fondamento dell'adozione a figlioli, la quale è stata rivestita, segue ora come nuova grazia il conferimento dello Spirito del Figlio mandato dal cielo, il quale "obsigniert", (contrassegna) la νόθεσία ricevuta (Eph 1, 13-14; 4, 30); come ἀρρόβων τῆς κληρονομίας (2 Cor 1, 22; 5, 5; Eph 1, 14) garantisce il conseguimento della divina eredità proposta in speranza. Quella precede e tira questa dietro a sè. Al Battesimo seguiva dapertutto con particolare atto la Communicatio Spiritus (cf. Act. 8, 14-17; 19,1-6). Considerato questo stato di cose, noi non potremmo far altrimenti e lasciamo all' ὅτι il suo significato "perchè" (volg., quoniam), come si osserva spesso in protasi; per es. 1 Cor 10, 17-20; 2 Cor 4, 6; 7, 8. 14 » (1).

Abbiamo riferito il lungo testo, perchè vi si trovano le espressioni e gli argomenti del Cornely e il fondo stesso dell'interpretazione del Cornely. Le espressioni: « Lo Spirito contrassegna la νόθεσία ricevuta », e quella che ricorre poco dopo, ove dice che S. Paolo ha già ricordato (v. 26-7) che sono figli, e ora partendo di qui richiama un altro fatto connesso intimamente con la adozione:

« la effusione dello Spirito che tien dietro alla medesima » (2),

fanno intendere che il Reithmayr tiene la prima effusione dello Spirito come conseguente all'adozione, nel senso che troveremo in Cornely.

Due altri citati dal Cornely sono LOCH-REISCHL. Nulla di speciale (3).

Dal Cornely è citato SCHÄFER AL. il quale traduce con « perchè » dicendo che questo è il miglior modo di intendere l'ὅτι (4) e nel commento a Rom 8, 15 dice espressamente:

(1) *Kommentar zum Brief an die Galater* (München 1865) 323-4.

(2) *ib.*, 324.

(3) *Die Heiligen Schriften des Neuen Testaments*, II Bd., 4ª ed. (Regensburg 1899) 198.

(4) *Die Bücher des Neuen Testaments erklärt*, I Bd., *Die Briefe Pauli an die Thessalonicher und der Brief an die Galater* (Münster i. W. 1890) 311.

« noi (...) non possiamo qui intendere πνεῦμα dello Spirito Santo, che in noi abita, perchè già l'adozione è il presupposto per la effusione dello Spirito Santo »

e rimanda a Gal 4, 6:

« Weil... » (sottolineato dall'autore) ⁽¹⁾.

(Si vedrà lo stesso commento in Cornely per la stessa ragione).

Il Cornely cita anche SIEFFERT FR. il quale ⁽²⁾ adduce come prova altri esempi di ὅτι = perchè in principio di frase (1 Cor 12, 15; Io 15, 19; 20, 29) (la discussione era appunto se fosse possibile un senso causale di ὅτι in principio di proposizione). Sieffert trova la costruzione « che... è manifesto da » non necessaria, dura, e senza esempio nel N. T. ⁽³⁾. Il Sieffert a questo punto cita in nota la opinione di alcuni che spiegano ὅτι come εἰς ἔκθετο, ὅτι nel senso: « per quanto spetta alla realtà (l'enfasi sarebbe ἔστε) della vostra condizione di figli » e allegano in conferma alcuni altri esempi del N. T. Il richiamo a questa opinione c'è anche in Cornely: ciò che ci fa pensare che il Sieffert è stato tra le fonti del Cornely probabilmente quella che ha maggiormente influito su di lui (insieme col Reithmayr).

Il Cornely di quest'ultima opinione dice: facilius, sed haud aptior. Sieffert aveva detto che così entrerebbe nella vivace immediatezza di questa breve frase un elemento di riflessione dialettica non necessario ⁽⁴⁾.

Al tempo del Cornely il senso causale era dunque comune (sotto vedremo le eccezioni). Vi si era arrivato per l'abbandono della tradizione greca, e per una inadeguata conoscenza di un punto particolare della sintassi greca. Raccoglierà il frutto di questo falso orientamento dell'esegesi il Cornely e lo trasmetterà ad altri. Egli influirà molto sui cattolici, mentre nello stesso tempo Lutero e Ben-

⁽¹⁾ *Die Bücher des Neuen Testaments erklärt*, III Bd., *Der Brief Pauli an die Römer* (Münster i. W. 1891) 252.

⁽²⁾ *Kritisch-exegetischer Kommentar über das N. T., begr. von H. A. W. MEYER, Der Brief an die Galater*, 9^a ed. (Göttingen 1899) 246.

⁽³⁾ Il Buzy arriverà a dire che bisogna ricorrere allo stile paolino per giustificare l'uso di ὅτι » nel senso di « è manifesto che, per provare che » (cf. infra).

⁽⁴⁾ SIEFFERT, *ib.*, 246.

gel influiranno sui Protestanti, nella medesima linea del senso causale e nella negazione o non riconoscimento dell'azione dello Spirito Santo sullo stato di figli.

§ 2. — *Rodolfo Cornely.*

Esporremo anzitutto il pensiero del Cornely e ne faremo la critica — poi vedremo l'influsso da lui esercitato. Egli nota anzitutto⁽¹⁾ che tutti i Greci (Crisostomo, Mopsuesteno, Teodoreto etc.) e molti Latini (Ambrosiaster, S. Tommaso, etc., Giustiniani, Estio, etc.) e alcuni moderni tra cui Palmieri, negano che ὄτι sia causale, che esprima la ragione per cui Dio ha mandato lo Spirito Santo, e ammettono una certa ellissi o brevilocuquenza: δῆλον ὄτι è sottinteso. Al Cornely tale costruzione sembra durissima, e perciò egli « cum Vulg. et plerisque modernis » si schiera per il senso causale, adducendone per ragione che si raggiunge ugualmente lo scopo della manifestazione o prova dello stato di figli, perchè S. Paolo considera la missione dello Spirito come intimamente connessa con l'adozione:

« Missionem enim Spiritus Paulus velut intime cum adoptione connexam considerat, ita ut ii, qui filii adoptantur, omnes ac soli Spiritum in cordibus suis statim recipiant, missio igitur Spiritus sit divinum sigillum factae adoptionis et arrha futurae haereditatis (cfr. Eph 1, 13-14), ac revera Spiritus in cordibus nostris clamans Abba Pater “ testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei ” (Rom 8, 16). Hunc in sensum Lap. “ quia estis filii, ideo Deus misit Spiritum suum, non qui vos filios faciat, sed qui vos filios iam factos doceat clamare Abba Pater ” »⁽²⁾.

E cita, come abbiamo detto, Windischmann, Bisping, Loch-Reischl, Reithmayr, Schäfer, Meyer-Sieffert.

In che senso Cornely prende questa connessione dello Spirito Santo con l'adozione? Qui lo insinua con le parole: « sigillum factae adoptionis » e « qui adoptantur, Spiritum... statim recipiant ». Dunque per il Cornely prima si diventa figli, poi subito si riceve lo Spirito. È quello che dirà nel commento ai Romani. Si noti che

⁽¹⁾ *Cursus SS., Commentarius in S. Pauli epistolas ad Cor. alteram et ad Galatas*, 2^a ed. (Parisiis 1909) 528.

⁽²⁾ *ib.*, (parole sottol. dall'autore).

la prima edizione del commento ai Galati è del 1892 (il testo è perfettamente simile a quello della seconda 1909) ⁽¹⁾ e il commento ai Romani è del 1896, che risente l'influsso del senso dato a Gal 4, 6 e ad esso si riferisce espressamente:

« In locutione « Spiritus adoptionis filiorum » (.....) multi genitivo effectum significari volunt, ita ut S. Spiritus inhabitatione sua nos filios adoptivos Dei constituere dicatur. Verum tamen quomodo haec explicatio cum Gal 4, 6 (quoniam...) concilietur equidem non video. Namque iuxta haec Apostoli verba adoptio inhabitationem S. Spiritus (non tempore quidem, sed ratione) praecedere dicenda est, ab illa ergo non efficitur. In baptismo enim gratia sanctificante accepta Christo, Unigenito Patris Filio, inserti et incorporati constituimur uti membra Christi ita filii adoptivi Dei; Spiritum Filii autem accipimus velut sigillum factae adoptionis (cfr. Comm. in 2 Cor et Gal p. 527 sqq.). Quapropter Spiritum adoptionis rectius, ni fallor, intelligimus illud S. Spiritus donum, quod filiis adoptivis proprium eis in adoptionis signum ac testimonium datur eorumque quasi nota distinctiva et insigne est, quo dignoscantur » ⁽²⁾.

È chiaro il pensiero del Cornely: secondo Gal 4, 6 l'adozione precede logicamente la venuta dello Spirito Santo, non è costituita da essa. Questa esegesi di Gal 4, 6 fa dire al Cornely che neppure in Rom 8, 15 si parla di azione dello Spirito Santo sulla adozione: lo Spiritus adoptionis è solo un segno dell'adozione, una cosa propria dei figli adottivi.

Quali ragioni influirono sul Cornely per questa esegesi di Gal 4, 6? Anzitutto il senso che dà alla « sigillazione » di Eph 1, 13. Per lui è solo la conferma, la dimostrazione di una cosa già avvenuta. Così espressamente in 2 Cor 1, 22:

⁽¹⁾ La quale uscì dopo la sua morte (1908) ma fu preparata da lui stesso; cf. MERK A., in *D. B. S.* II (1934) col. 154, alla voce Cornely.

⁽²⁾ *Cursus SS., Commentarius in S. Pauli Apostoli epistolas, Epistola ad Romanos* (Parisiis 1896) 415-6. Il GODET che è citato spesso nel Cornely e che ha influito su di lui, aveva scritto nel nostro caso diversamente: « Lo Spirito di adozione designa lo Spirito di Dio (non una disposizione soggettiva, ha detto prima) in quanto produttore nel fedele lo stato che risponde alla gloriosa posizione di figlio. Si può dire che è lo Spirito del Figlio stesso, Gal 4, 6, e che noi siamo posti da lui a riguardo di Dio nella stessa relazione che Gesù, quando diceva: Padre! (...) èν ᾧ, nel quale, indica che è sotto l'ispirazione del sentimento filiale prodotto in noi da questo Spirito, che noi possiamo pregare in tal maniera » GODET F., *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, 2^a ed., t. II (Neuchâtel, Paris 1890) 171-72.

« Porro duae sententiae (2 Cor 1, 22 e Eph 1, 13) in eo quoque consentiunt, quod verbum *signandi* (σφραγίζειν) idem in utraque valeat, quod « sigillo suo impresso aliquid suum esse testari »; Spiritu Sancto dato Deus velut sigillo impresso et Ephesios et Paulum sociosque eius ad se pertinere suosque esse testatus est; at pro diverso modo, quo Spiritus Sanctus utrisque datus est, diversimode utrique ad Deum pertinent, Ephesii enim, sicuti omnes fideles, accepto Spiritu adoptionis (Rom 8, 15) obsignati sunt tamquam filii Dei, qui ius haberent ad aeternam haereditatem (cfr. ad Gal 4, 6): Paulus sociique eius praeterea illis instructi sunt Spiritu S. donis, quibus non tantum apti idoneique ad tradendam doctrinam reddebantur (de hac interna enim praeparatione iam in praecedente versu sermo erat: qui unxit nos), sed etiam tamquam veri et genuini Apostoli aliis innotescabant » (1).

Ma σφραγίζειν di Eph 1, 13 non ha solo il senso di attestazione, di conferma di una cosa già avvenuta, cf. W. BAUER alla voce σφραγίζειν (2). Dopo ver citato Eph 1, 13: 4, 30; 2 Cor 1, 22:

« qui, dice, chiaramente c'è in σφ. più che il semplice « munire con un segno di riconoscimento » ».

La ragione è che questa metafora con cui vengono indicati coloro che entrano nella comunità cristiana deve essere compresa nel senso (citato prima) in uso presso i classici, i papiri, l'Apc, che è « munire con un segno di riconoscimento, bollare », cosicché il segno dell'appartenenza al padrone porta insieme con sè la tutela del padrone. Cita Apc 7, 3 « signemus servos Dei nostri in fontibus eorum ». Dio dunque con questo sigillo non [solo contrassegna, ma fa suoi (servi, figli) coloro che egli sigilla. Si noti che in Eph 1, 13-14 sono vicine le due espressioni: « signati estis Spiritu » e « in redemptionem acquisitionis ». Del resto già i Padri greci hanno dato alla frase « segnati con lo Spirito » un senso più profondo che il semplice « contrassegnare ». Lo Spirito sigilla imprimendo l'immagine del Figlio (questo senso raggiunge, in fondo, quello notato sopra: diventiamo proprietà di Dio, perchè simili al Figlio, in quanto siamo uniti con Lui): cfr. i testi citati da GALTIER P. (3). Per es. S. Atanasio:

(1) *Cursus SS.*, in 2^a Cor et Gal, 2 ed. (Parisiis 1909) 49 (le stesse parole nella 1^a edizione del 1892), la parola signandi è sottolineata dall'autore.

(2) *Wörterbuch zu den Schriften des N. T.*, 3 aufl. (Berlin 1937) 1324.

(3) *L'habitation en nous des Trois Personnes* (Paris 1929) 220-1; nella nuova edizione (Roma 1950) p. 210-12.

« segnacolo è detto ed è lo Spirito Santo... E il segnacolo (σφραγίς) forma il Figlio, in modo che il segnato (σφραγίζόμενον) ha la forma del Cristo » (1).

L'altro fondamento del Cornely è l'autorità dell'A Lapide. Egli ne cita le parole, ma in quelle parole, come abbiamo dimostrato (2), l'A Lapide non attribuisce a S. Paolo una anteriorità dell'adozione alla prima missione dello Spirito Santo, ma solo alla azione dello Spirito Santo.

Notiamo che giustamente il Cornely ha osservato che anche mantenendo il senso causale si conserva alla frase di S. Paolo il senso della manifestazione fatta dallo Spirito Santo. Nel presentare però il senso dei Greci suppone a torto che essi abbiano visto nel testo solo una manifestazione della filiazione. Essi ci hanno visto anche l'opera dello Spirito, che ci rende figli di Dio.

§ 3. - *Influsso del Cornely.*

Anzitutto su teologi. DORSAZ P. A. (3) espone l'idea della

« unione al Cristo, sorgente dei nostri rapporti con lo Spirito Santo » (4).

Egli appoggia la sua dottrina su Rom 8, 14-16; 23, 26-27 e su Gal 4, 6:

« Secondo le parole stesse dell'Apostolo, noi abbiamo ricevuto lo Spirito d'adozione, ma lo Spirito che conviene, che è proprio, che appartiene all'adozione, come lo indica chiaramente l'uso al genitivo del sostantivo adozione: υιοθεσίας adoptionis. E questo Spirito noi, [l'abbiamo ricevuto, egli è in noi e noi siamo in Lui, perchè noi siamo figli... " quoniam autem estis filii ". Non si concepisce un figlio adottivo del Padre che non sia mosso dallo Spirito del Figlio: " Quicumque enim Spiritu Dei aguntur ii sunt filii Dei ". Egli ed egli solo può metterci in relazione col Padre, farci tendere, unirci al Padre. In Lui e in Lui solo, noi possiamo gridare: Padre nostro: in quo clamamus: Abba Pater » (5).

Qui il Dorsaz cita Cornely in ep. ad Rom p. 415 seq., che è appunto il passo da noi citato più sopra. E si affretta a concludere poco dopo:

(1) *Ep. III ad Serap.*, n. 3, PG 26, 628 B e 629 A.

(2) *Sopra* p. 74-5.

(3) *Notre Parenté avec les Personnes divines* (Saint-Etienne 1921) p. 197-200.

(4) *ib.*, 197 C.

(5) *ib.*, 198-9.

« La nostra partecipazione alla Filiazione del Verbo ci appare così come il fondamento delle nostre relazioni con la terza Persona. Ora, noi l'abbiamo visto, la filiazione adottiva riposa essa stessa sulla incorporazione al Cristo. Dunque anche il rapporto con lo Spirito Santo » (1).

Quanto questa dottrina sia lontana dal pensiero di S. Paolo e dei Padri greci è manifesto. S. Paolo dice in Gal 4, 6 che la nostra adozione che ci unisce al Cristo e ci fa tutti « uno » in Lui è manifestata e operata dal dono dello Spirito, in nessun modo che essa sia la ragione per cui avvenga il primo incontro dell'anima con lo Spirito Santo. L'incorporazione al Cristo è opera dello Spirito Santo, l'unione con Gesù Figlio è avvenuta in noi per la presenza operante dello Spirito Santo.

L'altro testo invocato, Rom 8, 14-15, è ancora meno a favore del Dorsaz: anche qui S. Paolo, e più chiaramente ancora, insegna che è lo Spirito Santo a farci figli, come apparirà dalla discussione di questo testo.

Un altro teologo che sembra dire lo stesso del Cornely e del Dorsaz è DE BROGLIE G. che scrive:

« (...) la nostra filiazione di grazia non è pensata con piena verità se non è concepita come unenteci al Padre per una estensione di privilegio di Colui che è Figlio per natura, *nella stessa maniera che la presenza in noi dello Spirito Santo, ci deve apparire come un frutto della nostra incorporazione a Colui che è, col Padre, il Principio di questo Spirito*, quest'ultimo prendendo per così dire l'aspetto di un Dono del Figlio e del Padre » (2).

In questo non appare un influsso diretto di Cornely, come appare nel LANGE H., il quale per provare la tesi « Gratia sanctificans hominem formaliter constituit filium Dei adoptivum » cita in prova Gal 4, 4-7 di cui conosce le due spiegazioni. Egli però non sceglie, forse perchè non ha conosciuto in quale senso, e ben decisamente, si muove la Tradizione, e così spiega:

« Nonnulli intellegunt ὅτι = δηλον ὅτι : “ Vos esse filios manifestum est ex hoc, quod Deus misit”. Alii inter quos Cornely, explicant: Quoniam estis filii. Dicitur mitti ipse Spiritus Sanctus; haec vero missio non concipitur ut primo efficiens adoptionem, sed prout dat conscientiam adoptionis iam factae, sive prout eam manifestat, vel etiam prout divino sigillo eam roborat et est arra futurae hereditatis (cf. Eph 1, 14) » (3).

(1) *Notre Parenté avec les Personnes divines* (Saint-Etienne 1921) 199.

(2) *Charité*, Dict. de Spiritualité fasc. IX (Paris 1940) 683 (è l'autore che sottolinea).

(3) *De gratia* (Friburgi Br. 1929) 318.

L'influsso del Cornely non si è esteso però fino a dire che l'adozione esiste prima dello Spirito Santo. Anche qui però il Lange, come mostra il « potius », non è ben sicuro sul senso della Scrittura e della Tradizione:

« Fontes S. Spiritum potius exhibent ut causam *efficientem* adoptionis nec non ut eandem manifestantem et quasi sigillo confirmantem » (1).

Influsso su esegeti. Questa interpretazione è difesa con gli stessi argomenti ed esposta con le stesse frasi del Cornely (che è citato) da GUTJAHR F. S. (2).

Come vedremo più sotto anche il LAGRANGE nel commento ai Romani (I^a Edizione, 1916) è sotto l'influsso del Cornely.

Nello stesso senso del Cornely (anche se non c'è stato influsso diretto) hanno parlato alcuni teologi biblici del N. T.: FEINE P. (3), WEISS B.:

« perchè noi siamo già realmente figli di Dio (osservare l'ἔστε accentuato con energia) Dio ha mandato lo Spirito di suo Figlio nei nostri cuori (Gal 4, 6) (...). Ciò che il Figlio possedette, doveva essere partecipato anche ai figli di Dio. Se però lo Spirito viene per far certi i figli di Dio della loro adozione (v. 6), perciò deve la medesima esser già eseguita, essa non può venire fondata per la prima volta sulla comunicazione dello Spirito » (4).

Come si vede la venuta dello Spirito è qualcosa di estrinseco alla filiazione. In fondo ciò che comanda questa esegesi (e anche di altri protestanti) ci sembra esser il concetto della adozione come qualcosa di giuridico e morale, (« ciò che il Figlio possedette, doveva... » — cf. sotto lo Swete: « i diritti di filiazione »). L'adozione non è più, come per la genuina tradizione, la trasformazione dell'uomo, l'assimilazione al Cristo, qualcosa che attinge la sostanza stessa dell'anima.

Questo modo di concepire l'adozione fa capolino anche nello SWETE, insieme con espressioni simili a quelle del Cornely:

« Esso (lo Spirito) non li fa figli, perchè essi sono tali mediante la loro unione col Figlio incarnato, ma esso li fa conscii della loro filiazione » (5).

(1) *De gratia* (Friburgi Br. 1929) 323 (sottolinea l'autore stesso).

(2) *Die Briefe des heil. Apostels Paulus*, I Band (Graz 1900) 317.

(3) *Theologie des Neuen Testaments*, 4 aufl. (Leipzig 1922) 241.

(4) *Lehrbuch des biblischen Theologie des N. T.*, 7 aufl. (Stuttgart u. Berlin 1903) 323.

(5) SWETE H. B., *The Holy Spirit in the New Testament* (London 1919) 204.

e ancora:

« Lo scopo della missione del Figlio era dare i diritti di filiazione; lo scopo della missione dello Spirito di dare i poteri di usarne. Come la prima fu realizzata nella storia umana al momento della Incarnazione, così l'ultima si connette storicamente col momento della venuta pentecostale. Ma in vista dell'esperienza dei suoi lettori, S. Paolo preferisce pensare alla missione dello Spirito come avente sortito effetto quando egli entrò in ciascuna vita individuale al battesimo o all'imposizione delle mani » (1).

Lo Swete certo non ha voluto dire assolutamente che lo Spirito Santo è estraneo al primo formarsi in noi dell'adozione. Non tutti i protestanti hanno abbandonato la Tradizione. Lo Swete anzi ne ha fatto oggetto di studio proprio sullo Spirito Santo (2). Perciò egli ha delle espressioni in cui allontanandosi da una concezione puramente morale e giuridica della filiazione, parla di una presenza del Cristo, e l'attribuisce all'azione dello Spirito:

« Cristo è in tutti i suoi membri mediante il suo Spirito » (3).

Altrove parla di una identità tra lo Spirito nel Figlio e nei suoi membri:

« Il Figlio è qui il Figlio Incarnato, non il Verbo preesistente (...). Lo Spirito del Figlio è il perfetto spirito di filiazione che fu manifestato nella vita umana di Gesù Cristo. Fu questo Spirito che fece suo cibo e bevanda fare la volontà del Padre suo, che mantenne in Lui la ininterrotta comunione con Dio, che ispirò il supremo grido di filiale sottomissione: " Abba Padre, non ciò che voglio io, ma ciò che vuoi tu " (Mc. 14, 36). Quello che fu in Lui lo Spirito di filiazione diventa nei suoi membri lo Spirito dell'adozione (...). Lo Spirito dell'unigenito è stato mandato per dare loro il carattere filiale che era in Lui » (4).

Art. II. — VARI TENTATIVI DI SALVARE IL SENSO CAUSALE

(*Altre interpretazioni diverse dal CORNELY.*)

Per spiegare il versetto nel senso causale, ritenuto certo e per non andare contro le verità certe dell'influsso dello Spirito Santo sull'inizio stesso della adozione, sono state tentate molte vie. Met-

(1) SWETE H. B., *The Holy Spirit in the New Test.* (London 1919) 204.

(2) Cf. sopra p. 29.

(3) *The Holy Spirit in the New Testament*, 217.

(4) *ib.*, 302.

teremo prima i più infelici di questi tentativi (l'intenzione di Dio, i vari stadi della adozione e i doni carismatici), poi quelle spiegazioni che si avvicinano di più alla vera. Solo dopo vedremo, nel ritorno ai Greci e al senso dimostrativo, ritrovata la vera soluzione.

§ 1. - *L'Intenzione di Dio.*

Questa interpretazione causale, molto diversa da quella proposta dal Cornely, è stata proposta da Fausset.

FAUSSET A. R. Egli espone la sentenza « dimostrativa », ma preferisce prendere $\delta\tau\iota$ nel senso causale e spiega:

« perchè voi siete figli (già nell'amore eleggente di Dio), Dio ha mandato lo Spirito di Suo Figlio etc., manifestando quell'adozione che Egli riguarda come una *realtà presente* (" siete "), perchè di sua intenzione, anche prima che sia attualmente realizzata » (1).

La soluzione non è nuova. L'abbiamo già trovata in Lutero (2). Tra i moderni è il primo in cui la troviamo. Essa si può esprimere così: « perchè figli nella intenzione di Dio nella predestinazione ed elezione, Dio manda lo Spirito ».

Egli vede una difficoltà nel presente « siete », come l'aveva vista Estio e la scioglie: Dio riguarda ciò che è sua intenzione di realizzare, come già realizzato.

Qui dunque si tratterebbe di una adozione che esiste già nell'intenzione di Dio, ma non è ancora applicata ai singoli e realizzata in ciascuno di essi.

Ma è chiaro che S. Paolo vuol parlare di una cosa già reale nei cristiani cui si rivolge.

La stessa risposta vale per gli altri che tengono la stessa sentenza. Tra questi troviamo recentemente HULBOSCH A. (3), il quale dopo aver detto con Rom 8, 14-16 che lo Spirito Santo forma i figli di Dio, trova in Gal 4, 6:

« un testo che sembra confutare quest'ultima asserzione ».

(1) *1 Corinthians-Revelation, in Critical, Experimental, and practical Commentary*, vol. VI (Glasgow 1877) 387 sottolinea l'autore.

(2) Cf. sopra p. 79-80.

(3) *De heilige Drieenheid en de Verlossing een theologische Studie volgens de Leer van S. Paulus*, Stud. Cathol. 22 (1947) 39-40.

Egli per risolvere la difficoltà non abbraccia la spiegazione dei Padri greci « prova che... », si attiene al causale, ma non conclude « che la filiazione di Dio non è da attribuirsi formalmente alla comunicazione dello Spirito » (come, egli aggiunge, conclude qualcuno, e cita Swete, notando però le espressioni dello stesso in senso contrario; vedi sopra p. 94). Qui molto opportunamente nota come S. Tommaso pure avendo il testo della Volgata ha mantenuto la connessione causale tra lo Spirito e la filiazione divina (cita III, q. 32, a. 1, cf. sopra p. 59).

« Anche noi, egli continua, ci attendiamo a questa opinione e insieme alla traduzione “ perchè ”. Per una migliore comprensione della nostra esegesi dobbiamo succintamente dare uno sguardo al passo intero (...). Il versetto controverso forma in questo passo la connessione tra il principio e la fine del ragionamento: nei primi vv. si trova espresso l'intento di Dio verso di noi, perchè possiamo ereditare la filiazione. È in virtù di questa intenzione, che Dio manda lo Spirito nei nostri cuori. Dobbiamo perciò concepire la proposizione secondaria “ perchè siete figli ” non tanto come un fatto già reale, ma piuttosto come un intento ancora da realizzarsi. Donde segue che l'Apostolo nel nostro passo dopo aver fatto menzione della missione dello Spirito come della realizzazione della filiazione, conclude il suo ragionamento con la deduzione: perciò (ὥστε, propriamente “ cosicchè ”) siete non più servi, ma figli: si tratta adesso di una realtà realizzata che dimana dalla venuta dello Spirito » (1).

Qui Hulbosch cita per sè Burton, ma ci pare a torto (cf. sotto). Quanto poi all'opinione stessa di Hulbosch, uno sguardo al passo intero ci pare piuttosto che la escluda. Nel v. 5° c'è l'intento di Dio espresso col finale ut. Nel v. 6° invece con un crescendo di pensiero si passa dal finale, a una cosa reale « siete figli » espressa coll'indicativo. Se al v. 7° c'è la conclusione siete figli, è perchè ciò si deduce dall'azione dello Spirito, di cui al v. 6°: se in me grida lo Spirito Santo, io sono figlio (passaggio dal v. 6 al 7).

L'opinione di Fausset e Hulbosch è tenuta anche, recentemente, da CEULEMANS F.-THILS G:

« quoniam autem, in intentione divina vocati estis ad filiationem divinam recipiendam, ideo misit » (2).

(1) *De heilige Drieenheid en de Verlossing een theologische Studie volgens de Leer van S. Paulus*, Stud. Cathol. 22 (1947) 39-40.

(2) *Commentari scripturistici Mechlinienses, Ep. S. Pauli I* (Mechliniae 1943) 343. È il senso di Thils. Ceulemans aveva scritto ben diversamente, nel senso di A Lapide: « quoniam autem, o Galatae, per fidem et baptismum

§ 2. - *I vari stadi dell'adozione.*

Un altro tentativo (non del tutto nuovo cf. sopra Toledo) è stato quello di distinguere tra vari stadi dell'adozione. Ha fatto questo tentativo BURTON DE WITT E. ⁽¹⁾. Egli si attiene al senso causale, perchè lo trova ovvio e semplice:

« Non c'è nessuna ragione per dipartirsi da questa ovvia interpretazione » ⁽²⁾.

La diretta affermazione della proposizione, secondo Burton, è che la adozione è causa dell'esperienza dello Spirito. Il nesso causale è l'intenzione di Dio di dare lo Spirito ai figli. Ma in che senso si dirà che lo Spirito viene dopo la adozione? Ecco: la filiazione di cui qui si parla come antecedente e motivo del dono dello Spirito è non il fatto pieno, compiuto, e neppure la coscienza di una relazione filiale, ma il primo e obbiettivo stadio che il precedente contesto ha messo in rilievo, ossia: la liberazione dal servaggio della legge, descritta sotto la figura di pedagogo o tutori ed economi.

Se è vero che il dono dello Spirito precede la filiazione (in Rom 8, 14-15), è anche vero che la filiazione precede il dono dello Spirito (in Gal 4, 6):

« Questa precedenza, egli dice, chiaramente indicata in questo passo è spiegabile col fatto che *υιοθεσία* (vedi al v. 5) è usata dall'apostolo dei differenti stadi del processo per cui l'uomo arriva al pieno possesso della relazione di figlio verso Dio, e che il contesto implica che è il primo e obbiettivo stadio di cui qui si parla » ⁽³⁾.

Noi non condividiamo quello che dice qui il Burton, nè che la diretta affermazione della proposizione paolina sia che l'adozione

Christi iam estis filii Dei, ideo misit (...). Particula quoniam rationem reddit non missionis Spiritus S. (nam adoptio in filios et missio Spiritus in corda simul fiunt, una cum infusione gratiae sanctificantis), sed clamoris ut sensus sit: Quoniam estis filii ideo missus in corda vestra Spiritus Sanctus clamat. Ex eo videlicet Apostolus confirmat Christianos non esse servos sed plane Dei filios, quod cum filiali affectu Deum appellant Patrem suum ». *Commentarius in Epistolas S. Pauli ad Rom. 1-2 Cor. Gal.* (Meehliniae 1901) 332-3.

⁽¹⁾ *The International Critical Commentary, on the to the Galatians* (Edinburgh 1921) 221.

⁽²⁾ *ib.*

⁽³⁾ *ib.*, 222.

è la causa dell'esperienza dello Spirito (è vero tutto il contrario) nè che S. Paolo distingua qui vari stadi dell'adozione nè che la filiazione (anche in un supposto stadio iniziale) sia il motivo, l'antecedente del dono dello Spirito.

Quanto al pensiero del Burton di collegare la missione dello Spirito col primo stadio della adozione « nella intenzione divina » ⁽¹⁾, (è Dio che vedendo l'effetto della missione redentrice del Figlio, la già reale ma solo iniziata filiazione, manda lo Spirito Santo per compirla), osserviamo che in ciò il Burton non può essere invocato da Hulbosch per la sua spiegazione (cf. sopra): questi non mette nulla tra la intenzione divina e il possesso reale della filiazione; il Burton mette tra la intenzione divina e il fatto pieno, compiuto, il primo e obbiettivo stadio.

§ 3. — *I Doni carismatici dello Spirito.*

Un'altra scappatoia per evitare conclusioni errate in teologia pur salvando il senso causale di ὅτι hanno trovato quelli che distinguono tra missione ordinaria e missione straordinaria, carismatica, e questa, dicono, è quella che è posteriore all'adozione e che intende qui S. Paolo.

BOUSSET W. parla di cristiani in :

« rapite estatiche preghiere ». « Paolo, aggiunge, pensa chiaramente a fenomeni come I Cor 12, 14 » ⁽²⁾.

Ma tra quelli che ammettono il causale, e la missione dello Spirito come una manifestazione carismatica c'è soprattutto PRAT F.:

« si tratta di una missione temporanea accidentale dello Spirito nell'anima giusta; non è la prima presa di possesso dell'anima da parte dello Spirito Santo, ma la testimonianza della abitazione divina manifestantesi mediante i doni carismatici » ⁽³⁾.

Al Prat ha fatto certa difficoltà questo ὅτι: il che si vede leggendo quel che aggiunge poco dopo, dove sembra contraddire quel che ha detto prima: dopo aver citato Gal 4, 4-7 e Rom 8, 14-17 così commenta:

⁽¹⁾ *The Intern. Critical Comm., on the to the Galat.* (Edinburgh 1921) 221.

⁽²⁾ *Die Schriften des N. T. hgg. von J. WEISS, BOUSSET W., HEITMÜLLER W.*, II Bd., 3 aufl. (Göttingen 1917) 63.

⁽³⁾ *Théologie de Saint Paul*, t. II, 11 éd. (Paris 1925) 160 nota 1.

«... in tutti e due (i testi), la filiazione adottiva è attribuita allo Spirito Santo, al Figlio e al Padre; in tutti e due infine, la presenza dello Spirito suppone la filiazione adottiva con tutti i diritti che essa porta seco e la filiazione adottiva suppone la presenza dello Spirito di Dio, senza che si possa dire con certezza da quale parte è la priorità logica » (1).

Un altro passo del Prat lo mostra ancor più incerto. Nel luogo citato poco fa, aveva detto:

« in luogo di “ perchè voi siete figli ”, molti traducono “ per prova che (ὄτι) voi siete figli ” » (2).

Nel testo (3) egli aveva tradotto « perchè ». Più tardi egli stesso traduce:

« la prova che voi siete figli, è che Dio (...) ».

e aggiunge:

« Lo Spirito Santo è il testimonio, il messaggero, l'agente e il pegno della nostra filiazione » (4).

E il contesto in cui si trova la citazione di Gal 4, 6 mostra che ora il Prat la prende non per una missione temporanea e accidentale, ma per la missione sostanziale. La citazione di Gal 4, 6 segue infatti immediatamente queste parole:

« Dio ci adotta per figli dandoci il suo Spirito e il Cristo ci adotta per fratelli inviandoci il suo Spirito: “ se qualcuno non ha lo Spirito del Cristo, quegli non è del Cristo ” (Rom 8, 9) (la prova etc.) » (5).

nelle quali parole l'invio si riferisce certo alla missione sostanziale.

Nella stessa opera dunque in due pagine distinte due versioni dello stesso passo paolino, con senso diverso.

Se domandiamo quale delle due spiegazioni del Prat sia accettabile, ci pare di dover dire anzitutto che la prima non è accettabile, per ragioni filologiche (l'ὄτι non ha il senso causale, supposto in questa spiegazione), ed esegetiche: S. Paolo non ha avuto in mente

(1) *Théologie de Saint Paul*, t. II, 11 éd. (Paris 1925) 161.

(2) *ib.*, 160 nota 1 in fondo.

(3) *ib.*, 160.

(4) *ib.*, 354

(5) *ib.*

una manifestazione carismatica. Il clamor verso il Padre è l'atto continuo di amore e confidenza verso Dio, non è qualcosa di straordinario (come pare voglia il Prat, usando « carismatico » in opposizione alla prima presa di possesso, e caratterizzando questo carisma come missione temporanea, accidentale). Si tratta della missione sostanziale, perenne (per sua natura) col suo effetto. In secondo luogo questa prima spiegazione è in contraddizione col Prat stesso. Il suo pensiero è un po' fluttuante e poco chiaro. La missione è testimonianza dell'abitazione divina: dunque anche il misit porta con sè l'abitazione: come dunque si tratta qui di una missione temporanea e accidentale? e di nuovo, se anche in Gal 4, 6 « la presenza dello Spirito suppone la filiazione (...) e la filiazione (...) suppone la presenza dello Spirito di Dio », non può trattarsi che della presenza sostanziale. Crediamo dunque che il Prat abbia dato al misit il senso della missione ordinaria, sostanziale, e che solo di passaggio, per sfuggire alla difficoltà dell' ὄντι, sia ricorso alla « missione temporanea e accidentale » e ai « doni carismatici ». Perciò già in questo stesso contesto il Prat annulla implicitamente la spiegazione della missione carismatica, il che farà apertamente nella seconda spiegazione.

La seconda spiegazione ci sembra molto migliore, e noi la faremo nostra, sia perchè salva l'azione dello Spirito Santo nella adozione (cosa richiesta non solo dalla teologia, ma dall'esegesi stessa del passo), sia perchè ritiene il senso « prova che », l'unico dell'antica tradizione esegetica.

Dopo il Prat si è messo su questa via BERTRAMS H. ⁽¹⁾ per un ragionamento: Secondo l'insegnamento di S. Paolo la filiazione viene dal possesso dello Spirito Santo, e non già dalla fede; la quale è solo il presupposto e il fondamento per il conseguimento della filiazione. Ciò egli dice contro alcuni (B. Weiss, Gloel, Feine) i quali

« per la loro opinione che l'uomo diviene figlio di Dio per mezzo della fede prima di ricevere lo Spirito si appellano specialmente a Gal 4, 6 (...); essi sono già figli, e perchè sono figli, perciò Dio manda lo Spirito » ⁽²⁾.

⁽¹⁾ *Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus* (N. T. Abh., IV/4, Münster 1913) 54 nota 1.

⁽²⁾ *ib.*

Si noti di passaggio, la stretta connessione tra la teologia protestante e il senso causale di ὄν. Questo, si può dire, ne fa quasi parte. Il Bertrams non risponde però che appunto Gal 4, 6 esclude quella teologia, col suo senso teologico, e grammaticale. Egli si rifugia nella spiegazione di « carismi »:

« in questo passo come in Rom 8, 15 sotto τὸ πνεῦμα non è da intendere ciò che ogni cristiano, secondo la nostra convinzione, riceve nel Battesimo, ma una straordinaria manifestazione dello Spirito alla maniera della glossolalia o di un detto profetico (...) » (1).

Prove di questa affermazione? l'unica (ma assai debole, come ognuno vede) è che sopra (p. 35 ss.) ha dimostrato che πνεῦμα talvolta può significare immediatamente e solo il parlare in lingue. Segue la citazione delle parole surriferite del Prat.

Dono « carismatico » col senso: « la prova che noi godiamo i privilegi dei figli » congiunge disinvolto, ma ignaro del vero senso TOUSSAINT C. (2).

Art. III. - NUOVE LUCI SULLE RELAZIONI TRA LO SPIRITO SANTO E L'ADOZIONE

(in nuovi tentativi di salvare il senso causale)

Tra i tentativi di salvare la causalità del quoniam, alcuni sono stati più fruttuosi. Essi hanno fatto dire molte cose giuste sulle relazioni tra lo Spirito Santo e la filiazione, la quali però si possono disgiungere dal senso causale del versetto. Esse perciò potranno entrare nella sintesi esegetico-teologica che faremo alla fine del nostro studio. Per questa ragione saremo abbondanti nelle citazioni.

1. - FRITZSCHE CH. FR. nota che ai suoi figli Dio manda lo Spirito che ebbe il Figlio:

« Paulinae argumentationis fundamentum haec sententia est: quos deus filios adoptet, his eum Spiritum mittere, quo filium natu maximum (Rom 8, 29; Col. 1, 15), τὸν υἱὸν αὐτοῦ, Christum largissime instruxisset (Ioh 3, 34). Hic apostolus rationem sic concludit: quia Galatis adoptio in filios Dei contingisset, ideo deum, ut iura filiorum filio maximo natu data haberent, eum

(1) *Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus* (N. T. Abh., IV/4, Münster 1913) 54 nota 1.

(2) *Épîtres de Saint Paul*, t. I (Paris 1910) 210.

Spiritum, cuius largissimas dotes ὁ πρωτότοκος habuisset, (Spiritum S.) in ima eorum praecordia demississe ». (1).

La vis orationisè dunque nello « Spiritum Filii », che si chiama così:

« idcirco Spiritum filii Dei appellari, quoniam Christus, quum inter homines aetatem ageret, Spiritus S. dotibus largissime ornatus esset » (2),

e cita Io 3, 34; Matt. 3, 16; 4, 1; 12, 28; 1 Tim 3, 16: Dio vuol appunto comunicare ai suoi figli lo Spirito che animò la vita del Primogenito.

Tutto ciò ci pare molto giusto. Dio Padre condusse e resse la vita del suo Primogenito mediante lo Spirito; alla stessa maniera mediante lo Spirito vuol guidare la vita dei figli adottivi. Ciò non solo è vero, ma è anche conforme al pensiero di S. Paolo, che nel nostro contesto vuol far vedere il Padre attorno ai suoi figli per farli vivere nello stato adulto a cui sono giunti mediante la fede in Cristo.

2. - MESSMER AT. parla di una sigillazione della filiazione da parte dello Spirito Santo:

« l'Apostolo conclude inoltre dalla goduta filiazione divina all'ultimo effetto, cioè alla comunicazione dello Spirito Santo, e ciò presso i Galati stessi, che avevano ricevuto lo Spirito Santo; ossia spiega questo fatto come conseguenza della sopraggiunta filiazione: "Perchè voi però siete figli, perciò Dio (...)" ». Questo stesso Spirito ha il Padre ora ad essi partecipato, e li ha elevati così in alto, li ha attirati così vicini al suo cuore, come il suo Primogenito - questa è la piena realizzazione, la sigillazione della loro filiazione adottiva, per la qual ragione lo Spirito Santo si chiama anche σφραγίς τῆς υἰοθεσίας (3).

Anche se il ricevere lo Spirito non è conseguenza della filiazione, tuttavia resta vero che ne è la perfetta realizzazione (come ne è la prima realizzazione, l'inizio) e la sigillazione.

3. - FINDLAY G. G. alla spiegazione causale:

« la testimonianza della filiazione segue l'adozione e la sigilla. Il bimbo è nato, poi grida, il grido è la prova della vita » (4),

(1) *Nova opuscula academica, De Spiritu Sancto commentatio exegetica et dogmatica*, pars II (Turici 1846) 258

(2) *ib.*

(3) *Erklärung des Briefs an die Galater* (herausgg. von MITTERRUSSNER J. C.) (Brixen u. Lienz 1862) 117-8.

(4) *The Expositor's Bible*, ed. by W. ROBERTSON NICOLL, *The Epistle to the Galatians* (London 1888) 254.

aggiunge molto a proposito sull'influsso dello Spirito Santo fin da principio:

« Ma questo non è il primo ufficio dello Spirito Santo nell'anima rigenerata. Più di un silenzioso impulso ha Egli dato, frequenti e continuate a lungo possono essere state le Sue visite, prima che la Sua presenza si riveli all'udito. *Fin dal principio la nuova vita di grazia è impiantata dal suo influsso* e cita Io 3, 6: ciò che è nato dallo Spirito, è Spirito » (1). (sottolinea l'autore).

Molto bene egli dal senso causale non ha dedotto nulla contro l'azione dello Spirito Santo fin dal principio della nuova vita.

4. - SADLER M. F. della vera paternità di Dio:

« egli non insegnerebbe loro a chiamarlo Padre se non fosse veramente loro Padre » (2).

5. - SCHMOLLER O. Si noti che i mutamenti della 3^a ediz. (1874) sono stati nella parte esegetica e teologica « modeste aggiunte » al testo precedente. Così Zöckler pref. p. VII. Schmoller traduce Weil = perchè, e prosegue spiegando la missione:

« Ha Dio mandato, nella rigenerazione di ognuno dei lettori, o, ciò che qui deve essere posto come identico, al loro battesimo. Pertanto, naturalmente, una missione che parte di qui non è esclusa, ma inclusa » (3).

Ecco le missioni successive, allo scopo di aver la coscienza di figli di Dio. Ora il concetto di « Spirito del Figlio »:

« “ Lo Spirito di suo Figlio ”. Espressione particolare, da non tradurre immediatamente nel concetto: spirito di filiazione: ma = lo Spirito che ha il Figlio di Dio (cf. Rom 8, 9; anche 1 Cor 12, 3). Si intende dunque lo Spirito nel quale la coscienza filiale rispetto a Dio si fonda e si imprime, = lo spirito di filiazione (filiale) del Figlio di Dio. Appunto questo Dio dà nel cuore di coloro che egli ha accettato come suoi figliuoli per amore del Figlio; e con ciò anche essi conseguono la coscienza di figli riguardo a Dio, in modo di gridare Abba etc. (cf. Rom 8, 14 s) » (4).

(1) *The Expositor's Bible*, ed. by W. ROBERTSON NICOLL, *The Epistle to the Galatians* (London 1888) 254.

(2) *The Epistles of St. Paul to the Galatians, Ephesians, and Philipians* (London 1892) 71.

(3) *Theologisch-homiletisches Bibelwerk von Lange, Der Brief Pauli an die Galater*, 4 aufl. ergänzt von ZÖCKLER O. (Bielefeld u. Leipz. 1901) 94 n. 4 B.

(4) *ib.*

Con queste espressioni lo Schmoller si avvicina molto alle espressioni degli esegeti antichi, anche se non ne condivide la spiegazione filologica: tra i moderni ci sembra uno di quelli che si sono allontanati meno dal pensiero degli antichi.

5. - È messo molto in impiccio dall'ὄτι⁽¹⁾ OEPKE AL. Egli rimprovera alla moderna esegesi (egli cita Zahn 3 ed., Loisy, Lagrange 3 ed., Lietzmann 3 ed.) di mescolare motivo reale e motivo di conoscenza, oggettivo e soggettivo. Per lui la costruzione « per quanto spetta a ciò che voi siate figli » (veramente non è proprio questa la costruzione del Lagrange che ha: « la (prova) che.. Dio »; nè del Loisy, che ha: « che voi siete figli, (si vede da ciò che) Dio »; nè del Lietzmann che, nella seconda edizione almeno, spiega: « che voi siete (ora realmente) figli — Dio ha pure,.. »; c'è solo in Zahn: « Was aber das anlangt ») è una costruzione mostruosa, di cui Paolo non ha da rispondere⁽²⁾. Col senso causale, egli dice, non si confonde motivo reale e motivo di conoscenza:

« La filiazione è il motivo reale (Realgrund) per la comunicazione dello Spirito, questa, appunto perciò, è il motivo che fa conoscere quella (Erkenntnisgrund für jene) »⁽³⁾.

La prima cosa sarebbe nel verso 6, la seconda nel 7.

Ma domandiamo se sia grande confusione dire che la missione dello Spirito Santo è motivo reale (causa) della adozione, e insieme col suo effetto di dare fiducia filiale verso il Padre, motivo di conoscenza della filiazione. Benchè la posizione di Oepke non sia giusta, tuttavia sono un buon elemento della sua esegesi le formule: « motivo reale » e « motivo di conoscenza ».

6. - Tra quelli che hanno esaminato più profondamente il nostro testo c'è SCHLIER H. nel suo recentissimo commento della lettera ai Galati⁽⁴⁾. Egli sembra partire dal punto di vista di Bengel

⁽¹⁾ *Theologischer Handkommentar zum N. T.*, IX Bd., *Der Brief an die Galater* (Leipzig 1937) 70.

⁽²⁾ *ib.*, 74.

⁽³⁾ *ib.*, 75.

⁽⁴⁾ *Kritisch-exegetischer Kommentar über das N. T., begründet v. H. A. W. MEYER*, 17 Lieferung, *Der Galater Brief*, Kap 3, 1-4, 27 (Göttingen 1941) 139-141. Non abbiamo potuto consultare la edizione completa recente: 10 *völlig neu bearbeitete Auflage* 1949, 244 s.

di cui riporta le parole (cf. sotto), e dalla pretesa autorità del Crisostomo. Infatti cita in nota ⁽¹⁾ per il senso causale anche Crisostomo, ma a torto, ci pare: egli ha male capito il Crisostomo.

Per Schlier il senso causale, grammaticalmente, è possibile: si appella come altri a 1 Cor 12, 15; Io 15, 19; 20, 29; realmente poi aggiunge, non solo è possibile ma anche necessario: dal v. 5 al 6 c'è un crescendo di pensiero. Nel v. 5^o si parla dello stato o condizione di figli, portata a noi dalla missione del Figlio. Ma in essa non si è esaurito il dono di Dio. Essa è il prerequisito e il motivo per cui Dio dà a noi anche lo Spirito. La filiazione che con la missione del Figlio diveniva un fatto obbiettivo, ha mosso Dio a mandarci anche lo Spirito del Figlio. Dio ci dà le maniere e la scienza dell'esser figli, perchè noi siamo già nella condizione di figli. È un secondo atto di amore da parte di Dio che si fonda nel primo e lo segue. « *Filiorum statum sequitur inhabitatio spiritus sancti, non hanc illa* », dice Schlier citando Bengel. Non si è rimasti all'obbiettivo esser di figli, ma si è giunti alla soggettiva esperienza e manifestazione:

« Noi siamo per mezzo di lui diventati figli; ciò deve anche diventare visibile internamente nel movimento del nostro cuore » ⁽²⁾.

Si è giunti alla piena realizzazione dell'esser figli, dopo che e perchè la venuta del Figlio ha portato l'esser figlio come tale.

Ma c'è una difficoltà contro tale spiegazione... È contro di essa, dice lo Schlier ⁽³⁾, Rom 8, 14, secondo cui l'esser figlio di Dio si fonda sull'esser guidati dallo Spirito, e perciò la missione dello Spirito è presupposta all'esser figlio: mentre in Gal 4, 6 la filiazione è presupposta alla missione dello Spirito.

La contraddizione, risponde Schlier, è solo apparente e si può chiarire con una semplice distinzione. Vi sono in S. Paolo come tre gradi, secondo cui si svolge questa dottrina:

1. « La filiazione divina dell'uomo, obbiettivamente e in genere ha avuto luogo per il mondo per mezzo della missione di Gesù Cristo (4, 4 s). Mediante l'incarnazione sono tutti gli uomini in potenza figli di Dio: possono dunque essi, tutti, diventare figli di Dio ».

⁽¹⁾ *Kritisch-exegetischer Kommentar über das N. N.*, etc., 139, nota 3.

⁽²⁾ SCHLATTER citato *ib.* 139 nota 5

⁽³⁾ *ib.*, 141.

2. « La filiazione divina dell'uomo ha luogo obbiettivamente e per i singoli mediante il battesimo. I battezzati, che la fede venuta con Cristo porta al Battesimo, sono come tali obbiettivamente figli di Dio. Essi sono già come tali obbiettivamente "in Cristo". Il loro è "essere in Cristo" e quindi essi sono essenzialmente figli di Dio. Di ciò parlò Paolo in 3, 26 s. Nel battesimo l'esser di un figlio di Dio viene "ricevuto" cf. ἀπολαμβάνειν 4, 5 ».

3. « La filiazione divina viene personalmente per i singoli alla luce (diviene evidente) e diventa personale esperienza del singolo nella missione dello Spirito nel cuore, cui deve corrispondere l'abbandono del cuore al dono e alla guida dello Spirito (4, 6; Rom 8, 14) » (1).

Come si vede, Schlier ammette che l'« estis filii » di 4, 6 è una realtà per i singoli, divenuta tale al battesimo. Non è « estis filii » per destinazione, come hanno inteso altri. A questa realtà si aggiunge il dono dello Spirito. Per Schlier dunque la missione dello Spirito è assolutamente posteriore all'adozione? e su di essa Egli non ha nessuna azione? Lo Schlier non dice nulla per cui gli si debba attribuire questo. Sembra che quello che è posteriore alla filiazione sia piuttosto ciò in cui si manifesta lo Spirito, la sua azione cioè, il suo grido:

« La presa di possesso del cuore da parte dello Spirito del Figlio viene a esprimersi nel grido dello Spirito medesimo » (2).

Nello stesso senso, continuando a rispondere alla difficoltà mossa da Rom 8, 14:

« Paolo dunque riconosce in riguardo a ciascun cristiano un doppio senso della constatazione che egli è figlio di Dio. Dal punto di vista della loro condotta, dunque esistenzialmente, i battezzati sono figli di Dio allora per la prima volta quando essi si abbandonano al testimoniaio e alla guida dello Spirito sceso nei loro cuori. Così egli può una volta dire: perchè voi siete figli di Dio — il quale esser figli di Dio si fonda sulla missione del Figlio e per i singoli viene operato nel Battesimo, — mandò Dio il suo Spirito nei nostri cuori, ed egli può una seconda volta dire: poichè quelli che vengono guidati dallo Spirito di Dio, che è sì lo stesso che quello che vien comunicato nel battesimo, solo che quello in parola viene incontro a noi con l'esigenza di dirigerci, essi sono figli di Dio. La prima volta egli guarda all'essere, la seconda all'esistere dei figli di Dio » (3).

(1) SCHLATTER citato *ib.* 141.

(2) *ib.*, 140.

(3) *ib.*, 141-42.

Per Schlier dunque, riassumendo:

1. - nel mondo: missione del Figlio — da ciò filiazione divina in potenza per tutti;

2. - nei singoli: al Battesimo, figli di Dio, e vien dato lo Spirito.

3. - Vien dato lo Spirito perchè sono figli, e perchè diventi l'adozione una esperienza personale, perchè sia manifesta;

4. - se si lasciano poi condurre dallo Spirito, sono figli anche nella loro condotta, esistenzialmente. Così resta salvo il senso causale di Gal 4, 6 e si mostra l'armonia con Rom 8, 14.

La lunga e ben elaborata spiegazione dello Schlier ci arrise una volta e solo dovemmo recedere per l'evidenza del senso grammaticale del versetto. Però noi troviamo ancora degli ottimi elementi in questa esegesi che non possiamo trascurare, e che possono benissimo entrare in una sintesi, che parta da un diverso presupposto filologico. Ci pare molto giusto che l'esser figli è essere in Cristo, che la filiazione diviene personale esperienza del singolo nella missione dello Spirito, che il grido dello Spirito è ciò in cui viene ad esprimersi la presa di possesso del cuore da parte dello Spirito. Tuttavia non ci pare che qui il pensiero di S. Paolo sia di presentare l'adozione come motivo che muove Dio a darci lo Spirito.

Art. IV. - AUTORI VARI CHE HANNO TENUTO LA SPIEGAZIONE CAUSALE

Prima di esaminare quelli che sono tornati al senso dei greci, passiamo in rassegna gli altri autori che hanno tenuto il senso causale. Ci limitiamo alla semplice citazione, riservando alla fine qualche parola di più per tre esegeti cattolici recenti. Il rapido sguardo che diamo ci permette di concludere che l'insieme degli esegeti dei secoli XIX e XX è per il senso causale del nostro versetto.

DE WETTE W. M. L., *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum N. T.*, 2 Bd., 3 Theil, *kurze Erklärung des Briefs an die Galater u. d. Br. an die Thess*, ed. 2 (Leipzig 1845) 56.

SCHOTT H. A., *Novum Testamentum graece* (Lipsiae 1839) 629 nel testo traduce « quum vero Dei sitis filii, Deus... » e in nota: « al(ii): esse vos Dei liberos (testatur ille dum)misit etc. ».

JOWETT B., *The Epistles of St. Paul to the Thessalonians, Galatians, Romans*, vol. I (London 1855) 279.

HILGENFELD A., *Der Galaterbrief* (Leipzig 1852) 175-6.

Critical Commentary and Paraphrase, by PATRICK, LOWTH, ARNALD, WITBY, and LOWMANN, vol IV (London 1846) 735.

BARNES AL., *Notes explanatory and practical on the second Epistle to the Corinthians and the epistle to the Galatians* (New York 1851) 359.

The Bible-Work, prepared by GLENTWORTH BUTLER S., *The New Testament*, vol II. ed. 2 (New York 1889) 402.

The Greek Testament, by ALFORD H., vol. III (London 1894) 40.

ADENEY W. F., *The Century Bible N. T.*, vol. V (London s. a.) 308.

Tengono ancora questa interpretazione:

SCHOLZ M. A., *Die Vierzehn Briefen des hl. ap. Paulus* (Frankfurt a. M. 1830) 254.

BAUMGARTEN-CRUSIUS O., *Exegetische Schriften des N. T.*, hgg. v. KIMMEL, II-2 (Iena 1846) 24.

ROSENMÜLLER JO. G., *Scholia in N. T.*, t. IV, ed. 5 (Norimbergae 1806) 440.

WINER G. B., *Pauli ad Galatas epistola*, ed. 4 (Lipsiae 1859) 34 traduce: « Cum vero sitis filii, imbuat Deus spiritu filii sui animos vestros ».

BLOOMFIELD, *The Greek Testament with english notes*, ed. 3, vol II (London 1839) 278.

MAUNOURY A. F., *Commentaire sur les Epîtres de Saint Paul aux Galates-Ephesiens etc.* (Paris 1880) 76.

LIGHTFOOT J. B., *Epistle to the Galatians*, ed. 3 (London 1869) 166-7. (Cornely ha usato la 4^a edizione).

WORDSWORTH, *The New Testament with notes*, vol. III (London 1859) 63.

SCOTT TH., *The Holy Bible*, vol. VI (London 1866) 2P8.

A New Testament Commentary, by various writers, ed. by ELICOTT CH. J., vol. II (London 1884) 450.

BONNET L., *Le Nouveau Testament*, vol. III, *Épîtres de Paul* (Lausanne 1892) 340.

DRIoux, *La Sainte Bible avec les commentaires de Menochius et des notes historique et théologiques*, t. VIII, ed. 2^a (Paris 1877) 202, riproduce il commento del Menochius (cf. sopra) e per suo conto traduce « parce que ».

ZÖCKLER O., *Kurzegefasster Kommentar* III Bd., 2^a Aufl. (München 1894) 108 « weil ».

NIGLUTSCH IOS., *Brevis commentarius in S. Pauli Apostoli Epistolam ad Galatas*, ed. 3^a emendata a F. POSCH (Tridenti 1929) 49, v. testo sotto ⁽¹⁾.

FUCHS E., *Christus und der Geist bei Paulus* (Leipzig 1932) 103-104: i figli « designati »: suppone il senso causale.

BEELEN J. TH. ⁽²⁾ intende lo spiritum adoptionis per « Spiritus qui illos constituit filios Dei adoptivos » e dice che lo spiritus è lo Spirito Santo: « atque hoc probatur ex loco parallelo isto (Gal IV, 6): Quoniam ».

Questo modo di presentare la cosa è passato a DRACH P. A., il quale ⁽³⁾ traduce « comme vous êtes enfants, Dieu a envoyé... » e nella nota « per il rapporto tra la qualità di figli di Dio e la comunicazione che ci è fatta dallo Spirito Santo » rimanda al commento a Rom 8, 14-16, e qui ha lo stesso pensiero del Beelen, che è citato espressamente (insieme con Meyer) e di cui sono riportati gli argomenti, tra gli altri Gal 4, 6. Questi non hanno visto contraddizione tra Rom 8, 15 inteso dello Spirito Santo come operante la nostra adozione e Gal 4, 6 e sono perciò tra quei « multi » di cui parla Cornely che « genitivo effectum significari volunt, ita ut S. Spiritus inhabitatione sua nos filios adoptivos Dei constituere dicatur. e a cui egli non consente: « Verumtamen quomodo haec explicatio cum Gal 4, 6 concilietur, equidem non video » ⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ vedi sotto p. 145.

⁽²⁾ *Commentarius in Epistolam ad Rom.* (Lovanii 1854) 245.

⁽³⁾ *La Sainte Bible avec commentaires par DRACH, traduction par BAYLE*, t. VIII, I Partie (Paris 1870) 351.

⁽⁴⁾ CORNELY R., *in Ep. ad Rom.* (Parisiis 1896) 415 cf. sopra p. 89.

VAN STEENKISTE J. A.:

« ex adoptione nostra in filios Dei sequi filialem erga Deum amorem, a Spiritu Sancto in cordibus nostris elicium. Ad Rom 8, 15-16 invertitur ratiocinium, cum ex filiali amore concluditur adoptio in filios » (1).

BOVER J. M. (2) traduce col causale. In un'opera più antica spiega così il nesso tra la adozione e lo Spirito Santo:

« Esser figli di Dio e avere lo Spirito Santo, è per S. Paolo una cosa stessa, fino al punto che può dire indifferentemente che siamo figli, perchè mossi dallo Spirito di Dio (cita Rom 8, 14) e che riceviamo lo Spirito di Cristo, perchè siamo figli di Dio » (3):

e cita Gal 4, 6. Nella Teologia cita il testo e traduce: « y pues sois hijos ». ma non tocca la nostra questione (4).

In questi esegeti è buona l'esegesi di Rom 8, 14-16, ma non altrettanto quella di Gal 4, 6. Solo il ritorno alla esegesi degli antichi, specialmente greci, ha permesso di ritrovare il vero senso del nostro versetto, sia il senso grammaticale, sia, molto più importante, il suo contenuto teologico.

Art. V. - L'AZIONE DELLO SPIRITO SANTO NELLA FILIAZIONE E IL SENSO DIMOSTRATIVO DI ὄτι

Abbiamo visto nelle pagine precedenti gli infiniti meandri in cui si è aggirata l'esegesi di Gal 4, 6 quando ha abbandonato la tradizione col senso dimostrativo. Essa se non ha negato sempre un concetto fondamentale della teologia di S. Paolo, la dipendenza della nostra adozione dallo Spirito Santo, almeno non ha visto questo concetto nel nostro versetto. Oltre a diminuirne il valore teologico, questi esegeti hanno fatto i più vari tentativi per la spiegazione del nostro versetto.

Noi abbiamo visto come essi siano stati infelici. Perciò ora è nostro compito osservare negli autori che seguono, se sia del tutto rotto il filo della Tradizione o, in altre parole, se un ritorno ad essa abbia fatto ritrovare ai moderni la vera esegesi e la profonda teo-

(1) *Commentarius in omnes S. Pauli Epistolas*, 6 ed. (Brugis 1899) 559.

(2) *Las Epistolas de San Pablo*, t. 1 (Barcelona 1940) 375.

(3) *La Ascetica de S. Pablo* (Barcelona 1915) 166-7.

(4) *Teologia de S. Pablo* (Barcelona 1946) 171.

logia di Gal 4, 6. Meritano anzitutto una trattazione particolare Rückert e Palmieri, ambedue per il ritorno al senso del Crisostomo, Rückert poi perchè è il primo che applicò al nostro testo il metodo di esegesi scientifica che s'iniziò a principio del secolo scorso, e Palmieri per le osservazioni che hanno origine nella profonda mente teologica che egli possedeva.

§ 1. — *Rückert J. L.*

Ecco le parole di Rückert:

« Come questa proposizione deve essere compresa, è diversamente giudicato. La Volg, dà quoniam, ciò che viene a dire che la missione del $\pi\epsilon\upsilon\mu\alpha$ è da considerare come una conseguenza della $\nu\acute{o}\theta\epsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$, un beneficio di grazia risultante dal suo ricevimento; come questo è veramente anche il punto di vista di Beza, A Lapede, Balduino, Grotius, Bengel, Semlerus, Mori, Rosenmüller, Scholz, Paulus » (1).

Anche l'A Lapede sarebbe tra questi che tengono l' $\acute{\omicron}\tau\iota$ causale, filiazione precedente, missione conseguente. Si noti che il Rückert è citato dal Cornely tra i suoi avversari, giustamente, come subito apparirà. Può darsi che il Cornely ne abbia subito l'influsso nell'attribuire all'A Lapede la sentenza così descritta e che gli fa sua.

Ma ritornando al Rückert così egli continua, esponendo la seconda interpretazione:

« Contro di loro $\ddot{\iota}$ (gli autori di $\acute{\omicron}\tau\iota$ = perchè) sta in contrario particolarmente che $\acute{\omicron}\tau\iota$, quando forma una protasi, non ha mai presso Paolo il senso di "perchè". In questo senso $\ddot{\iota}$ egli avrebbe messo $\delta\acute{\iota}\omicron\tau\iota$ o un'altra parola. Più giusto perciò appare il punto di vista del Crisostomo, col quale armonizzano Teofilatto, Ambrosiaster, Pelagio, Hunnius, Osiandro, Pareus, Schmidt, Moldenhawer, Baumgarten, Koppe, Morus, Flatt... » (2).

E quale è il punto di vista del Crisostomo e degli altri ?

« Che S. Paolo presenta ai lettori una prova, risultante dalla loro propria intima esperienza, che non li lasci dubitare, che essi siano $\nu\acute{o}\iota\acute{o}$. Ora una tale prova poteva dare a loro il $\pi\upsilon$ ($\epsilon\upsilon\mu\alpha$), perchè esso operava in essi, ciò che qui egli dice » (3).

Tra tutti gli esegeti che abbiamo potuto esaminare il Rückert è il primo che ritorna, con serio esame filologico, al Crisostomo e

(1) *Kommentar über den Brief Pauli an die Galater* (Leipzig 1833) 187.

(2) *ib.*

(3) *ib.*

all'interpretazione « prova che... ». Non avendo avuto tra mano tutti i commenti che egli cita qui e nell'introduzione p. VII-X, non possiamo dire se egli sia di fatto il primo. Egli è, come il Palmieri e gli altri che seguiranno, nella linea che continua l'esegesi di Estius e Maldonato.

§ 2. — *Palmieri D.*

Palmieri incomincia col dire ⁽¹⁾ che ci sono due interpretazioni del nostro testo, l'una che egli attribuisce al Crisostomo a e Teodoreto:

« quod autem estis filii (patet, quia) Deus »,

l'altra di quelli che osservano contro la prima sentenza, che se S. Paolo avesse voluto col secondo inciso dimostrare il primo, non avrebbe ommesso tra l'uno e l'altro la voce « δῆλον » come in 3, 11 e perciò dicono che il senso ovvio è:

« ideo Deum misisse Spiritum in corda nostra, quia sumus filii, ut proinde haec missio supponat iam gratiam adoptionis » ⁽²⁾.

Per conto suo il Palmieri osserva che quanto alla grammatica è più probabile la seconda spiegazione: l'omissione del δῆλον sembra un poco violenta: e che quanto alla teologia non ci sarebbe difficoltà, se si prende lo Spirito Santo, con Teodoreto, per il dono dei miracoli. Tuttavia ragioni contrarie ci allontanano dalla seconda spiegazione (causale) e inclinano alla prima: anzitutto che lo Spirito di cui si parla non è lo Spirito operante miracoli, ma lo Spirito santificante, lo Spirito di adozione; poi che l'omissione del δῆλον benchè un po' dura, non è sembrata ripugnare grammaticalmente al Crisostomo e a Teodoreto; e finalmente il contesto il quale sembra esigere la prima interpretazione (Crisostomo-Teodoreto): se la missione dello Spirito supponesse la filiazione adottiva, sarebbe per operare qualcosa d'altro dalla filiazione; ora lo Spirito vien mandato qui solo per rendere figli adottivi:

« quid enim praestet Spiritus missus in corda nostra, ostenditur verbis seqq. " clamantem: Abba Pater "; quod perinde videtur ac *efficientem nos filios* » ⁽³⁾.

⁽¹⁾ *Commentarius in epistolam ad Galatas* (Galopiae 1886) 169.

⁽²⁾ *ib.*, 170.

⁽³⁾ *ib.*, 170 (sottolinea lo stesso Palmieri).

Tuttavia il Palmieri non soddisfatto di questa ragione che sarebbe la decisiva per la sentenza « patet, quia », e non è soddisfatto di questa sentenza.

« Verum, puto, aliquid aliud vult dicere Apostolus, quod reapse medium est inter utramque sententiam » (1).

Il Palmieri, dice che qui S. Paolo parla della operazione dello Spirito Santo che rende figli perfetti, liberi, capaci di invocare Dio come Padre, quelli che appartenendo al Nuovo Testamento sono per ciò stesso figli: e in ciò è qualcosa che appartiene alla seconda sentenza; almeno come fu esposta da qualcuno dei suoi patroni (Catarino, Salmerone, Toledo): l'operazione perfettiva dello Spirito Santo, che suppone lo stato di filiazione proprio del Nuovo Testamento (crediamo che sia questa idea che giustifica il medium inter utramque sententiam; l'aspetto che si avvicina alla seconda sentenza, la causale - ma il Palmieri non lo dice espressamente). Però il Palmieri non concede alla sentenza causale quel che la teologia non può concedere (quello che il Cornely dirà: cioè che lo Spirito Santo venga dopo che siamo figli). Così infatti si esprime:

« non ergo docemur donum Spiritus S. qui datur nobis (Rom. V, 5) supponere iam filios adoptivos in tali dignitate constitutos; sed quod operatio haec Spiritus S. asserentis filios adoptivos Dei in perfectam libertatem, propria est T. N.; non habebat locum in T. V., ubi adhuc locus erat timori cum et iusti essent sub paedagogo » (2).

Come giustifica il Palmieri questa posizione, e quali elementi ritiene della prima sentenza, attribuita al Crisostomo? Ecco:

« Secundum doctrinam Apostoli, iusti in N. T. non solum sunt filii Dei, sed filii, qui excesserunt e servitute tutoris et actoris, in libertatem filiorum asserti. Porro huiusmodi filius e paedagogi ferula subductus, in gremium familiae adscitus, is solet patrem suum blande et fiducialiter appellare " patrem ". Usus scilicet huius appellationis significat filium esse in statu libertatis. Hinc solos filios T. N. docuit Deus hoc pacto invocare Patrem in orationem dominica, quae propria est T. N. Filii adoptivi T. V. adhuc sub paedagogo existentes, spiritum habebant timoris, nondum spiritum libertatis filiorum adoptivorum Dei (Rom VIII, 15-17). Cum ergo Apostolus ait " misit Deus Spiritum Filii sui in corda nostra clamantem, Abba Pater",

(1) *Commentarius in epistolam ad Galatas* (Galopiae 1886) 170.

(2) *ib.*, 170-1.

haec est operatio Spiritus, cuius heic Apostolus habet rationem, quod nempe clamet seu faciat nos clamare ad Deum: "Pater", qua scilicet nos constituat in statu perfectae libertatis filiorum » (1).

Se in questo testo c'è l'idea di una azione dello Spirito Santo sulla adozione, non veramente sul suo inizio, ma sul suo perfezionamento, nel seguito della sua esegesi il Palmieri rivela che questa stessa azione dimostra il perfetto stato di figli, in cui si trovano i figli; è l'applicazione del « patet quia »:

« nunc Galatae non tantum dignitatem filiationis adoptivae acceperant (qualis per se et iustis T. V. competebat), sed et eius perfectum statum obtinuerant, libertatem propriam filiorum, quacum servitus legis repugnat. Id autem eo probat quod Spiritus S. clamet in eorum cordibus: Pater » (2).

Come si vede, Palmieri ci tiene a questa sentenza: egli sa che è del Crisostomo e di Teodoro. Egli però vede nel testo una distinzione che non c'è e che i greci non vi avevano trovato: figli, e figli perfetti, liberi. Sarebbe stato meglio non cercare un « medium » tra l'una e l'altra sentenza. Il Palmieri ha avuto l'accortezza e il merito, da buon teologo, di non concedere semplicemente che il dono dello Spirito Santo supponga già figli adottivi. Però l'esitazione a vedere l'azione dello Spirito Santo nel primo iniziarsi della adozione (perinde videtur ac efficientem nos filios) non gli fa onore.

§ 3. — *Altri minori.*

Sono per il senso dimostrativo i seguenti: MEYER H. A. W. (3). ELLICOTT J. CH. (4) — BROWN A. J. (5). — MOBERLY G. (6).

Degno di speciale attenzione tra tutti è HOFMAN I. CH. von (7). Egli dice che lo stato di figli non può essere il motivo per cui Dio

(1) *Commentarius in epistolam ad Galatas* (Galopiae 1886) 170-1.

(2) *ib.*, 171.

(3) *Kritisch exegetisches Handbuch über das N. T.*, 7 Abt., über den Brief an die Galater, 2 aufl. (Göttingen 1851) 158.

(4) *St. Paulu's Epistle to the Galatians*, 4 ed. (London 1867) 77.

(5) *An Exposition of the epistle of Paul the Apostle to the Galatians* (Edinburg 1853) 198.

(6) *The New Testament with a brief commentary*, by various authors, *The Acts, Epistles, and Revelation* (London 1880) s. p.

(7) *Die heilige Schrift neuen Testaments* (II, I) *an die Galater* 2 aufl. (Nördlingen 1872) 115.

ha mandato lo Spirito, perchè esso è uno πνεῦμα υἰοθεσίας e perciò costituisce la filiazione, non la presuppone ⁽¹⁾ e aggiunge in conferma della sua sentenza che si tratta veramente di una ellissi, dove si vuol provare che sono figli non dal fatto che Dio ha mandato lo Spirito, ma dal fatto che questo grida nei cuori. Tra gli argomenti filologici egli cita Senofonte: *Helleniká* 2, 3, 27, che anche noi porteremo per provare il senso dimostrativo. Hofman è il primo, per quanto ci consta, che abbia portato in sostegno del senso dimostrativo passi degli antichi scrittori greci.

Sono ancora per il senso dimostrativo, e basti nominarli: MC EVILLY I. ⁽²⁾ — REUSS ED. ⁽³⁾ — LOISY AL. ⁽⁴⁾ — WILLIAMS L. ⁽⁵⁾ — MOLITOR H. ⁽⁶⁾ — KUSS O. ⁽⁷⁾ che aggiunge: « Forse Paolo ha avuto qui sotto gli occhi anche il sermone estatico » ⁽⁸⁾ (infusso del Prat ? cf. sopra).

Finalmente anche TWISSELMANN WILLI ⁽⁹⁾ esclude il senso causale, perchè contrario a Rom 8, 14-16 e preferisce la durezza linguistica « che voi siete figli (voi lo conoscete da ciò che) Dio ha mandato lo Spirito ». Però, aggiunge, anche se si prende in senso di « perchè », non c'è bisogno di supporre una differenza di tempo tra la fede che accetta la υἰοθεσία, già pronta presso Dio, e la comunicazione dello Spirito. Cita KÜHL, *Theol. d. Gegenwart* V. p. 274, cit. anche da Lietz. (cf. sotto). Notiamo che nessuno di quelli che hanno tenuto la spiegazione causale, ha mai pensato a porre una priorità temporale sulla venuta dello Spirito. L'osservazione di Twisselmann contro di loro è perciò inutile.

⁽¹⁾ *Die heilige Schrift neuen Testaments* (II, I) an die Galater 2 auf. (Nördlingen 1872) 115-116.

⁽²⁾ *An Exposition of the Epistles of St. Paul*, 3 ed., vol. 1 (Dublin 1857) 375.

⁽³⁾ *Les Épîtres Pauliniennes*, t. I (Paris 1878) 112 e 114.

⁽⁴⁾ *L'Épître aux Galates* (Paris 1916) 165-6.

⁽⁵⁾ *Cambridge Greek Testament* by PARRY, *The Epistle to the Galatians* (Cambridge 1910) 90.

⁽⁶⁾ *Herders Bibelkommentar*, Bd. XV (Freib. i. Br. 1937) 252.

⁽⁷⁾ *Das N. T.*, hgg. von WIKENHAUSER u. KUSS, 6 Bd., *Paulus Briefe, I, an die Römer Korinther und Galater* (Regensburg 1940) 270-2.

⁽⁸⁾ *ib.*, 272.

⁽⁹⁾ *Die Gotteskindschaft der Christen nach dem Neuen Testament*, Beitr. z. Förd. chr. Theol. 41/1) (Gütersloh 1939) 64, nota 2.

§ 4. — Lietzmann H. — Steinmann A. — Zahn Th. — Lagrange M. J.

I seguenti quattro grandi esegeti moderni sono quelli in cui ha più risalto il ritorno all'antica Tradizione e al senso dimostrativo. In appoggio di questo e del senso di una azione dello Spirito Santo sulla filiazione adottiva essi portano ragioni teologiche, filologiche, esegetiche. Intanto, nel campo opposto, come abbiamo visto, attorno al causale e al suo principale difensore Cornely, e contro di lui, si moltiplicano i modi di spiegare le relazioni dello Spirito Santo col nostro stato di figli. Dopo le molte vie difficili del senso causale l'esegesi del nostro testo ci sembra aver ritrovato il suo vero volto, quello dell'antichità, e della teologia.

Tra quelli che hanno avuto il merito di questo ritorno mettiamo anzitutto il LIETZMANN. Egli dice che il testo ripete Rom 8, 15-16 ove il grido di chi prega il Padre è presentato come una prova che egli ha lo Spirito e con ciò la qualità di figlio. Dunque anche il testo ai Gal insegna la stessa verità e perciò è da escludere il senso causale: la solita versione $\delta\tau\iota$ = Weil = perchè, è impossibile, perchè essa dà un falso pensiero, e Paolo non può aver detto ciò perchè l'adozione segue l'effusione dello Spirito, e perciò:

« non può precederla nè in ragione di tempo nè logicamente »⁽¹⁾

Cito poi un senso causale esposto da Kühl (Theol. d. Gegenw. V 274)⁽²⁾ « da parte di Dio tutto è pronto, anche la $\nu\iota\omicron\theta\epsilon\sigma\iota\alpha$, prima che egli ci mandi lo Spirito », ma, aggiunge il Lietzmann, è più ovvio supporre una durezza linguistica e concepire secondo la versione data: « Che voi però ora siete realmente figli — Dio ha mandato pure... ». Il Lietzmann, come abbiamo notato, si appoggia su Rom 8, 15-6. Dove trovò il Lietzmann espresso il primo senso causale che egli esclude? Le soluzioni nette del Lietzmann sembrano supporre, dice il Lagrange⁽³⁾, studi preliminari molto estesi. Il mo-

⁽¹⁾ *Handbuch zum N. T. 10, An die Galater*, 2. Aufl. (Tübingen 1923) 25. Queste parole sono tali e quali, nella I^a edizione (1910) che fu tenuta presente dal Lagrange, che in ciò ne subì l'influsso. Lagr. mette l'anno 1906 ma è uno sbaglio, dovuto forse al fatto che la lettera ai Romani è del 1906.

⁽²⁾ Quello stesso citato da TWISSELMANN W., cf. sopra p. 115.

⁽³⁾ *Épître aux Galates* (Paris 1918) XI-XII.

do con cui parla per escludere il senso causale ci pare riflettere e alludere alle parole del Cornely:

« iuxta haec Apostoli verba adoptio inhabitationem S. Spiritus (non tempore quidem, sed ratione) praecedere dicenda est »⁽¹⁾.

Molto giustamente simile senso causale è stato escluso dal Lietzmann, come pure l'altro senso del Kühl davvero poco ovvio « perchè siete figli = perchè Dio è pronto a darvi la adozione », che rassomiglia molto al senso (il 1°) di Lutero: perchè Dio vi ha predestinato all'adozione⁽²⁾.

Un altro che mette in rilievo l'azione dello Spirito Santo nell'adozione e perciò esclude il senso causale è STEINMANN, che traduce: « (Per segno che) voi siete figli... » e commenta:

« solo il testo greco lascia chiaramente intendere il nesso con ciò che precede, mentre il latino " e perchè siete figli " capovolge la reale consecuzione. Non perchè siamo figli Dio ci mandò lo Spirito di suo Figlio, ma perchè ci ha mandato questo noi siamo figli. In possesso dello Spirito, che nel cristiano opera come forza viva, e prega in Lui con gemiti ineffabili Rom 8, 26, egli ha un sicuro segno della sua filiazione divina »⁽³⁾.

Si può solo notare, in conferma di questo commento, che neppure per tutti i latini il quoniam ha portato quel « capovolgimento ».

Come lo Steinmann, anche lo ZAHN⁽⁴⁾ molto giustamente esclude il senso causale per salvare la verità, certa in esegesi, che lo Spirito Santo ci fa figli di Dio. Egli porta ragioni esegetiche e filologiche per escludere il senso causale, e per giustificare la sua traduzione « per quanto spetta a ciò che voi siete figli (was aber das anlangt, dass ihr Söhne seid) ». Le ragioni esegetiche sono tre:

1. - Ciò che Paolo dice in Rom 8, 14-15 sulla relazione tra il ricevere lo Spirito e l'adozione;

⁽¹⁾ *In Ep. ad Romanos* 415. Non ci consta positivamente se anche in altri passi dei suoi commenti ai Rom e ai Gal il Lietzmann sia sotto l'influsso del Cornely o per abbracciarne le sentenze o per impugnarle (come nel nostro caso). Non lo cita nelle introduzioni.

⁽²⁾ Cf. sopra p. 79-80.

⁽³⁾ *Die H. Schrift des N. T.* hgg. v. TILLMANN FR., 5 Bd., *Die Briefe an die Thessalonicher u. Galater*, 4 Aufl., mit TILLMANN FR. (Bonn 1935) 136-7.

⁽⁴⁾ *Kommentar zum N. T.*, IX Bd., *Der Brief an die Galater*, 3 Aufl., von HAUCK FR. (Leipzig 1922) 204-5.

2. — La filiazione dei Galati non può essere il fondamento della missione dello Spirito in tutti i cristiani;

3. — L'interpretazione causale suppone il fatto di esser figli come già riconosciuto mentre non lo è.

La ragione filologica è che ὅτι secondo un uso frequente introduce il fatto, con cui la proposizione principale sta in rapporto e che serve per provare, giustificare, o dichiarare quel fatto: e cita perciò Kühner-Gerth II 371 A 4. La ragione filologica sarà esaminata a lungo sotto, e ci sembra molto giusta. Delle ragioni esegetiche la seconda e la terza non ci paiono molto probative; l'unica che vale è la prima, e sarà portata sotto, nella sintesi.

Finalmente è da considerare il grande maestro dell'esegesi cattolica contemporanea: il LAGRANGE.

In lui dobbiamo notare una evoluzione riguardo al nostro testo. Nel commento a Romani 8, 14 ⁽¹⁾, egli afferma che:

« il versetto non dice che la qualità di figli di Dio sia acquistata mediante il dono dello Spirito, il che sarebbe contrario a Gal IV, 6, ma solamente che i veri figli di Dio sono quelli che seguono la direzione del suo Spirito » ⁽¹⁾,

e al v. 16:

« mostra più chiaramente ancora che la qualità di figli di Dio non viene dallo Spirito, che ne dà piuttosto la sicurezza » ⁽²⁾.

La filiazione dunque non viene dallo Spirito, perchè Gal 4, 6 vi è contrario. Ma due anni dopo ⁽³⁾ non ha visto più in Gal 4, 6 la dottrina che la filiazione precede la venuta dello Spirito Santo.

Egli espone anzitutto le due sentenze e le discute:

« ὅτι è stato preso dai Greci nel suo senso ordinario di "che"; essi suppongono una ellissi: "che voi siate figli di Dio (ciò risulta da questo fatto che) Dio ha inviato lo Spirito" etc. Questa ellissi è sembrata così dura ai moderni che essi danno a ὅτι il senso causale (con la Vg. quoniam); ma non si citano esempi in cui ὅτι, assolutamente (tout à fait) in testa a una frase significhi "perchè". Sieffert confronta I Cor. XII, 15; Io XV, 19; XX, 29 che non sono decisivi. In tal maniera Dio invierebbe lo Spirito perchè i fedeli sono già figli di Dio, mentre in Rom VIII, 14ss il dono dello Spirito costituisce la filiazione » ⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ *Épître aux Romains* (Paris 1916) 201.

⁽²⁾ *ib.*, 202.

⁽³⁾ *Épître aux Galates* (Paris 1918) 103-4.

⁽⁴⁾ *ib.*, 103-4.

L'interpretazione data dai Greci, il carattere non decisivo delle prove per il senso causale (queste saranno discusse sotto) sono due ragioni, per abbracciare la spiegazione « prova che... »: ve n'è una terza, esegetico-teologica. Non può ammettere che la missione dello Spirito sia qui posteriore alla filiazione, mentre in Rom 8, 14 ne è la causa:

« In realtà, egli continua, i due (dono dello Spirito e filiazione) sono simultanei; lo Spirito rendendo in seguito testimonianza di questo stato di cose. Noi torniamo dunque al senso dei greci (Lietz.); è uno dei casi in cui la concisione estrema di Galati deve essere spiegata per Romani. Richiamiamo il testo di Rom VIII, 15... » (1).

Molto probabilmente il Lagrange, nel commento ai Rom (1916) è sotto l'influsso del Cornely, e con lui non vede l'azione dello Spirito Santo sulla adozione (che tutti avevano visto espressa in Rom, ma che il Cornely aveva negato per ragione di Gal, inteso in senso di una posteriorità dello Spirito Santo). Perciò anche il Lagrange allega il testo ai Gal, inteso come lo aveva spiegato Cornely. Poi studiando da vicino il commento ai Gal (1918) ed esaminando il testo e i commenti degli antichi, egli molto bene ha ritrattato quanto aveva scritto ai Rom, e ha visto che Gal 4, 6 non ha senso causale, che lo Spirito Santo è causa della filiazione (in Rom 8, 14; in Gal 4, 6 sarebbe espressa solo una simultaneità).

Nello stesso senso del Lagrange ha scritto recentemente AMIOT Fr. (2). Egli preferisce la spiegazione « prova che » perchè sembrano più favorevoli la grammatica e ciò che è stato detto a principio del capo sull'azione dello Spirito.

Nell'ipotesi causale Dio darebbe lo Spirito Santo perchè l'adozione è già realizzata mentre:

« noi pensiamo che il dono dello Spirito causa la filiazione adottiva » (3).

Più recentemente e ancora con dipendenza dal Lagrange, che egli cita, ha scritto BUZY D.: Come il Lagrange, egli si attiene al senso « prova che » ma osserva che questa costruzione ellittica non fa cattiva figura nella sintassi di S. Paolo. Ciò che diremo sull'uso

(1) *Épître aux Galates* (Paris 1918) 104.

(2) *Épître aux Galates*, Verbum Salutis XIV (Paris 1946) 191-2.

(3) *ib.*, 192.

di tale ellissi presso gli oratori greci ci farà vedere che qui S. Paolo non ha usato una costruzione sua propria... paolina.

Di più gravi riserve ci sembra degno il modo di spiegare del Buzy. Egli ammette una gradazione logica tra lo stato di filiazione e la venuta dello Spirito Santo: la precedenza l'ha lo stato di filiazione:

« è perchè noi riceviamo la grazia che noi siamo incorporati al Cristo; essendogli incorporati, noi diventiamo figli adottivi di Dio; e la prova di questa filiazione è la venuta e l'azione dello Spirito Santo in noi » (1).

e poco dopo:

« la venuta dello Spirito sarebbe, logicamente almeno, posteriore alla adozione, poichè è lui che rende testimonianza ai figli di Dio » (2).

Noi non vediamo come questa esegesi si possa conciliare con la tradizione teologica ed esegetica di questo testo, la quale ci dice che è lo Spirito Santo a renderci figli di Dio. Il Buzy non dice esplicitamente come il Cornely che la filiazione avviene prima che venga lo Spirito Santo, però con le parole: « incorporati al Cristo noi diventiamo figli, e la prova ne è venuta dello Spirito » ci sembra implicitamente ricadere nel senso del Cornely (e del Dorsaz). Perciò il Buzy, che è col Lagrange quanto al senso grammaticale, quanto alla spiegazione teologica è piuttosto col Cornely, il cui influsso sembra giunto fino a lui.

La notizia del Buzy che pur col senso dimostrativo ritorna come pare al Cornely, ci conduce a esaminare il fenomeno contrario, cioè una reazione al Cornely avvenuta stavolta proprio tra i teologi e prodotta appunto dall'affermarsi del senso dimostrativo e dal ritorno alla tradizione. Ne abbiamo un esempio in MARTINEZ GOMEZ J. C. - Alla fine di un lungo studio sulle relazioni tra la abitazione dello Spirito Santo e i doni creati della giustificazione (3), conclude che la priorità di natura spetta alla abitazione dello Spirito Santo,

(1) *Épître aux Galates* (La S. Bible, sous la direction PIROT, CLAMER, t. XI-2 Paris 1948) 454-455.

(2) *ib.*, 455.

(3) *Relación entre la inhabitación del Espíritu Santo y los dones creatos de la iustificación*. Est. eccles. 14 (1935) 20-50.

ma trova due difficoltà nel Nuovo Testamento. La prima è Io 14, 23 e la seconda è il nostro testo. A questa risponde, citando Cornely, che tutti i Greci, molti latini, e altri moderni sono contro il senso causale del quoniam, e secondo essi:

« La missione dello Spirito Santo è segno manifestativo del nostro stato di giustizia, come la attività della causa manifesta l'esistenza dell'effetto; perciò in nessun modo il nostro stato di grazia è la ragione ontologica della missione dello Spirito Santo. Inoltre l'Apostolo non parla semplicemente di missione, ma di missione dello Spirito Santo che ci faccia gridare a Dio: Padre. Pertanto, qui non si tratta della missione e inabitazione costitutiva, per farci giusti, o perchè lo siamo e così si completi il nostro stato di giustizia, ma di una missione conseguente, manifestativa, per farci chiamare Dio col dolce nome di Padre (cf. Rom 8, 14-16. 26 s). Poi se tanto validi testimoni ci autorizzano a tale interpretazione, che per altro ci è necessaria per non metterli in contraddizione con la teoria della sigillazione santificante, ben possiamo accettarla almeno come solidamente probabile, e non ci obbligano a lasciarla come assurda la lettera della Volgata, e il testimonio dei moderni (cum plerisque modernis), che forse non hanno studiato a fondo la dottrina della giustificazione nei Padri » (1).

La reazione al Cornely è chiara: il Martinez Gomez non ne accetta nè la interpretazione causale nè il fondo della dottrina: per lui la adozione è frutto dalle missione dello Spirito Santo, non la precede. Il sospetto: « forse non hanno studiato a fondo la dottrina della giustificazione nei Padri » è giustificato anche nei riguardi del Cornely, in questo passo almeno, e in questa questione.

Notiamo però che anche la lettera della Volgata non conduce necessariamente al senso causale, non vi ha condotto parecchi latini che nonostante il quoniam non hanno ritenuto il senso causale.

Si può ancora osservare al Martinez Gomez che non ha raggiunto pienamente la Tradizione: per questa si tratta di una missione che è insieme costitutiva e manifestativa dello stato di figli. Il Martinez Gomez lo ammette implicitamente, con le parole con cui egli riferisce il pensiero dei Greci e di alcuni latini: la missione manifesta lo stato di giustizia: « come l'attività della causa manifesta l'esistenza dell'effetto ».

Nonostante questo, il Martinez Gomez è un eccellente esempio che anche i Teologi sanno spesso ritrovare la vera via dell'esegesi e della teologia.

(1) *Relación entre la inhabitación del Espiritu Santo y los dones creatos de la iustificación* Est. eccles. 14 (1935) 46-7.

Dando ora uno sguardo d'insieme all'esegesi moderna (dei secoli XIX e XX) vediamo anzitutto che è caratterizzata dalla introduzione di elementi nuovi, che sono: la discussione filologica, se ὅτι in principio di frase possa avere significato causale, se sia ammissibile una ellissi; la citazione di esegeti più antichi, specialmente dei Greci; l'esame di altri testi di S. Paolo, portati a provare ora l'una ora l'altra sentenza. Si vede più da vicino la difficoltà teologica della spiegazione causale, e si traggono conseguenze in sede teologica dall'una o dall'altra spiegazione.

Quanto al nucleo della discussione, cioè se la adozione sia causata dallo Spirito Santo o se invece la preceda, abbiamo due posizioni nettamente distinte: Cornely è per la seconda sentenza (perchè il senso causale sembra imporlo). Lietzmann, Zahn, Steinmann, Lagrange, Palmieri, Hofman, sono per la prima, ed essi connettono questa esegesi col senso dimostrativo del versetto.

Le soluzioni principali proposte fuori del senso dimostrativo e per sfuggire al senso causale, inteso a modo del Cornely, sono: missione carismatica dello Spirito Santo, i vari stadi della adozione, figli nell'intenzione e predestinazione di Dio, e queste ci sembrano doversi escludere del tutto.

Gli altri autori, che abbiamo citato, hanno elementi buoni, benchè connessi con una spiegazione grammaticale non ammissibile, ma che, disgiunti da essa, possono conferire a una più profonda conoscenza del testo.

Con gli esegeti or ora citati, che tengono il senso dimostrativo si ha un ritorno all'esegesi tradizionale, e al vero senso del versetto. È stato un ritorno faticoso... dopo molte vie difficili!

Le ragioni ne sono anzitutto il retto metodo esegetico di stabilire il senso di Gal 4, 6 col passo parallelo di Rom (Lietzmann, Zahn), poi l'autorità dei Greci (Lagrange) e finalmente ragioni filologiche (casi simili di ὅτι, Zahn, non esistenza di casi probativi per il causale al principio, Lagrange). Va notato però che nel proporre la sentenza causale (che escludono) essi dipendono dalle loro fonti immediate, cioè dai moderni, specialmente da Cornely, la cui sentenza causale è certo insostenibile. Come abbiamo visto, nell'esegesi medioevale si era ricorso ad altre spiegazioni causali. Forse queste non furono conosciute, o furono senz'altro escluse.

CONCLUSIONE GENERALE DELLA STORIA DELL'ESEGESI

1. - La curva segnata dalla esegesi di Gal 4, 6 si può così descrivere: nell'antichità i greci più chiaramente, meno chiaramente i latini vedono nel nostro testo espressa la verità che lo Spirito Santo è causa della adozione a figli di Dio. Nessuno esprime l'idea che la adozione preceda la venuta dello Spirito Santo. Comune è l'idea (tra i greci) che l'adozione consiste nella somiglianza col Cristo. Con questa dottrina teologica c'è sempre pure l'idea che l'azione dello Spirito Santo manifesta l'adozione: è il testimonio. I greci vedono questo nella stessa espressione grammaticale: ὅτι δέ.

2. - L'esegesi latina medievale, caratterizzata dalla dipendenza dai grandi latini, prima diretta, poi per mezzo della Glossa, ammette che sia lo Spirito a operare in noi lo stato di figli, ma non tutti vedono questa dottrina espressa nel testo. Si sente la difficoltà creata dal quoniam causale e si cercano soluzioni. Nessuno però la cerca in una posteriorità assoluta della missione dello Spirito all'adozione.

3. - L'esegesi moderna, per risolvere la stessa difficoltà, si divide in due campi: gli uni per salvare il senso causale del versetto si rifugiano in spiegazioni esegeticamente [impossibili (la missione carismatica, vari stadi dell'adozione, figli in predestinazione) se non anche teologicamente insostenibili (la adozione che precede assolutamente la prima venuta dello Spirito Santo), gli altri ritornano al senso dei greci e col senso dimostrativo vedono lo Spirito Santo che opera l'adozione. Vedere in quale dei due campi si trovi la verità è ora nostro compito, nella seconda parte di questo studio.

P A R T E I I

ESEGESI E TEOLOGIA MISTICA DI GAL 4,6



CAPO I.

LA DISCUSSIONE IN CAMPO FILOLOGICO

Dopo la storia della dottrina sulle relazioni tra lo Spirito Santo e noi figli di Dio in Gal 4, 6, storia che ci ha fatto vedere la difficoltà del testo e tutti i tentativi di spiegazione, rimane ora da esaminare con sguardo sintetico le ragioni portate per le varie interpretazioni. La discussione avviene anzitutto in campo strettamente filologico, passa poi in quello più propriamente esegetico, e finisce nella teologia. Perciò tre capitoli in questa nostra discussione.

La prima questione è sul senso di ὅτι. È conforme alla grammatica supporre qui una proposizione causale, di cui la apodosi sarebbe « Dio ha mandato... » e la protasi « perchè siete figli »? Si trova nel Nuovo Testamento un caso simile, di una proposizione subordinata causale introdotta da un ὅτι in principio del periodo causale?

Alcuni dicono che non si hanno esempi di ὅτι causale in principio di frasi e si fondano su questo per ammettere il senso dimostrativo. Hanno essi ragione? ed è questa la vera prova del senso dimostrativo? Se invece quegli esempi si trovano, come dicono altri, è questa una ragione sufficiente e cogente ad ammettere anche qui il senso causale? O non bisogna invece dire, con gli ultimi esegeti che abbiamo esaminato, che qui ὅτι serve a introdurre una proposizione ellittica, e ha il senso dimostrativo, dichiarativo: « che voi siete figli (ellissi di « è manifesto dal fatto che ») Dio ha mandato lo Spirito Santo »?

Noi vedremo che solo questo è il vero senso di ὅτι ma che non bisogna fondarlo sull'impossibilità del senso causale in principio di frasi: questo è possibile e se ne danno altri esempi. Il senso dichiarativo ellittico si fonda invece su altre ragioni grammaticali, che lo rendono possibile, e sul contesto che qui lo impone. Vediamo prima le ragioni portate pro e contro il senso causale di ὅτι a principio di frasi, e poi le ragioni pro e contro il senso ellittico-dimostrativo.

Art. I. — PRO E CONTRO IL SENSO CAUSALE

I testi citati in appoggio del causale sono per lo più 1 Cor 12,15; Io 15, 19; 20, 29 (Zöckler — Sieffert — Oepke — Schlier...)

In questi il senso causale di ὅτι è fuori dubbio: in 1 Cor 12, 15: « Se dirà il piede: perchè non sono mano, non sono del corpo, non per questo non è del corpo ».

Io 20, 29: « gli disse Gesù: perchè mi hai visto hai creduto ».

Io 15, 19: « se foste del mondo, il mondo amerebbe ciò che è suo; perchè poi non siete del mondo (ὅτι δὲ ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ ἔστε) ma io vi ho eletti dal mondo, perciò (διὰ τοῦτο) il mondo vi odia.

Lagrange dice che questi testi non sono decisivi: forse, per ciò che ha detto precedentemente che non sono « tout à fait » in principio di frase. Questo è vero per i primi due testi che sono introdotti da « dirà », « disse »; ma per il terzo che è separato dalla proposizione precedente da un punto e virgola crediamo si possa dire che è « tout à fait » in principio di frase.

Forse però ciò che non rende decisivo questo testo è che qui c'è διὰ τοῦτο che rende necessario e chiaro il senso causale. Ma rispondiamo che in Io 15, 19 la lunga frase intermezzata « ma io vi ho eletti dal mondo » rendeva necessario che il senso causale fosse ripreso nella apodosi con δια τοῦτο. In 1 Cor 12, 15 il « per questo » è fuori del complesso (protasi-apodosi) che costituisce il periodo a senso causale. In Io 20, 29 manca del tutto: in ambedue i casi protasi e apodosi sono immediatamente vicine. In 1 Cor 12, 15 era necessario dire παρὰ τοῦτο per il ragionamento dell'Apostolo. Esso però non aggiunge nulla al senso causale della frase precedente, già chiaro in se stesso.

Ma c'è un altro testo (citato già da Reithmayr (cf. sopra p. 86) ma che non appare più nella discussione recente) di grande valore per provare che non è da escludere senz'altro da un principio di frase il senso causale, ed è 1 Cor 10, 17: ὅτι εἰς ἄρτος, ἕν σῶμα οἱ πολλοί ἔσμεν, dove Cerfaux traduce:

« e perchè non c'è che un solo pane (eucaristico), noi siamo tutti “ un corpo ” » (1).

(1) CERFAUX L., *Théologie de l'Église suivant saint Paul* (Paris 1942) 214.

È vero che

« si traduce più ordinariamente “ perchè tutti siamo un pane, un corpo ” due attributi con anacluto, in luogo della costruzione ellittica abbastanza semplice, omissione di ἐστὶ » (1).

Ma secondo Cerfaux l'ὅτι è causale in protasi, e il senso sarebbe « perchè un pane, perciò un corpo ».

Anche per l'ALLO E. B. la proposizione ὅτι εἷς ἄστρος è causale. Così l'intendono Natale Alessandro, Bengel, De Wette, Maier, Godet, Meyer-Heinrici, Lemonnyer, Toussaint, Bachmann, Gutjahr, Sickenberger etc., la maggior parte dei moderni (Robertson-Plummer non decidono) (2):

« L'unità del pane dell'Eucarestia è causa dell'unità dei fedeli, che vi partecipano » (3).

Dopo l'Allo anche WIKENHAUSER A. (4) e SAMAIN P. (5). Parimenti il PRAT (6) il quale aggiunge che la grammatica non ha nulla da obiettare. Dunque la prima proposizione è la protasi (perchè c'è un pane solo), la seconda è l'apodosi (perciò, formiamo un corpo solo).

Il Crisostomo pure non coordina: « perché noi siamo un solo pane (e) un solo corpo », come vorrebbe fargli dire Cornely (7); ma mette una subordinazione tra l'una e l'altra cosa: perchè noi partecipiamo a uno stesso pane (= corpo di Cristo), perchè tutti ci nutriamo dello stesso pane, non l'uno di uno e l'altro di un altro, perciò siamo uniti tra noi e col Cristo. Questo ci pare il senso del Crisostomo:

« Perchè un pane solo i molti siamo un corpo solo. Che dice infatti partecipazione? dice: noi siamo quello stesso corpo. Che è infatti il pane? Corpo di Cristo. Cosa diventano quelli che ne partecipano? Corpo di Cristo. Non molti corpi, ma un corpo solo. Come infatti il pane che consta di molti

(1) CERFAUX L., *Théol. de l'Église suivant s. Paul* (Paris 1942) 215 nota 1.

(2) cf. ALLO E. B., *Première Épître aux Corinthiens* (Paris 1934) 240.

(3) *ib.*, 241.

(4) *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus* (Münster 1937) 111-112.

(5) *Eucharistie et Corps mystique dans Saint Paul 1 Cor X*, 17, Rev. Dioc. Tournai 1 (1946) 42-3. Cf. anche HUBY J., *Première Épître aux Corinthiens*, *Verbum Salutis XIII* (Paris 1946) 229.

(6) *Théologie de Saint Paul*, t. II, 7^a ed. (Paris 1923) 425-6 nota 1.

(7) *In Primam ad Cor*, 2^a ed. (Parisiis 1909) 296.

grani è stato fatto uno, in modo che non appaiono i grani, ci siano essi, ma la loro differenza non sia manifesta a ragione della congiunzione, così e tra noi e col Cristo siamo uniti. Infatti non di un altro corpo tu, e di un altro costui si nutre, ma dello stesso tutti. Perciò anche aggiunge: tutti infatti di uno stesso pane partecipiamo » (1).

(La versione latina, male, aggiunge « et quoniam unus panis et unum corpus... »).

L'esegesi moderna è dunque, ci pare, in compagnia del Crisostomo. Si noti che il caso non soggiace alla difficoltà mossa dal Lagrange. Esso è affatto a principio di frase.

Notiamo ancora che essere o no del tutto a principio di frase ci pare un elemento secondario. L'essenziale, il caratteristico in questo fatto grammaticale è che in un periodo con proposizioni subordinate con nesso causale la proposizione subordinata causale precede, mentre ordinariamente segue. Ora questo fatto lo troviamo in S. Paolo oltre in 1 Cor 12, 15 anche in Rom 9, 7: « nè perchè sono discendenza di Abramo, tutti sono figli ». (Volgata « qui », ma codici, « quia »). Di nuovo si può obiettare che non è del tutto a principio di frase. Precede οὐδέ. Ma questo cambia l'aspetto del fenomeno linguistico? È vero che alla lingua dei papiri sembra estraneo ὅτι causale in principio di frase: noi almeno non ne abbiamo trovato nessun esempio eccetto, si intende, in risposte ad interrogativi, nei papiri di Ossirinco e Tebtunis (ediz. Grenfell-Hunt). Ma ciò non è sufficiente per escluderne la possibilità del N. T.

Tutto ciò, concludendo, era per dire che la ragione per cui molti non accettano il senso causale non ci pare decisiva. Altre ragioni ci sono per ammettere qui il senso dichiarativo.

Art. II. — PRO E CONTRO IL SENSO ELLITTICO-DIMOSTRATIVO

Il senso ellittico-dimostrativo è stato da parecchi giudicato impossibile.

Sotto l'aspetto filologico esso è stato giudicato raro, inusitato (Alford); brachilogia durissima (Cornely); molto arbitrario (Bisping); mostruoso (Oepke), o solamente possibile nella sintassi di S. Paolo (Buzy).

(1) *In epist. 1 ad Cor homilia 24*, PG 61, 200.

Contro di esso sono portate le seguenti ragioni: non c'è altro esempio di ὅτι dimostrativo seguito da ellissi. Se S. Paolo avesse voluto dire « è manifesto che... dal fatto che... » avrebbe detto ὅτι... δῆλον ὅτι espressione usata poco prima in 3, 11.

Se tutto ciò sia vero si giudichi dopo aver ascoltato i grammatici e letto i passi che essi portano, specialmente di oratori. Una volta ammessa la possibilità di questo senso, senz'altro sarà tenuto come l'unico vero.

I grammatici ci dicono che il senso, che diedero gli esegeti greci al passo di S. Paolo, non è raro, anzi è frequente nello stile greco. Kühner-Gerth così si esprime:

« Nel senso di ἵνα εἰδῆτε ὅτι (raramente ὡς) in prova che, come Demostene 18, 305; ἵνα δ' εἰδῆτε, ὅτι πολλῶ τοῖς λόγοις ἐλάττωσι χρωμαί τῶν ἔργων, (...) λέγε μοι ταῦτα καὶ ἀνάγνωθι⁽¹⁾ sogliono i greci mettere il semplice "ὅτι" e cita esempi degli oratori greci: « Lisia, 13, 18 ὡς δ'ἀληθῆ λέγω, κάλει μοι τοὺς μάρτυρας, che ciò è vero, perciò chiamami i [testimoni, invece di " per provare che..»⁽²⁾.

Del tutto simile al passo citato di Lisia, con sostituzione di ὅτι a ὡς è quello citato di Demostene 21, 174: « Καὶ, ὅτι ταῦτ'ἀληθῆ λέγω, κάλει μοι καὶ τούτων μάρτυρας⁽³⁾.

Più chiaramente la stessa cosa osservano Riemann-Gelzer: (riassumiamo) ὅτι che significa « questo fatto che » può introdurre una proposizione completiva all'indicativo che è logicamente il soggetto o il complemento del verbo principale. Sono segnalate in modo particolare le espressioni δῆλον e δῆλόν ἐστιν ὅτι, αἰτιόν ἐστιν ὅτι etc., in cui la proposizione introdotta con ὅτι è logicamente il soggetto di δῆλόν ἐστιν. E dopo l'osservazione:

⁽¹⁾ DEMOSTHENIS., *Opera*, ed. VOEMELIUS (Parisiis, Firmin-Didot 1891) 173, tradotto ivi con « ut autem videatis me verbis uti longe tenuioribus quam pro magnitudine rerum (...) lege mihi haec et recita ».

⁽²⁾ KÜHNER R., *Ausführliche Grammatik der Griechischen Sprache*, II-2, ed. 3, besorgt v. GERTH B. (Hannover u. Leipzig 1904) 371-2. Non abbiamo ritrovato il passo di Lisia 13, 18 nell'edizione Müller (Firmin-Didot, Parisiis 1877). Ma si può vedere nella stessa edizione casi del tutto simili: 13, 66, p. 158; 13, 68, p. 158. Forse la citazione è da correggere in 13, 81. Infatti qui (p. 160) ricorrono le parole citate tradotte ivi « haec vera esse ut constet voca mihi testes ».

⁽³⁾ DEMOSTHENIS., *Opera*, ed. VOEMELIUS (Parisiis, Firmin-Didot 1891) 298; cf. la retta traduzione ivi: « Et, haec a me vere dici, voca mihi et harum rerum testes ».

« qualche volta la proposizione con ὅτι invece di essere il “ soggetto ” o il complemento diretto logico della proposizione principale, si riattacca ad essa in una maniera più libera: ὅτι significa allora “ per ciò che spetta a questo fatto (pour ce qui est de ce fait) ” o “ per spiegare questo fatto che ” » ⁽¹⁾,

citano Demostene *De Corona* 18, 37 (citato anche da Kühner-Gerth): « ὅτι δ' οὕτω ταυτ' ἔχει, λέγε μοι τό τε τοῦ Καλλισθένους ψήφισμα » che Mathieu traduce: « pour montrer qu'il en est ainsi, lis moi le décret de Callisthènes » ⁽²⁾.

Di nuovo in Demostene (citato da Kühner-Gerth) nel passo seguente, *oratio c. Aristocratem* 23, 151: « Καὶ ὅτι ταῦτ' ἀληθῆ λέγω, τό τε ψήφισμ' ἀναγνώθι μοι τὸ περὶ τῶν δμήρων » ⁽³⁾.

Lo stesso uso troviamo in Eschine 3, 15: « ὅτι δὲ ἀληθῆ λέγω, τοὺς νόμους αὐτοὺς ὑμῖν ἀναγνώσεται » ⁽⁴⁾.

Già da Hofman ⁽⁵⁾ è stato citato Senofonte, « ὡς δὲ ταῦτα ἀληθῆ, ἦν κατανοῆτε, εὐρήσετε κτλ. » ⁽⁶⁾.

e poco dopo: « ὡς δ' εἰκότα ποιούμεν, καὶ τάδ' ἐννοήσατε » ⁽⁷⁾.

Un caso magnifico non notato nelle grammatiche ⁽⁸⁾, l'abbiamo in Andocide, oratore attico: ὡς οὖν ἦν ταῦτ' ἀληθῆ, τὸν τε παῖδα τὸν ἔμὸν παρέδωκα βασανίσαι, ὅτι ἔκαμνον καὶ οὐδ' ἀνιστάμην ἐκ τῆς κλίνης » che si può tradurre: « per provare che queste cose erano vere, feci torturare il mio servo, per provare che ero malato, e che neppure mi alzavo dal letto » ⁽⁹⁾.

⁽¹⁾ RIEMANN O.-GOELZER H., *Grammaire comparée du grec et du latin, Syntaxe* (Paris 1897) 449-50.

⁽²⁾ DÉMOSTHÈNE, *Plaidoyers politiques*, t. IV, ed. MATHIEU G., in *Collection Budé* (Paris 1947) 37; ed. VOEMELIUS (Parisiiis, Firmin-Didot 1891) 124 che traduce: « Vera autem esse haec, recita mihi et Callisthenis decretum ».

⁽³⁾ *ib.*, 349; « Ac haec a me vere dici, ut decretum de obsidibus recita mihi ».

⁽⁴⁾ *Or. in Otesiphontem* 15 - ed. MÜLLER, *Oratores Attici*, vol. II (Parisiiis, Firmin-Didot 1877) 110 - cf. *ib.*, n. 105, p. 116; 112, p. 117.

⁽⁵⁾ Cf. sopra 114-5.

⁽⁶⁾ *Hell.* 2, 3, 27 (Parisiiis, Firmin-Didot 1885) 354; HATZFELD J., *Collection Budé* (Paris 1936) 88 traduce: « pour vous en persuader, si vous réfléchissez, vous constaterez (...) »

⁽⁷⁾ *ib.*, 34, ed. Firmin-Didot 355 - tradotto da HATZFELD *ib.*, 90 « pour vous persuader que nous agissons sagement, réfléchissez encore à ceci ».

⁽⁸⁾ Il testo ci è stato suggerito dal P. St. Lyonnet, che ne ha fatto recentemente menzione: *Bullettin d'exégèse paulinienne*, in *Biblica* 32 (1951) 112; vi sono anche altre utili osservazioni.

⁽⁹⁾ ANDOCIDES, *Oratio pro mysteriis* 64, *Orationes*, 4 ed. BLASS-FUHR (Lipsiae, Teubner 1913) 28 cf. anche ANDOCIDE, *Discours, texte établi et tra-*

Qui è evidente che ὁς e ἴσθι non hanno senso causale, ma dichiarativo, e che non si può rendere che supponendo l'ellissi « per provare che, perchè sappiate che, » o simile.

Si dirà forse che non dobbiamo giudicare col greco classico un fatto linguistico del greco ellenistico. Ma qui ci soccorrono i papiri, che mostrano lo stesso fatto, e si noti, sempre in bocca di oratori, nel linguaggio forense.

Il primo esempio ci vien suggerito dal Moulton-Milligan ⁽¹⁾, il quale cita questo passo sotto la voce ἴσθι, ma non lo mette in raffronto con Gal 4, 6, come per altri passi di papiri che ha cura di confrontare con N. T. ⁽²⁾. Il testo con ἴσθι fa parte di una relazione di un processo che si riferisce alla identificazione di un bambino. Una donna chiamata Sareo fa da nutrice a un bambino adottato come schiavo da un certo Pesuris. Essa dice che il bimbo è morto. Pesuris non crede e reclama un bambino che Sareo stava allattando, e che essa dice che è il suo. Conclusione del processo: il bimbo rimane a Sareo, ma essa deve rimborsare il denaro ricevuto per il suo ufficio. L'avvocato vuol provare che essa ha avuto un bambino in cura e si appella alle ricevute del denaro datole per l'allattamento. Ecco il testo fino al passo che ci interessa:

« Dalle minute di Tiberio Claudio Pasione stratego: L'anno nono di Tiberio Claudio Cesare Augusto Germanico Imperatore Farnuti, davanti al tribunale, Pesuris contro Sareo. Aristocle avvocato per Pesuris: « Pesuris a favore del quale io parlo, nel settimo (anno) di Tiberio Claudio Cesare Signore prese da un letamaio un maschietto di nome Era, lo affidò alle cure della parte avversa (in giudizio). Divenne costei la nutrice per il figlio di Pesuris. Per il primo anno essa ricevette il salario dell'allattamento. Venuto il tempo stabilito (per il pagamento) del secondo anno, di nuovo ricevette. Che

duit par DALMEYDA G. (Paris, Les Belles Lettres 1930) 37; *Oratores Attici*, vol. I, ed. MÜLLER (Parisii-Firmin-Didot 1858) 8.

⁽¹⁾ *The Vocabulary of the Greek Testament illustrated from the Papyri*, by MOULTON J. H., and MILLIGAN G. (London 1914-29) 463 (4) ad v. ἴσθι.

⁽²⁾ MOULTON J. H. (and HOWARD W. F.) non esamina nè il testo Gal 4, 6 nè la questione dell'ἴσθι δέ in principio di proposizione, nella sua *Grammar of New Testament Greek*, 3 voll. (Edinburgh 1908-1929). Forse diede al ns. versetto il senso causale.

poi io dico in questo la verità, ci sono i suoi documenti, in cui (essa) riconosce di aver ricevuto:

ὅτι δὲ ταῦτα ἀληθῆι λέγωι, ἔστιν γράμματα αὐτῆς δι' ὧν ὁμολογεῖ εἰληφέναι » (1).

Anche qui ci sembra evidente il senso dichiarativo. È vero che γράμματα facilita « ὅτι »: è il documento, il testimonio, che fa concludere (dichiara - dimostra) che le cose sono vere. Ma anche in Gal 4, 6 lo Spirito Santo è il testimonio, il documento vivo, che parla e che fa concludere che siamo figli (cf. sotto l'esegesi del testo). Si noti ora la straordinaria vicinanza di tempo del testo del papiro col testo di S. Paolo: siamo nell'anno nono di Tiberio, 49 d. C. (2).

Un altro testo di papiri abbiamo trovato scorrendo i copiosi indici dell'edizione Grenfell-Hunt. Il papiro è del terzo secolo, e riproduce un discorso (anche qui genere oratorio!) sul culto dell'Imperatore: [ὅτι] δ' οὐκ ἀφαιρησέσθ[ε τὴν] δόξαν τῆς ἀθαν[ασίας] τοῦ Καίσαρος ἕά[ν ἐμὸν? π[ρ]εισθῆτε, παραδέ[ιγμα ὑ]μῶν ἐρῶ τὸ νῦν[τ...] che l'editore traduce: « come prova che voi non priverete Cesare della gloria dell'immortalità, se date ascolto a me, io vi dirò (..) » (3).

Vicina ai papiri, anche l'antica letteratura cristiana ci offre esempi di ὅτι col senso di ellissi « in prova che ». Notiamo però che non abbiamo trovato nessun esempio nell'indice accuratissimo dei Padri Apostolici, compilato da Goodspeed (4): forse perchè gli scritti dei Padri Apostolici non hanno indole polemica, oratoria. Invece negli Scritti degli Apologeti, gli esempi abbondano, e rimandiamo semplicemente ai passi. Si veda Giustino, Dial. cum Tryphone 14 in cui l'editore traduce « ut autem pateat... adlegata a me verba iterum referam » (Giustino si appella qui al testimonio di Isaia): l'editore nota che qui male si è tradotto « quia » (5).

(1) *Papiro XXXVII*, in *The Oxyrhynchus Papyri*, ed. by GRENFELL P. B.-HUNT A. S., part I. (London 1898) p. 80 col. 1, le parole greche nelle linee 12-4.

(2) *ib.*, (ed. Grenfell-Hunt) linea 2.

(3) *The Oxyrhynchus Papyri*, p. XIII (1919) p. 152, pap. n. 1612, l. 30-4.

(4) GOODSPEED J., *Index Patristicus* (Leipzig 1907) 174.

(5) *Dial. cum Tryph.* 14, *Corpus Apologetarum*, ed. de OTTO J. C. TH., edit. 3^a, vol. 1, tomi I, pars II (Ienae 1876) 52 E. ARCHAMBAULT G., in *Textes et documents publiés sous la direction de HEMMER et LEJAY, Justin, Dialogue avec Thyphon*, t. I (Paris 1909) 64-67 ha lo stesso testo e traduce: « et en preuve que c'est bien ce que réclame de vous le nouveau législateur, je vous rapporterai encore les paroles que je vous ai déjà dites ».

Lo stesso editore nota altri casi simili in Giustino ⁽¹⁾ e fuori di Giustino ⁽²⁾.

Tra gli antichi scrittori ecclesiastici, merita ancora e sopra tutti, speciale menzione S. Giovanni Crisostomo, oratore formato sugli oratori classici, alla scuola di Libanio. Nel commento ai Gal poche pagine prima del nostro 4, 6, usa parecchie volte la costruzione ὅτι in senso dimostrativo: « ὅτι γὰρ τοῦτο λέγει, διὰ τῶν ἑξῆς ἐδήλωσεν », « che questo infatti voglia dire, lo significò con ciò che segue » ⁽³⁾; e poco dopo ancora: « ὅτι μὲν γὰρ ὁ Χριστὸς ἐσταυρώθη, δῆλον », « che infatti il Cristo sia stato crocifisso, è manifesto » ⁽⁴⁾; e nella colonna seguente: ὅτι γὰρ τοῦτο φησιν, ἀκουσον τῶν ἑξῆς, « che infatti egli dice questo, ascolta quello che segue » che viene tradotto nel Migne: « ut autem scias hoc illum sentire, audi quae sequuntur » ⁽⁵⁾.

Per il Crisostomo evidentemente, come si può raccogliere dall'uso promiscuo che ne fa, non c'è differenza tra ὅτι seguito da δῆλον o seguito, ellitticamente, da « senti quello che aggiunge ». Questo fatto stilistico di S. Giovanni Crisostomo è stato notato già dagli antichi. Ecco la nota di Giovanni Boisio al seguente passo del Crisostomo: « καὶ ὅτι περὶ λαλιᾶς εἴρηται τὸ “καὶ ἦν πᾶσα ἡ γῆ χεῖλος ἐν”, ἀκουε τῆς γραφῆς ἀλλαγῆς λεγούσης: (...), « e che parla del linguaggio quel « e la terra tutta era di un labbro solo », ascolta la Scrittura che altrove dice (...) » ⁽⁶⁾.

Il Boisius nota a questo ὅτι:

« sub (intellige) ἵνα μάθῃς καὶ ἵνα μάθῃς ὅτι. Haec ellipsis ita est frequens apud Chrysost. ut notare eam non sit opus » ⁽⁷⁾.

Con l'antico filologo concorda uno studioso moderno della sintassi del Crisostomo:

⁽¹⁾ De OTTO *ib.*, vol. I, t. I, pars I, p. 137-8, nota 3.

⁽²⁾ Per es. *Confutatio dogmatum Aristotelis*, cf. *ib.*, vol. IV, tomi III, pars I, edit. 3, (Ienae 1880) 140 A.

⁽³⁾ PG 61, 645.

⁽⁴⁾ *ib.*

⁽⁵⁾ *ib.*, 646.

⁽⁶⁾ Il passo è dell'Omelia 30^a in *Gen 11, 1*, PG 53, 274-275.

⁽⁷⁾ *Notae Jo. Boisii in homilias in Genesim* (nota 63 all'omelia 30^a), in *Opera Chrysostomi*, ed. HENRICUS SAVILIUS, t. VIII (Etonae Norton 1613) 263, l. 33-34.

« Talvolta S. Giovanni Crisostomo usa una proposizione con ὅτι che senza essere soggetto o complemento della proposizione principale, si collega a questa in maniera più libera. Ὅτι significa allora “ come prova, all'appoggio che...; per provare che... ” e cita: « ὅτι ταῦτα οὐ κολακεύων λέγω, ἄλλ' οὕτως ἔσται πάντως, ἔρω σοι παλαιόν τινα λόγον » che traduce: “ per provarvi che io non lo dico per adulazione, ma che sarà certamente così, io vi conterò una vecchia storia » (1).

Come appare dai testi che abbiamo riportato o citato, il Crisostomo usa questa costruzione quando vuol provare un assunto e sente il bisogno di appellarsi a un testimonio, di invocare delle prove. Ciò che viene portato come una prova è una voce: « senti », « vi racconterò ». È lo stesso uso che abbiamo trovato negli oratori classici.

Non è il caso di continuare l'analisi degli altri scrittori ecclesiastici.

Concludendo si può dire che la costruzione ὅτι δέ nel senso « per prova che; che... è manifesto da » è una costruzione conosciuta tanto dal greco classico che dal greco ellenistico. In secondo luogo è da notare che la costruzione si trova presso gli oratori, nel chiudere un ragionamento, quando si invocano i testimoni. Sarà questo da tenere presente nel raffronto che stiamo per fare del testo di S. Paolo.

In S. Paolo stesso abbiamo, in un discorso, quello di Antiochia di Pisidia, una costruzione identica: Atti 13, 34: (ripetiamo qui il testo greco (già in parte portato sopra p. 18) « ὅτι δὲ ἀνέστησεν αὐτόν ἐκ νεκρῶν μηκέτι μέλλοντα ὑποστρέφειν εἰς διαφθοράν, οὕτως εἶρηκεν (...) » che si può tradurre bene: « in prova poi che lo risuscitò dai morti tale che non dovrà tornare nella corruzione così disse: « darò a voi le cose sante fedeli di David ». S. Paolo qui vuol addurre delle testimonianze in prova del suo asserto della risurrezione, e introduce la frase che contiene la cosa da provare

(1) SOFFRAY MARIUS, *Recherches sur la syntaxe de Saint Jean Chrysostome d'après les « homélies sur les statues »* (Paris 1939) nella terza parte, sintassi delle proposizioni subordinate, capo I° proposizioni completive necessarie, paragrafo 2° con ὅτι o ὡς, p. 114 remarque III. Il passo riportato è citato dall'autore da DUBNER F., *Sancti Joannis Chrysostomi opera selecta*, vol. I (Parisiis, Firmin-Didot, 1861) p. 556, 23. Sono citati ancora 382, 23; 409, 46; 423, 34.

con ὄτι δέ come gli antichi oratori prima di appellarsi alla voce dei testi.

Veramente i commenti moderni sono un po' imbarazzati nella versione di questo testo. RENIÉ J. traduce:

« che lo abbia risuscitato dai morti senza che egli debba ritornare alla corruzione lo ha detto così » (1).

Similmente traduce JACQUIER E. che nota però come:

« Dopo aver provato con un primo testo dei Salmi che Dio aveva dichiarato Gesù suo Figlio (v. 33), Paolo stabilisce ora la risurrezione di Gesù con altri passi dei Salmi » (2)

Si tratta dunque di fatto da provare e di prove da portare.

Leggermente diverso è il senso dato da STEIMNANN A.:

« che egli però lo ha risuscitato da morte come uno che non deve ritornare alla corruzione, egli lo ha espresso in questa maniera » (3).

Più semplice, e più conforme all'uso classico ed ellenistico di ὄτι δέ è tradurre « in prova che.... ».

Venendo ora a Gal 4, 6 se S. Paolo è qui in genere letterario oratorio, e se presenta lo Spirito Santo come testimonio, si potrà concludere con certezza quale sia qui il senso grammaticale del versetto, e insieme sarà spiegato gran parte del suo senso teologico.

Che siamo qui in genere letterario oratorio è chiaro. Tutta la lettera ai Galati appartiene allo stile oratorio: S. Paolo è in lotta con degli avversari, e vuol difendere il suo messaggio, provare ai fedeli che il suo Vangelo è da Dio, ed è conforme alla predicazione degli Apostoli (prima parte), per provare che la giustificazione è dalla fede (seconda parte). Tra gli altri argomenti egli si appella alla loro esperienza: lo Spirito Santo essi lo hanno ricevuto non dalle opere della legge, ma dalla ascoltazione della fede (3, 2-5). Ora nel capo 4 vuol provare che la legge dava la servitù, che la filiazione divina vien invece dalla fede e dalla nuova economia di salute, e per provare che sono veramente figli egli si appella di nuovo alla loro esperienza (4): nei vostri cuori c'è il grido filiale verso il Padre,

(1) *La Sainte Bible XI*, 1 (Pirot-Camer, Paris 1949) 194.

(2) *Les Actes des Apôtres* (Paris 1926) 404.

(3) *Die Apostel Geschichte*, 4 auf. (B. B., N. T., t. IV, Bonn 1934) 137-8.

(4) Il richiamarsi dell'esperienza dei fedeli entra nei metodi apologetici dell'apostolato di S. Paolo, cf. LEBRETON J., *Les origines de l'Apolo-*

grido operato dallo Spirito Santo; se lo Spirito Santo grida nei vostri cuori: « Padre » vuol dire che egli vi ha fatto figli. Dunque San Paolo è tutto intento a persuadere i Galati che la fede ha portato loro tanti benefici che non hanno bisogno di tornare alla osservanza della legge (4, 9).

Che lo Spirito Santo col suo grido sia proprio il testimonio, la cui voce egli allega in prova del suo detto, che sono figli, si vede dal confronto col passo parallelo più lungo e più chiaro di Rom 8, 14-16, dove S. Paolo vuol di nuovo provare che sono figli (egli parla degli effetti della salute per la fede, in particolare nel c. 8° della vita nello Spirito, e dei suoi benefici):

« Tutti quelli che si lasciano muovere dallo Spirito sono figli di Dio. Infatti non avete ricevuto uno spirito di servitù (per vivere) di nuovo in timore, ma uno spirito di adozione a figlioli, nel quale gridiamo “ Abba Padre ”. Lo stesso Spirito rende testimonianza insieme col nostro spirito che siamo figli di Dio ».

Il passo ai Galati non è che una formula più concisa del pensiero ai Romani. Perciò molto opportunamente qui, in una lettera più vivace, il testimonio dello Spirito viene introdotto con la formula quasi consacrata nello stile forense: ὅτι δέ.

Del resto l'idea dello Spirito Santo come testimonia non è aliena da altri passi del Nuovo Testamento. Gesù nel discorso dopo la cena dice:

« lo Spirito di verità, che procede dal Padre, egli renderà a me testimonianza » (Io 15, 26).

Il modo sarà indicato poco dopo (16, 8-10).

Anche la prima lettera di S. Giovanni parla del dono dello Spirito Santo come di ciò che fa conoscere che siamo in stretto rapporto con Dio:

« In questo sappiamo che egli rimane in noi, dallo Spirito che ci diede » (1 Io 3, 24); cf. anche 4, 13.

gétique chrétienne IV, L'apologétique de Saint Paul d'après l'épître aux Romains, Rev. Prat. d'Apol. 8 (1909) 178-190. L'esegesi dei Greci di Gal 4, 6 suppone l'esperienza cristiana, viva e intensa, dell'azione dello Spirito Santo nel dare lo spirito filiale.

Rimane dunque anche da ciò confermato che S. Paolo abbia voluto appellarsi all'azione dello Spirito, dato di esperienza dei suoi fedeli, come a testimonio irrefragabile della loro adozione a figli di Dio.

Così concludiamo questa parte filologica, che ci ha ritenuto più a lungo. Ci pareva infatti che l'opposizione dei moderni alla spiegazione degli antichi fosse appunto nel campo filologico. Importava dunque sommamente saper se ὅτι δέ avesse di fatto il senso di « perchè sappiate che; in prova che... ». Crediamo che le pagine precedenti mostrino sufficientemente quale sia il vero senso grammaticale di Gal 4, 6.

CAPO II.

ESEGESI PROPRIAMENTE DETTA

(la questione delle relazioni tra lo Spirito Santo e la adozione, e il senso delle altre parole del versetto)

Dopo aver esaminato in sede più propriamente filologica la questione preliminare se ὅτι abbia senso causale, o piuttosto dichiarativo, dobbiamo trattenerci, nella parte esegetica, anzitutto sulla questione principale, cioè che cosa insegni il nostro versetto sulle relazioni tra lo Spirito Santo e la nostra filiazione adottiva: ne è solo un testimonio, come è risultato già dalla discussione grammaticale, o ne è anche la causa, è Lui che opera la nostra adozione? In secondo luogo dobbiamo esaminare alcune spiegazioni, che sono state proposte e che abbiamo già visto nella parte storica. La discussione avrà per risultato di farci sempre più approfondire il senso del testo, specialmente delle parole « filii », « misit », e « Spiritum Filii ».

Art. I. — IN GAL 4, 6 LO SPIRITO SANTO CI FA FIGLI DI DIO?

Gli antichi non dubitano di questo: essi usano Gal 4, 6 per provare che lo Spirito Santo è causa della nostra adozione. Non dicono però in quali espressioni o parole essi vedono questa dottrina, nè S. Paolo lo dice. Siamo quindi ridotti a dei ragionamenti e congetture. Ecco quali ragioni ci possono persuadere che S. Paolo vuol qui insegnare che lo Spirito Santo ci fa figli di Dio. Anzitutto con la frase ellittica a senso dimostrativo (se ὅτι fosse causale, la cosa sarebbe contenuta in tutto il ragionamento dell'Apostolo nel v. 6 e nel 7) lo Spirito Santo col suo grido vien presentato come testimonio e come segno dell'adozione. C'è un segno (la missione dello Spirito Santo) e una cosa significata (la filiazione). Ora un segno può essere arbitrario e convenzionale, e allora c'è un nesso

puramente esterno tra le due cose, o naturale, e allora c'è un nesso interno tra il segno e la cosa significata. Nel nostro caso se lo Spirito Santo è detto segno della filiazione, è evidente che può essere parola solo di nesso interno.

Ora essendo escluso il senso causale per ragioni filologiche, quale nesso interno tra lo Spirito Santo e la filiazione rimane possibile nella spiegazione a senso dimostrativo, per far sì che la presenza dello Spirito Santo sia segno della filiazione? Ci pare che non possa essere altro da quello che esiste tra l'attività della causa che manifesta l'esistenza dell'effetto e l'effetto stesso: se lo Spirito Santo manifesta con la sua attività la filiazione è perchè quella attività costituisce la filiazione. Ciò ci pare voglia indicare S. Paolo nell'estrema concisione della frase, quando mette come in parallelismo interno da una parte « siete figli » e dall'altra « lo Spirito del Figlio, che grida Padre ». L'attività dello Spirito Santo qui è « grida Padre », cioè come abbiamo visto spiegare da tanti esegeti, darci lo spirito filiale di confidenza verso il Padre. Ora questa confidenza filiale verso il Padre è precisamente quella che ci fa figli di Dio. Non possiamo essere figli di Dio, se non abbiamo questo spirito filiale, se non abbiamo lo Spirito del Figlio. Ciò è conforme perfettamente alla dottrina di S. Paolo per cui non c'è distinzione tra essere ed agire da figli. Ora l'agire da figli, il lasciarsi muovere dallo Spirito (che fa figli di Dio) è appunto vivere nello spirito di adozione, nel quale gridiamo « Padre ». Cf. più a lungo sotto il commento a Rom 8, 14-16. È il grido di Gesù: « Abba, Padre », che esprime la stessa realtà, che egli cioè vive come Figlio in me, e che io sono figlio.

Dunque, concludendo, il gridare a Dio « Padre » manifesta la filiazione e la costituisce: che voi siate figli è manifesto dall'azione dello Spirito Santo, dal fatto che in voi c'è lo Spirito, ed esercita la sua azione di ispirarvi fiducia filiale: infatti, potrebbe aggiungere S. Paolo, se agite con Dio come un Padre, voi siete figli. Ed è quello che implicitamente ha voluto dire, concludendo: dunque sei figlio, non servo: se in te c'è lo Spirito Santo, clamans Padre, sei figlio, la sua azione ti fa figlio. Crediamo che un argomento molto forte per dire che S. Paolo insegna qui l'influsso dello Spirito Santo sulla filiazione sia quell' ὄντες che incomincia il v. 7.

Riassumendo, abbiamo fin ora visto in nostro favore tre ragioni: il consenso degli esegeti antichi, il parallelismo interno che

parla di attività che manifesta e costituisce la filiazione, poi la conclusione del v. 7.

Un quarto argomento lo potremmo trovare nel raffronto delle altre frasi in cui ricorre ὄτι δέ. Quanto S. Paolo dice in Atti 13, 34 si potrebbe forse rendere in tal maniera: che Dio abbia risuscitato il Suo Figlio, è provato da ciò che Dio disse: vi darà le cose sante fedeli di David, e insieme è costituito nella sua realtà storica dalla fedeltà di Dio: se Dio non fosse stato fedele, non avrebbe risuscitato il suo Figliolo. Così qui S. Paolo direbbe: che voi siate figli è provato dal fatto che lo Spirito Santo grida in voi, Padre, e insieme è costituito nella sua realtà dal clamore in voi dello Spirito: se lo Spirito in voi non gridasse « Padre », voi non sareste figli, nè la sua presenza in voi servirebbe a manifestare la filiazione: se poteste essere figli senza lo Spirito Santo, io non potrei appellarmi alla sua presenza per provare che siete figli (come, se Gesù potesse risorgere senza intervento della fedeltà di Dio io non potrei appellarmi alla sua fedeltà per provare che egli è risorto). Così, se i testimoni cui si appellano gli oratori per provare un fatto, in qualche caso avessero influsso sulla realtà della cosa, la frase con ὄτι avrebbe valore di prova e insieme direbbe quale è la causa del fatto. Questo di indicare anche la causa da cui proviene la cosa che si vuol provare non vien dalla forza della frase grammaticale, ma dalla subiecta materia: essa può portare questo senso; non solo non lo esclude, ma è anche capace di sostenerlo.

Finalmente l'ultimo argomento (il quinto) e forse il più valido, che ci fa vedere anche in questo testo espressa l'azione dello Spirito Santo sulla filiazione è il passo parallelo Rom 8, 14-16: ora è certo (cf. Lagrange al ns. versetto) che l'estrema concisione di Gal si deve spiegare con la più esplicita e più chiara lettera ai Romani. Come la dottrina sulla giustificazione per la fede e sulle relazioni tra legge e peccato, è appena abbozzata in Gal, e trova più ampio sviluppo in Rom, così anche la dottrina sul nesso tra l'adozione e lo Spirito Santo. Ecco dunque un breve commento a Rom 8, 14-16.

Rom 8, 14-16 certamente insegna che lo Spirito Santo dà la filiazione. Già il verso 14:

« tutti quelli che sono mossi dallo Spirito sono figli di Dio »

indica lo stato di figli come dovuto alla presenza dello Spirito Santo che agisce e muove. Lasciarsi muovere dallo Spirito di Dio

è in altre parole ciò che ha detto al v. 13 « dar la morte alle opere della carne », e al v. 9: « esser non nella carne ma nello spirito », il che è effetto (εἴπερ = quandoquidem) o suppone come condizione (εἴπερ = si tamen) la presenza dello Spirito ib. v. 9. La « mozione » dunque del v. 14 è l'azione movente dello Spirito sostanzialmente presente nell'anima. Tale presenza attiva ha come effetto esser figli, e non solo nel senso che uno già fatto figlio non può continuare ad esserlo senza lasciarsi muovere dallo Spirito, ma anche nel senso che non può neppure incominciare a esserlo senza tale presenza. Infatti esser figli (come la prima parte « lasciarsi muovere ») è in parallelismo con « vivrete » del v. 13 e con l'appartenenza al Cristo del v. 9; ora certo S. Paolo vuol dire « incomincerete a vivere »; la vostra vita fin dal primo momento dipende dal dare la morte alle azioni della carne; la vostra appartenenza al Cristo dipende fin dal primo momento dall'aver lo Spirito:

« se uno non ha lo Spirito di Cristo, costui non è di Lui » (v. 9).

Allo stesso modo dunque: essere figli fin dal primo momento dipende dall'aver in sè presente lo Spirito Santo come movente della vita, o dal lasciarsi muovere dallo Spirito presente.

Più chiara è la cosa nel v. 15. Lo Spirito ci cui si parla in questo versetto è per molti lo stesso Spirito Santo: che « vi fa figli di Dio » (Mopsuesteno, p. 28); che « vos adoptavit in filios » (Hervé, p. 54); « in quantum per eum datur similitudo Filii naturalis » (S. Tommaso, p. 58); « nos sibi in filios adoptat » (A Lapede, p. 75).

Sappiamo che non tutti gli esegeti hanno inteso direttamente dello Spirito Santo. Lo stesso S. Giovanni Crisostomo lo intende come uno « spirito di filiazione », connesso però con lo Spirito Santo e frutto della sua azione: del quale chi riceve chiama Dio Padre, mosso dallo Spirito (sopra p. 24). Altri sono incerti. Per Estio è lo Spirito o piuttosto il suo dono: « accepistis per Spiritus S. gratiam adoptionis... quae {vos constituit adoptivos Dei filios » (p. 72). Per Tirino è uno spirito e indole filiale data dallo Spirito Santo (p. 76).

L'incertezza degli esegeti è giustificata. Non è sempre facile distinguere in S. Paolo se il πνεῦμα sia lo Spirito Santo Persona o un suo effetto e dono. Tuttavia sempre, almeno indirettamente, è indicata l'azione dello Spirito Santo (1).

(1) Cf. GÄCHTER P., *Zu Pneumabegriff des hl. Paulus*, Z. K. Theol. 53 (1929) 382-3. Nello stesso senso recentemente il Mouroux: « Spirito-spirito:

Il πνεῦμα dunque del v. 15 è lo Spirito Santo o un suo dono. Esso è poi spiritus adoptionis. Secondo la maggior parte degli esegeti citati l'adoptio è effetto dello Spirito o del suo dono. È il dono o lo Spirito stesso che rende figli.

Art. II. — DISCUSSIONE DI VARIE SPIEGAZIONI CONTRARIE AI GRECI.
SENSO DI « FILII », « MISIT », « SPIRITUM FILII », e « ABBA PATER ».

§ 1. — *Il senso di « misit » Spiritum clamantem*

Non è secondo alcuni (Prat, Bertrams, Bousset, Toussaint) altro che una straordinaria manifestazione carismatica, qualcosa di affine alla glossolalia, se non la stessa cosa. Per giudicare questa opinione, è da richiamare il parallelo Rom 8, 15-16, dove lo Spirito rende testimonianza che siamo figli. In Gal 4, 6-7 dal clamor dello Spirito si deduce che siamo figli; anche qui dunque lo Spirito Santo è testimoniaio, ed è testimoniaio di uno stato comune a tutti. Ora ci pare impossibile che S. Paolo faccia dipendere una certezza (quale, naturalmente, si può avere) che egli ci tiene tanto a inculcare, da un fenomeno non comune a tutti, straordinario, passeggero. Il gridare « Padre » poi in se stesso è stato interpretato come la preghiera, l'invocazione di Dio come padre (Crisostomo, Girolamo, Ambrosiastro, Pelagio). Hervé lo dice, quasi riassumendo il pensiero degli antichi « pius affectus electorum erga Deum, et pia mentis postulatio » (1). Tutto ciò è dono dello Spirito e in tal senso carismatico, ma non straordinario o temporaneo, tanto più che includendo l'amore filiale verso Dio, include con ciò stesso la missione sostanziale dello Spirito, la sua presenza nell'anima.

È anche da tener presente che la menzione del dono dello Spirito in Gal 4, 6 è alla fine di una dimostrazione ove S. Paolo ha parlato della promessa che deve esser data ai credenti (3, 22), ossia del ricevere mediante la fede lo Spirito promesso (3, 14). Ora qui si trat-

due dati che, concretamente, non fanno che un solo complesso, perchè lo Spirito non è là che per spiritualizzare, e il nous non è uno pneuma che per l'azione incessantemente vivificante dello Spirito » MOURoux J., *L'expérience de l'esprit chez saint Paul*, Mèl. Sc. Rel. 5 (1948) 17 (1-38), cf. *ib.*, 21.

(1) Sopra p. 54.

ta certo di ricevere lo Spirito in maniera sostanziale e permanente, non di un suo effetto che egli produce ora nell'uno ora nell'altro credente.

Tutte queste ragioni ci sembrano escludere l'opinione Prat-Bertrams.

§ 2. — *Connessioni tra la fede, lo Spirito Santo e la filiazione.*

S. Agostino ha messo in connessione l'adozione, col dono dello Spirito e con la fede. Anche Lutero, benchè in senso diverso, nella sua seconda spiegazione. Recentemente Niglutsch (eo quod per fidem in Christum filii Dei facti estis) e Schlier. Il riavvicinare 4, 6 a 3, 26 si impone. Evidentemente S. Paolo in 4, 6 riprende il filii Dei estis di 3, 26. Egli sta provando che sono figli e che lo sono per la fede. S. Paolo vuol forse dire che lo Spirito Santo è meritato da chi con la fede è diventato figlio, come scrisse Lutero? No. La fede e lo Spirito Santo hanno rispetto all'adozione un'azione comune di anteriorità, come già si espresse S. Agostino ⁽¹⁾. S. Paolo non vuol dire che lo Spirito Santo viene dopo la filiazione ottenuta mediante la fede, come hanno voluto recentemente Feine e Weiss. Ad essi giustamente ha obiettato Bertrams che la filiazione divina si ottiene per la prima volta mediante il battesimo e il connesso ricevimento dello Spirito: non c'è uno stato in cui l'uomo sia per mezzo della fede diventato figlio di Dio senza aver ricevuto lo Spirito: l'uomo è in carne o in spirito: « se uno non ha lo Spirito di Cristo, non è di Lui » Rom 8, 9 (cita pure Rom 5, 5); la giustificazione, conclude Bertrams, non ha luogo mediante la fede, senza lo Spirito ⁽²⁾.

Che ufficio ha dunque la fede? Essa è ciò che porta al battesimo (Schlier), e in tal senso conduce alla filiazione. Ma non perciò il dono dello Spirito è posteriore alla filiazione. Prima S. Paolo ha provato che sono figli perchè credendo sono stati battezzati, ora lo prova dal fatto che hanno ricevuto lo Spirito Santo. L'unico modo di conciliare i testi è dire che la fede intanto ci fa figli in quanto solo a chi crede è dato il dono dello Spirito che ci rende figli.

⁽¹⁾ Cf. sopra p. 44.

⁽²⁾ *Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus* (N. T. Abh. IV, 4, Münster 1913) 54, cf sopra p. 100.

§ 3. — *Il senso di « filii ».*

Secondo qualcuno, la filiazione comprenderebbe vari gradi: qui si parlerebbe del primo: la liberazione dalla legge (Burton).

Abbiamo già detto esaminando questo autore che non ci pare che S. Paolo distingua tra i vari gradi dell'adozione. « Figli », sembra esser usato da S. Paolo sempre nel suo senso pieno, e certo qui non significa solo « liberi dalla legge ». Esso richiama 3, 26 ss, ove esser figlio è aver rivestito il Cristo, esser uno di lui, appartenergli, esser discendenti di Abramo ed eredi secondo la promessa.

Secondo altri si parla qui di una filiazione imperfetta (filii parvuli), viene lo Spirito a insegnare il modo di trattare con Dio e così diventano figli perfetti (Ambrosiastro, Catarino e Salmerone, 1° Modo).

Comporta il nostro testo una tale spiegazione? Ci pare di no. Almeno se si dà alla parola « Filii parvuli », il senso che ha poco prima in S. Paolo, figli sotto tutela, in minorità. Al v. 6 e 7 evidentemente S. Paolo dà alla parola « figli » il senso di figli maggiori, usciti dalla tutela della legge. C'è però in tale spiegazione un elemento buono: questi figli, benchè adulti, non sanno da sè stessi invocare Dio come padre, è lo Spirito Santo che lo insegna.

Altri dicono che filii significa « candidati ad adoptionem » (Catarino e Salmerone 2° modo; Lutero 1° modo; Fausset, Hulbosch, Ceulemans-Thils). Il senso sarebbe: perchè Dio vi predestinava all'adozione e affinchè siate figli di fatto, Dio vi ha mandato lo Spirito. Ma niente indica che S. Paolo dia a « filii » il senso di eletti, predestinati all'adozione. Anzi è certo che vuol persuadere i Galati che sono veri, reali, attualmente figli.

Questa spiegazione poi è contorta e non ha altra ragione in fondo oltre quella che l'ὄντ debba assolutamente essere causale. Una volta esclusa questa necessità e ammessa la possibilità di ὄντ dichiarativo, non c'è più bisogno di ricorrere alla predestinazione.

Secondo altri i Galati sono figli adulti (Wesselius). È venuta la pienezza del tempo, è compita la Redenzione. L'adozione a figli che ne è il frutto, v. 5, è una condizione diversa da quella dell'heres parvulus, che rimane sotto gli amministratori fino al tempo stabi-

lito dal padre. Un tempo i giudei erano simili all'erede fanciullino, ma ora sono stati liberati, dalla schiavitù degli elementi del mondo. Essi, e con loro i gentili, sono ormai figli liberi, emancipati, adulti. Essi sono col padre in relazione diversa da prima. Questo ci pare buono, ma non è necessario connetterlo col senso causale del ver-setto.

Finalmente, secondo altri esegeti, esser figli significherebbe esser nello stato di figli, in opposizione a uno stato di servi. Questa idea di distinguere due diversi stati l'abbiamo trovata in Toledo, che vi aggiunge delle sfumature: sotto la legge i giusti erano veri figli, come noi, ma piccoli, non avendo lo stato di figli, erano in stato di servi; nella nuova economia di salute, siamo figli e nello stato di figli. Il « filii » dunque di Gal 4, 6 è uguale a « nello stato di figli » in opposizione a parvuli, per questa ragione è ora lecito invocare Dio come padre, il che non era lecito a tutti nella sinagoga (commento a Rom 8, 15).

L'espressione « stato di figli » come rendente qui il « figli » sembra estranea al testo. Per S. Paolo il « figli » è semplicemente esser figli senza distinzione tra stato e non stato. Sia i Giudei, che i cristiani sono figli in vero senso.

Nell'Antico Testamento il popolo ebreo fu chiamato da Dio stesso suo figlio: cf. Ex 4, 22, Ir 31, 9, Eccli 36, 14. È in forza del patto che Dio ha stretto col suo popolo, che questo è suo figlio. Anche S. Paolo lo fa notare Rom 9, 4: « dei quali l'adozione a figli, la gloria e i patti ». Questo suo figlio Dio l'ha educato e lo ha tenuto sotto tutela mediante la legge: « prima che venisse la fede eravamo custoditi, come in carcere sotto la legge » (Gal 3, 23). Cosicché la legge fu il nostro pedagogo verso Cristo (3, 24) ⁽¹⁾. Dall'idea di pedagogo gli antichi non disgiungevano l'idea di timore. Neppure S. Paolo l'ha separata. Qui dice: « eravamo servi » δεδουλωμένοι (4,3) e in Rom 8, 15 col πν. δουλείας ha connesso il timore πάλιν εἰς φόβον con l'allusione al popolo di Israele, come comprese il Crisostomo. Tale era la condizione del popolo d'Israele: figlio di Dio, in forza del patto, ma ancora trattato come servo.

⁽¹⁾ Lagrange preferisce tradurre « fino a Cristo »: *Épître aux Galates* (Paris 1918) 90-1. Ma non c'è bisogno di supporre il Cristo come dottore per dire che la legge ci ha incamminato verso di lui.

Ora S. Paolo nella lettera ai Galati considera la Chiesa come continuazione e antitipo dell'antico Israele: cf. « et semini tuo » 3, 16; « Israel Dei » 6, 16.

Al nuovo Israele appartengono i privilegi che appartenevano all'antico Israele (Rom 9, 4) e primo tra essi la adozione a figli. E gli appartengono in forza degli stessi patti o promesse: « Noi poi, fratelli secondo Isacco, siamo figli di promessa » (Gal 4, 28); cf. 3, 18: l'eredità viene dalla promessa.

Un solo Israele, tutti figli insieme di Dio e di Abramo: per S. Paolo l'una cosa porta con sè o equivale all'altra: cf. Rom 9, 7-8:

« nè perchè sono discendenza di Abramo, tutti figli, ma in Isacco ti sarà nominata una discendenza; cioè, non i figli della carne questi (sono) figli di Dio, ma i figli della promessa saranno computati come discendenti ».

I giudei intanto erano figli di Dio, in quanto erano figli spirituali di Abramo. In Gal 3, 7 la fede fa diventare figli di Abramo, in 3, 26 figli di Dio. Per S. Paolo si confonde in una cosa sola la filiazione spirituale di Abramo con la appartenenza al vero unico Israele, cioè con la filiazione adottiva di Dio, Rom 9, 6-8. Non basta discendere carnalmente da Abramo, bisogna discenderne spiritualmente, ossia rassomigliargli nella fede alla promessa della benedizione universale di tutti nel suo seme, ossia nella fede alla promessa messianica, Rom 4, 11-12:

« in modo da esser egli padre di tutti i credenti nella incirconcisione, cosicchè sia reputato (anche) loro a giustizia, e padre della circoncisione per quelli che non solo sono circoncisi, ma insieme seguono la vestigia della fede che ebbe il padre nostro Abramo quando era incirconciso » ⁽¹⁾; cf. Gal 3, 7: « quelli che sono dalla fede, questi sono figli di Abramo ».

Tutti dunque, l'unico Israele, figli di Abramo e di Dio, in forza della fede. Ma tutto ciò vale anzitutto dei cristiani. Per i giudei

⁽¹⁾ L. CERFAUX in *Mélanges Podechard* (Lyon 1945) 57-62 propone di ritornare al senso della Volgata: « egli è padre in circoncisione (di tutti i cristiani), di quelli della circoncisione, e non solo di questi, ma ancora di tutti quelli che camminano sulle tracce della fede, ricevuta nella incirconcisione, di nostro padre Abramo », (p. 59) Tutti i cristiani sono circoncisi in Abramo; sono suoi figli ed eredi legittimi, sono giustificati come lui nella incirconcisione, e ricevono dalla fede stessa una circoncisione spirituale che li separa dai pagani. Non c'è bisogno per essi di circoncisione carnale, nè di legge: lo spirito ne tiene luogo. Rimane, anche in questa interpretazione, necessaria la discendenza spirituale da Abramo, sia per i Giudei che per i pagani: essa li fa insieme figli di Abramo e figli di Dio.

solo in quanto erano come popolo figura della Chiesa, (o direttamente, o mediante Gesù Cristo capo della Chiesa e una stessa cosa con essa). Quindi ciò che era privilegio di tutti fu una derivazione per gli antichi giudei. Essi erano figura e preparazione, l'abbozzo, e come tali il privilegio dell'adozione per la fede doveva in loro rimanere imperfetto e diminuito. Questa l'origine della profonda differenza che S. Paolo segnala tra i figli antichi di Abramo e di Dio, e tra i nuovi figli.

Quelli, figli piccoli, sotto tutela della legge, perciò schiavi. Questi figli adulti, non più sotto la legge, perciò liberi. Tal è il senso di Gal 4, 1-7 e dall'allegoria di Agar e Sara, 4, 21-31.

Concludendo: tutti sono figli di Dio e di Abramo, quelli che credono, ma nella prima fase di Israele la legge ha reso schiavi quei figli tenuti sotto un regime di timore; nella seconda fase, non c'è più quella legge di timore, e perciò sono figli che debbono vivere nell'amore filiale. Dio manda loro l'abbondanza dei doni dello Spirito (cf. Io 7, 39) che dà loro questo amore filiale e li libera: egli tiene luogo per loro della legge.

Se con l'espressione « stato di servi, e stato di figli » si intende questa differenza tra giudei e cristiani, la si può ammettere. Essa però può voler dire che « filii » sia senz'altro da spiegare « in stato di figli ». In questo senso essa ci sembra imposta al testo, ³ed è frutto del senso causale di quoniam, voluto salvare a ogni costo.

§ 4. - Lo « Spirito del Figlio ».

Il senso e la portata di questa espressione la troviamo spiegata da Caetano. Egli notò (sopra p. 63) che « misit Spiritum Filii sui », significa « comunicò lo Spirito proprio del Figlio suo naturale » e spiegò che essendo proprio del Figlio naturale di Dio gridare a Dio: « Padre, Padre », perciò mentre si comunica a noi questo Spirito, ci si comunica lo spirito del Figlio. Come si vede c'è un passaggio dallo Spirito, Persona, allo spirito, disposizione. Lo Spirito del Figlio è causa dello spirito di figlio.

In maniera analoga Fritzsche (sopra p. 101) dice che il Padre ha voluto dare ai figli lo stesso Spirito che aveva dato abbondantemente al Primogenito, perchè avessero gli stessi diritti di lui. E secondo l'espressione di Schmoller (sopra p. 103) lo Spirito del Figlio è lo Spirito nel quale il Figlio stesso fonda la sua coscienza filiale verso Dio.

Tutto ciò è vero. Il Figlio ama il Padre nello Spirito Santo e lo Spirito Santo è l'amore che unisce il Figlio al Padre, è l'Amore filiale del Verbo verso il Padre. Nella vita umana di Gesù c'è una partecipazione della vita divina. L'amore umano di Gesù per il Padre, è un amore di Figlio; non poteva essere altrimenti. E questo amore filiale è in Lui per l'azione dello Spirito Santo, il quale unì la natura umana alla Persona Divina, e guidò la volontà umana di Gesù in quell'abbandono alla volontà del Padre che appare dai Vangeli. Ciò ci sembra dire implicitamente S. Paolo quando mette un parallelismo tra la filiazione come effetto del lasciarsi muovere dallo Spirito di Dio e la appartenenza al Cristo, come effetto dello Spirito di Cristo (Rom 8, 9-14).

Crediamo che ci sia implicitamente questa azione dello Spirito Santo nella volontà umana di Gesù, nella espressione di S. Paolo « Lo Spirito del Figlio che grida Padre ».

§ 5. — *Il senso di « Abba Padre ».*

Si può ora chiedere che senso abbia questa parola che Gesù usò parlando col Padre suo, e trasmise così ai cristiani. Essa esprime i rapporti di intimità tra Gesù e il Padre e tra noi e il Padre. Riasumiamo a questo proposito quanto disse bene il Kittel in una delle due conferenze tenute a Cambridge nel 1937 sul *Theol. Wört. z. N. T.*

In essa egli dice che il nome « Abba » aveva per i primi cristiani « un potere di evocazione che oggi non ci tocca più » e in prova riferisce dalla Mišna, il caso d'una donna che aveva ricevuto da suo marito una lettera di ripudio sotto la condizione « che essa serva mio padre (abba) e nutra mio figlio (beni) ». Aggiunge il Kittel che la Mišna, quando parla di Dio Padre del popolo d'Israele dice « abi » forma che non è familiare ⁽¹⁾. Questi fatti linguistici a cui accenna nella conferenza, li aveva segnalati il Kittel stesso nel *Th. Wört. z. N. T.* alla parola « ἄββᾶ » ⁽²⁾. Qui egli nota che non solo nel caso in cui è registrato espressamente (Mc 14, 36), ma secondo ogni verosimiglianza sempre Gesù ha usato « ἄββᾶ אָבָא », particolarmente nel rivolgersi a Dio, e così egli trasmette ai suoi contemporanei un nome che appartiene al quotidiano linguaggio familiare,

⁽¹⁾ La conferenza è riferita da RABEAU G., in *Bull. Litt. Éccl.* 49 (1948) 58 da *Deutsche Theologie*, 1938 fasc. 4, april.

⁽²⁾ *Th. Wort. z. N. T.*, I Bd. (Stuttgart 1933) 4-6.

il semplice parlare del figlio col padre. E nella comunità primitiva, aggiunge il Kittel, l'uso della parola « $\alpha\beta\beta\alpha$ », di cui è teste S. Paolo, fu un rannodarsi all'uso fattone da Gesù e una conscia appropriazione dei rapporti con Dio che egli aveva manifestato e vissuto. E, conclude, l'uso linguistico dei giudei mostra che il rapporto verso Dio come di figli a Padre supera in intimità tutte le possibilità del giudaismo.

Ritornando ora al senso di « Spirito del Figlio che grida Padre », noi vediamo che se lo Spirito Santo dà anche a noi di invocare Dio come Padre, dicendogli « Abba », è appunto perchè è Spirito del Figlio, cioè quello Spirito che ha fatto agire Gesù come Figlio, che ha dato a lui per primo di dire « Abba ». Quale è ora la ragione ultima per cui lo Spirito del Figlio, di Gesù, dà a noi di agire da figli, ci fa diventare figli? È perchè egli opera l'unione del fedele con Cristo. E ciò forma il punto più intimo e centrale della nostra questione che diventa teologica non cessando di rimanere esegetica.

CAPO III.

LA QUESTIONE DI GAL 4, 6 E LA TEOLOGIA

Art. I. - « FILII IN FILIO » ? o « FILII PER SPIRITUM SANCTUM » ?

Abbiamo letto sopra le parole del Dorsaz secondo cui la nostra unione col Figlio è sorgente dei rapporti con lo Spirito Santo, dottrina da Lui appoggiata anche su Gal 4, 6.

Più recentemente anche É. Mersch parlava dell'adozione come di un rapporto speciale col Figlio, e per mezzo suo, al Padre e allo Spirito Santo (1).

Che deve dire l'esegesi e la teologia di S. Paolo di tali espressioni ?

S. Paolo stabilisce anzitutto che la nostra filiazione è una configurazione al Primogenito Gesù Cristo (Rom 8, 29), e che in genere la vita soprannaturale cristiana, è una formazione di Cristo nell'uomo (Gal 4, 19), è una presenza di Cristo nei fedeli (Rom 8, 10; Col 1, 27), è una vita di Cristo in essi (Gal 2, 20).

Ma questa trasformazione, presenza, vita è opera dello Spirito Santo: cf Rom 8, 9 « se uno non ha lo Spirito di Cristo, questi non è di Lui ». L'esser figli (cioè esser in spiritu 8, 9, essere in Christo Iesu 8, 1) è opera dello Spirito Santo (8, 14). Il Cristo abita mediante la fede nei cuori, ma questo è effetto dello Spirito, che corrobora verso l'uomo interiore (Eph 3, 16-17). Hulbosch (2) che cita Rom 8, 9 cita anche 2 Cor 3, 18: « tutti noi riflettiamo con faccia svelata lo splendore del Signore ». Anche se tutti non saranno d'accordo sulla versione e sul senso di questo passo (3) tutti sottoscriveranno alle parole dell'Hulbosch:

(1) *Théologie du Corps mystique*, II (Paris 1944) 49, c. XIII, Filii in Filio.

(2) St. Cath. 22 (1947) 41.

(3) ALLO in I., dà un'altra versione; e dice che l'azione dello Spirito Santo è notata in obliquo: cf. *Seconde Épître aux Corinthiens* (Paris 1937)

« Lo Spirito Santo è un operatore indispensabile senza di cui nessuno può essere con Cristo » (1) e « la trasformazione secondo l'immagine di Cristo si fa per intervento dello Spirito » (2).

Secondo questo dunque noi siamo in rapporto prima con lo Spirito Santo, e poi con Cristo. Non rimane dunque nulla di vero nella formula di Mersch: « Filii in Filio »? Una soluzione deve esserci. Lo stesso Mersch vicino a questa formula e alle espressioni sopra riferite ha scritto pure:

« è una vita di figli adottivi uniti al Figlio unico, una vita infusa perpetuamente dallo Spirito » (3).

e poco prima

« come essi sono uno nel Cristo essi sono figli nel Cristo... per riattaccamento al medesimo Padre e per l'azione del medesimo Spirito » (4).

Sono forse vere ambedue le formule « Filii in Filio » e « Filii per Spiritum Sanctum »? E come spiegare la ragione intima per cui lo Spirito Santo unendoci al Cristo ci fa diventare figli di Dio e ci fa vivere da figli? Le considerazioni che seguono ci danno la risposta.

Lo Spirito Santo ci fa figli di Dio perchè fa vivere in noi il Figlio, e il Figlio vive in noi la sua vita di Figlio mediante lo Spirito; così siamo filii in Filio, perchè è Lui che vive in noi; e siamo filii per Spiritum Sanctum, perchè è lo Spirito Santo che ci fa vivere la vita del Figlio, che è la vita dei figli.

Sulla via di queste considerazioni ci ha messo un testo della Oratio IV contra Arianos, dove ci si appella a Gal 4, 6 per dire che è il Figlio stesso che grida « Padre »:

« Perciò infatti il Verbo si è fatto carne, affinchè essendo il Verbo Figlio, (Dio) fosse detto anche nostro Padre a causa del Figlio abitante in noi

95-6. Nello stesso senso di Hulbosch recentemente DUPONT J., *Le chrétien, miroir de la gloire divine d'après II Cor. III, 18*, R. B. 56 (1949) 392-411: intende « noi riflettiamo come uno specchio ». Non entra nel piano del suo studio di parlare dell'azione (o non) dello Spirito Santo. Si veda però la nota I^a a p. 408.

(1) St. Cath. 22 (1947) 41.

(2) *ib.*

(3) *Théol. Corps Myst.* II,19: spiega Rom 8, 14.

(4) *ib.*, 18

(διὰ τὸν ἐνοικοῦντα ἐν ἡμῖν Υἱόν). Mandò infatti, dice, lo Spirito di Suo Figlio nei nostri cuori gridante Abba Padre. Pertanto il Figlio che è in noi chiamando il proprio Padre lo fa chiamare anche Padre nostro (ὁ ἐν ἡμῖν Υἱός, τὸν ἴδιον Πατέρα ἐπικαλούμενος, καὶ ἡμῶν αὐτῶν ποιεῖ Πατέρα λέγεσθαι) » (1).

In tal passo che sembra ardito S. Atanasio o il suo imitatore ha toccato, crediamo, il punto più profondo del senso inteso da San Paolo. È lo Spirito che ci fa gridare Padre. Ma è Cristo che in noi grida verso il Padre e fa anche noi, sue membra, invocare Dio « Padre ».

Il nostro testo infatti fa seguito a due altri testi. Il primo è Gal 3, 26-7:

« Voi siete figli di Dio mediante la fede in Cristo Gesù. Quanti infatti siete stati battezzati nel Cristo, avete rivestito il Cristo ».

Rivestire il Cristo è il modo con cui è avvenuta la filiazione adottiva. Ora rivestire il Cristo, come fu dimostrato da Ohleyer, è arrendersi all'attuale possesso di Cristo, in modo da diventare attualmente sua proprietà e da essere attualmente sottoposto al controllo del suo potere; conseguentemente Cristo realmente abita in noi e attualmente ci conforma a sè (2).

Si è figli di Dio dunque quando e perchè il Cristo prendendo possesso dell'anima e delle sue operazioni ci conforma a sè. La stessa idea fondamentale è nell'altro testo anteriore, Gal 2, 20: « E non sono più io che vivo, è Cristo che vive in me » in cui l'effetto della fede è la vita di Cristo nell'uomo, fino a far scomparire tutta la

(1) *Orat. IV contra Arianos*, n. 22 PG 26,500 C-501 A. Non è di S. Atanasio, cf. Altaner Ferrua, ed. 3a, 182. Ma S. Atanasio ha un pensiero simile in *De decretis Nicaenae Synodi*, n. 31, PG 25, 473 C-D: « Per il Verbo che è in noi Dio è chiamato anche nostro Padre. Infatti lo Spirito, che è in noi, del Verbo per mezzo nostro chiama il suo proprio Padre come nostro. Questa la mente dell'Apostolo che dice « mandò Dio » (διὰ τὸν ἐν ἡμῖν Λόγον καὶ ἡμῶν ὁ Θεὸς λέγεται Πατήρ. τὸ γὰρ ἐν ἡμῖν Πνεῦμα τοῦ Λόγου δι' ἡμῶν τὸν ἑαυτοῦ Πατέρα ὡς ἡμῶν ὀνομάζει). S. Atanasio dicendo che lo Spirito chiama il suo proprio Padre non vuol certo confondere lo Spirito S. con il Figlio, ma vuol dire che è il Figlio nello Spirito che chiama il Padre per mezzo nostro. Come fu detto dall'autore della 4a Orazione.

(2) OHLEYER L. Ios., *The Pauline Formula « Induere Christum » with special reference to the works of St. John Chrysostom* (Washington 1921) 100

vita naturale in quanto opposta alla fede. È come una invasione della vita di Cristo nell'uomo.

Questi due passi fondano la dottrina della identificazione relativa del Cristo con i fedeli: è il Cristo che ci configura a sé vivendo in noi. La sua vita in noi non significa solo che è il principio regolatore dei nostri atti dall'esterno, Egli è anche il soggetto delle nostre operazioni (1).

Questi due testi preparano l'estis filii di 4, 6. La sua vita divina in noi Gesù Cristo incomincia e continua a viverla mediante il Suo Spirito, come abbiamo detto poco fa con S. Paolo. Lo Spirito Santo è il principio della identificazione dei fedeli con Gesù Cristo. Secondo recenti interpretazioni la metafora paolina del Corpo di Cristo è da intendersi nel senso che la Chiesa sta al Cristo come il corpo sta alla persona. Il Corpo si identifica parzialmente con la persona, e ne è come la manifestazione e prolungamento esterno. Così la Chiesa si identifica parzialmente con la Persona del Cristo, in quanto Cristo vive in ciascun membro della Chiesa e la Chiesa manifesta esteriormente il Cristo, ne prolunga l'esistenza e l'attività (2).

Ora, volendo continuare l'analogia, lo Spirito Santo è appunto ciò per cui il Cristo continua a prolunga la sua attività e la sua vita in ciascun membro, e in tutta la Chiesa; è ciò in cui avviene l'incontro l'identificazione di ogni fedele con Cristo. Come l'io-persona si identifica parzialmente col corpo mediante lo spirito (da parte del corpo, come il corpo partecipa alla persona, si identifica con essa per e nell'anima), così il Cristo si identifica con la Chiesa e con ogni suo membro nello Spirito Santo (da parte della Chiesa e dei fedeli, così essi sono identificati col Cristo, partecipano di Lui nello Spirito).

La ragione di tutto questo è anzitutto che un medesimo e unico Spirito è in Cristo e nei fedeli, in secondo luogo che il Cristo è presente

(1) Questi concetti sono stati svolti con appoggio pure di altri testi da MALEVEZ L., *L'Église, Corps du Christ-Sens et provenance de l'expression chez Saint Paul*, Science Rel. (1944) 61-65, e *Quelques enseignements de l'Encyclique « Mystici Corporis Christi »*, N. R. Théol. 67 (1945) 386 (994) - 394 (1002).

(2) MALEVEZ, Sc. Rel. (1944) 87. 93, N. R. Th. 67 (1945) 387 (995). 392 (1000).

nei fedeli, li vivifica, agisce in loro e si manifesta in essi solo mediante lo Spirito che ha in Sè (ritornando all'analogia, la ragione dell'identificazione parziale di ogni persona col suo corpo è che persona e corpo si incontrano nello spirito. L'io agisce e si manifesta in esso mediante lo spirito).

Crediamo che questi sviluppi siano conformi al pensiero di San Paolo, per cui l'appartenenza di ognuno al Cristo si fa nello Spirito (Rom 8, 9). E in 1 Cor 15, 45, come si esprime Hulbosch:

« Il Cristo è chiamato Spirito vivificante in virtù del Santo Spirito che domina interamente la sua umanità che l'ha spiritualizzata nella risurrezione. Per lo Spirito il Risorto è diventato un uomo del cielo, la cui figura dobbiamo portare. Per lo Spirito Cristo trasmette la sua natura, è diventato partecipabile » (1).

Si rilegga il testo di S. Cirillo riportato sopra p. 33. È un pensiero che egli ripete spesso nei suoi commenti.

Sviluppi conformi anche all'insegnamento della enciclica *Mystici Corporis Christi*. Il Cristo

« ita Ecclesiam sustinet, et ita in Ecclesia quodammodo vivit, ut ipsa quasi altera Christi persona existat »,

non nel senso di una unione ipostatica con la Chiesa, ma nel senso che Egli per mezzo della Chiesa battezza, insegna, e inoltre:

« Ecclesiam superna sua vita vivere iubet, totum eius Corpus divina virtute sua permeat »,

e il principio di vita e di virtù non è altro che lo Spirito Santo, che vien detto Spirito di Cristo e Spirito del Figlio, e che è l'anima della Chiesa. L'operazione di Cristo che insieme è dello Spirito fa sì che la Chiesa e i suoi membri possano dire « vivo autem, iam non ego, vivit vero in me Christus » (2).

(1) *Studia Cath.* 22 (1947) 42.

(2) A. A. S. 35 (1943) 218-220, Ed. Seb. Tromp (Romae 1942) 33-6 nn. 52-6. Il problema della nostra identificazione col Cristo è stato ripreso recentissimamente, alla luce delle Encicliche « *Mystici Corporis* » e « *Mediator Dei* » da MICHEL A., « *Omnes vos unum estis in Christo Iesu* » (Gal III, 28), *Nouvelle contribution à l'étude de la présence du Christ dans l'Église et dans l'âme juste (à propos d'un ouvrage récent)*, Ami Cl. 60 (1950) 465-75. L'opera recensita è DURRWELL F. X., *La Résurrection du Jésus, mystère de salut*

Evidentemente tutto ciò non vale solo per il primo momento. Non solo il primo incontro del Cristo con l'anima avviene nello Spirito, non solo Egli santifica e la vivifica e incomincia ad agire in lei nel primo momento, ma tutto ciò si continua nello stesso Spirito. Gesù Cristo ha incominciato a vivere in noi, a essere identificato con noi sempre mediante il medesimo Spirito. Una volta che Egli si sia impadronito del nostro essere, che si sia reso presente in noi, si rende sempre più presente con nuovi effetti, sempre mediante lo Spirito.

Questa continuità e progressività dell'azione di Cristo nello Spirito è ben nel pensiero di S. Paolo, per il quale la spiritualizzazione dell'uomo è una cosa progressiva fino alla spiritualizzazione del corpo stesso nella risurrezione, dovuta anche essa allo Spirito (Rom 8, 12-3 e 10-11). Il Cristo si forma lentamente nei fedeli (Gal 4, 19), ed essi debbono tendere all'uomo perfetto, alla misura dell'età (o statura) della pienezza del Cristo, a cui tende l'azione santificante del Cristo glorioso. Egli per questo ha costituito alcuni Apostoli... (Eph 4, 11-14). I fedeli debbono ancora crescere in lui, da cui tutto il corpo riceve il suo aumento (ib. 15. 16). C'è un uomo interiore verso cui tende la virtù corroborante dello Spirito (ib. 3, 16). Tutto questo è azione dello « Spirito Vivificante », del Cristo cioè che comunica il suo Spirito e così noi porteremo finalmente l'immagine dell'uomo celeste, come abbiamo portato l'immagine dell'uomo terreno (1 Cor 15, 49; cf. Ph 3, 20-1). Così la vita di Cristo si manifesta nella carne nostra mortale (2 Cor 4, 10-11), e quando egli avrà invaso tutte le attività dell'uomo, sarà tutto in tutti.

Ora la vita che Cristo vive in noi, e a cui ci fa progressivamente partecipare è la sua vita divina intratrinitaria e la vita umana che come uomo ebbe ed ha, con tutte le relazioni che ha verso il Padre. È presente in noi tutta la SS. Trinità, e certo in noi essa vive la

(Le Puy, 1950). Il Michel esamina il problema posto dall'autore con l'espressioni sulla identificazione con il Cristo glorioso. Egli trova queste espressioni già usate dagli esegeti (Cerfaux, Malevez, Bouyer, Huby, Bonsirven), e trova la soluzione al problema che esse pongono nella causalità strumentale dell'umanità di Cristo, nel comunicare la grazia. Con questa dottrina ci pare che possono mettersi d'accordo le nostre osservazioni sulla identificazione « in Spiritu ». Così ci pare che l'esegesi stessa e la teologia di S. Paolo diano una soluzione al problema della identificazione.

sua vita. In noi il Padre conoscendo se stesso genera il Figlio. Il Padre ama il Figlio e il Figlio ama il Padre e spirano lo Spirito Santo: tutto ciò in noi, nel nunc perenne dell'eternità in cui la grazia ci inserisce. Il Figlio in noi ama il Padre e spira lo Spirito Santo. Anche come uomo Gesù ama il Padre e rimane sempre ancora nello spirito filiale. Egli, identificato con ciascun fedele, vive in esso continuamente la sua vita di Uomo-Dio, di amore verso il Padre, di totale dipendenza da Lui. E questo amore che Egli ha per il Padre è lo Spirito Santo (egli lo spira in quanto Verbo, e vi partecipa in quanto uomo, con lo spirito filiale).

Ora questa vita che il Cristo vive in noi ha un riverbero nelle nostre operazioni soprannaturali. Egli conosce il Padre, e noi conosciamo il Padre: la fede. Egli ama il Padre, e noi amiamo il Padre. L'amore che Egli ha in noi verso il Padre, è lo Spirito Santo; noi partecipiamo a questo Amore, e allo spirito filiale di Gesù uomo col nostro spirito filiale, con nostro gridare « Padre ». Il Figlio grida in noi « Padre », mediante lo Spirito Santo che è la voce, il colloquio eterno del Padre e del Figlio, e fa partecipare noi pure al suo grido, sempre mediante lo Spirito. Perciò si può dire che noi gridiamo « Padre » (Rom 8, 15), che lo Spirito grida « Padre », che il Figlio grida « Padre » (Gal 4, 6): tutte e due ci pare, queste ultime espressioni sono contenute in Gal 4, 6 perchè se lo Spirito grida in noi, o fa gridare noi « Padre », è perchè il Figlio in Lui e mediante Lui in noi ama il Padre e lo fa amare da noi.

In questo senso ci pare che abbia un senso verissimo e del tutto corrispondente al pensiero di S. Paolo il testo sopra citato della IV Oratio ⁽¹⁾.

Dopo 2, 20 e 3, 27 «L'estis filii» di 4, 6 significa: avete il Cristo in voi, lo avete rivestito, Egli vive in noi. E S. Paolo vede ciò come un effetto dell'azione dello Spirito: Egli vive in voi, perchè sperimentate l'azione del Suo Spirito. Siete figli e uniti con Cristo, identificati con Lui. Egli vive in voi la sua vita di Figlio, amando il Padre, ma Egli non è presente in voi, non imprime in voi la

⁽¹⁾ Con mirabile rispondenza di pensiero il MALEVEZ: « È il Cristo che è il soggetto della nostra speranza e del nostro grido verso il Padre » e ci prega di confrontare Gal 4, 6 e Rom 8, 15, *Quelques enseignements de l'Encyclopédie « Mystici Corporis Christi »* N. R. Th. 67 (1945) 392 (1000).

sua immagine di Figlio, non si identifica con ognuno di voi se non mediante lo Spirito. E una volta entrato in voi mediante lo Spirito, Egli mediante lo stesso Spirito continua ad agire in voi. Il vostro spirito filiale ha da crescere, l'azione continua del Cristo mediante lo Spirito farà crescere in voi lo spirito filiale. Il Padre vi manda continuamente lo Spirito del Figlio perchè lo spirito filiale si perfezioni, perchè abbiate la coscienza di figli:

« I credenti sono in Cristo, e così sono figli di Dio, ed essendo diventati tali essi trovano che pure il Cristo è in essi dando la mente di figli e il senso della loro adozione » (1).

Ci imbattiamo ora in una difficoltà esegetico-teologica.

Art. II. — MOLTEPLICITÀ DELLE MISSIONI

Rimane una difficoltà: il « misit » esegeticamente lo abbiamo inteso dalla prima missione, di quella che avviene al Battesimo; teologicamente poi sembra che non si debba parlare di molteplicità di missioni: come mai dunque si può dire che in questo testo San Paolo parla della vita continua di Cristo in noi mediante lo Spirito, dell'azione dello Spirito nella nostra vita filiale di ogni giorno ?

Il contesto ci fa vedere che S. Paolo ha pensato anzitutto alla missione pentecostale: è in parallelismo col « misit Filium » e la presenta come frutto della Redenzione: le due missioni sembrano così succedersi l'una all'altra, che è difficile sia stato estraneo a S. Paolo il pensiero della prima solenne manifestazione dello Spirito.

Ma S. Paolo, nel suo linguaggio denso, suole con una parola indicare tutta l'opera di salute dal suo primo inizio fino alle ultime realizzazioni: per es. Rom 8, 30: ci ha predestinati, chiamati, giustificati, glorificati; Eph 2, 5: ci ha convificati col Cristo, ci ha conresuscitati e ci ha fatti sedere insieme nei cieli; Col. 1, 13: ci ha portati nel regno del suo Figlio diletto. Questi testi non devono intendersi solo dell'opera redentrice in quanto compiuta una volta nel Figlio, ma di tutto ciò che le fa seguito.

Così il misit Spiritum è da intendersi nel senso più esteso: dalla missione della Pentecoste, a quelle che ne sono come l'applicazione

(1) BERNARD T. D., in *The Bible Work, The New Test.* Vol II, ed. 2a prepared by GLENTWORT BUTLER J. (New York-London 1889) 402.

agli individui, la missione prima battesimale, e tutte quelle che tengono dietro alla prima. Di tutto questo complesso inteso nella parola « misit », ciò che santifica l'uomo e lo rende figlio di Dio è non solo la missione pentecostale, nè solo la prima missione in ciascun uomo, ma anche ciò in cui quella prima presa di possesso da parte dello Spirito viene all'espressione, il grido, l'azione dello Spirito medesimo, che è un'altra e continua missione. S. Paolo ha più in vista l'azione dello Spirito che non la prima missione; così secondo l'interpretazione del Crisostomo e degli altri che hanno inteso: per l'azione dello Spirito noi invochiamo « Padre ».

L'estensibilità del senso di « misit », include la concezione delle molteplici missioni dello Spirito. Questa dottrina è ammessa dai teologi, e in maniera tale che la lettera ai Galati riceve luce da quella dottrina e a sua volta ne è una conferma.

Ecco come parla Galtier:

« Nova praesentia divina, de se, non requirit novum modum specificae diversum praesentiae, ut patet ex eo quod, post iustificationem seu ad iustos iam possidentes Spiritum Sanctum, admittitur posse dari novam missionem proindeque novam praesentiam Spiritus » (1). (sottolinea l'autore)

Galtier cita tra gli altri S. Tommaso di cui ecco il testo:

« Augmentum gratiae potest esse dupliciter: aut secundum intentionem eiusdem virtutis tantum, et ratione huius augmenti non dicitur nova missio; aut secundum quod per augmentum gratiae perficit in novum usum vel actum gratiae; et secundum hoc dicitur Spiritus Sanctus et Filius mitti nova missione; verbi gratia notitia talis quae habetur de Deo, ut ex ea procedat amor, sufficit ad rationem missionis Filii (...). Et similiter est de Spiritu Sancto, quia amor Charitatis quicumque sufficit ad missionem Spiritus Sancti. Sed quando virtus amoris exerescit, ut ratione amoris conferatur sibi aliquis usus gratiae, ut miracula facere, vel sine difficultate omnem tentationem vincere, vel aliquid huiusmodi, tunc dicitur esse nova missio Spiritus Sancti. Quidam tamen dicunt quod in omni augmento gratiae gratum facientis est missio divinae personae, quod etiam facile potest sustineri » (2).

Questo dunque è il fatto: si danno delle missioni invisibili a quelli che sono già giusti. Quale è lo scopo di tali missioni ?

(1) GALTIER P., *De SS. Trinitate in se et in nobis* (Parisiis 1933) 320-1

(2) S. THOMAS, *in I. S., d. 15, q. 5, a I^o, quaestiuuncula 4, sol. II* (Parisiis ed. VIVÈS) t. VII, p. 188-189.

Vi risponde il Galtier. Dopo aver detto che anche ai giustificati si danno delle missioni invisibili, continua:

« Plenior autem haec inhabitatio fit quatenus Deus ipse eis inhabitans perficit quod ipse sibi in eis aedificat et habitat templum, et eos ita deducit ut, quem habebant nescientes habitatorem, paulatim percipiant sibi inesse ». Cita S. Agostino, Epist. 187, 8, 26-27; P. L. 33, 824; S. Tommaso 1, 43, a. 6, ad 2 et 3; Suarez XII, 5, 17-19 ⁽¹⁾.

Che lo scopo delle molteplici missioni sia di far avere una più intima cognizione della presenza di Dio nell'anima può esser confermato dalla lettera ai Gal e in particolare da 4, 6.

Molti hanno visto nel nostro testo che il disegno di Dio nel mandarci lo Spirito Santo clamantem Pater è di renderci consci di esser figli, che è lo stesso che aver presente in noi il Figlio. Ambr. ha l'espressione « ut probaremur ». S. Girolamo parla della « conscientia Spiritus habitantis in nobis ».

Tutta la lettera ai Galati è una dimostrazione: che abbiamo in noi il Cristo per mezzo della fede e siamo figli; dalla presenza e azione dello Spirito Santo: cf. 3, 5 e 4, 6-7; per un disegno di Dio che vuol che i suoi figli siano consci della loro condizione.

Se questo è lo scopo della molteplice missione, la radice ne è il carattere progressivo di tutta la santificazione dell'uomo e in particolare del suo aspetto fondamentale, la filiazione: carattere che abbiamo osservato con S. Paolo stesso (sopra p. 157).

Si va dal primo formarsi dell'adozione fino agli ultimi suoi gradi, dal primo grado della presenza e della vita di Dio e di Cristo nelle anime, fino alle esperienze mistiche più profonde. Perciò bene si esprime un teologo:

« La unione mistica non è più che il perfezionamento da parte dell'uomo di quella unione che si è iniziata con la prima grazia, poichè Dio si dà dal primo momento in cui ci si infonde la sua grazia, ma l'uomo non si dà tutto a Dio se non a misura che si va realizzando la grande opera della sua santificazione. Di qui segue che sempre che vi è aumento di grazia, vi è una nuova missione e donazione di Dio all'anima, non specialmente distinta da quella che si è realizzata all'infondersi della prima grazia, se non in quanto essa partecipa di più di Dio nel donarsi più a Lui, e Dio se le dà più perfettamente nell'unirla di più a sè » ⁽²⁾.

⁽¹⁾ S. THOMAS, in *I. S.*, d. 15, q. 5, a. 1^o, quaestiuuncula 4, sol. II (Parisiis ed. VIVÈS) t. VII, p. 285.

⁽²⁾ MENENDEZ REIGADA I. G., *Inhabitación, dones y experiencia mística*, Rev. Esp. Teol. 6 (1946) 67.

Dio è presente dove opera, ed è più presente dove opera più perfettamente (1).

Dopo queste considerazioni ci si può domandare se anche il nostro testo valga per la vita mistica, e in che senso. È l'ultimo quesito a cui dobbiamo rispondere. La discussione illuminerà ciò che è stato detto nei due punti precedenti, e ci darà il senso profondo del testo. Dopo aver steso le pagine che seguono, siamo stati lieti di trovare confermata la nostra idea in un recente libro del Bonsirven (2).

Egli dà, è vero, al nostro testo il senso causale (a pag. 193, nota 1, traduce « parce que » e a pag. 280 nota 1, « de ce que ») ma ciò che scrive a proposito della nostra adozione a figli di Dio, lo possiamo fare senz'altro nostro: non dipende da quella spiegazione:

« Questa filiazione prende il più intimo dell'anima, poichè essa accompagna la docilità totale alle mozioni dello Spirito Santo. Essa porta con sè (comporte) una certezza interiore, attestata da una testimonianza divina: ogni volta che un cristiano pronunzia la preghiera, di cui il Signore ha lasciato la formula, egli sente (*più vivamente negli stati mistici*) che la sua parola non è che un'eco della parola divina, quella che proferisce lo Spirito Santo (...). Questo rapporto di filiazione, stabilito nella fede iniziatica, non cesserà di svilupparsi, per raggiungere la sua pienezza nell'al di là (Rom 8, 21. 23) » (3).

Le parole che abbiamo sottolineato sono l'espressione di ciò che andremo ora svolgendo. Averle qui riferite serve come orientamento.

Art. III. - IL TESTO DI GAL 4, 6 E LA TEOLOGIA MISTICA

Non è nostra intenzione di fare una trattazione completa sull'uso di Gal 4, 6 presso i mistici. Porteremo due esempi i quali ci faranno vedere in che senso noi col nostro amore partecipiamo all'Amore di Dio stesso, e così illumineremo il senso profondo di Gal 4, 6.

(1) cf. MENENDEZ REIGADA I. G., *Inhabitación, dones y experiencia mística*, Rev. Esp. Teol. 6 (1946) 69.

(2) BONSIIVEN J., *L'évangile de Paul*, Paris 1948.

(3) *ib.*, 193-4

Il primo è GUGLIELMO DI SAINT THIERRY, mistico bernardiano (1090-1148) ⁽¹⁾. Ecco un testo in cui c'è allusione a Gal 4, 6 ⁽²⁾. Si trova nel « *De Contemplando Deo* » e afferma l'azione dello Spirito Santo nell'amore filiale il quale è partecipazione dell'amore del Figlio stesso; con ciò si prolunga in noi la vita Trinitaria:

« ami dunque, o amabile Signore, in te stesso quando dal Padre e dal Figlio procede lo Spirito Santo, l'amore del Padre per il Figlio e del Figlio per il Padre (...). E ami te stesso in noi (amas et teipsum in nobis), mandando nei cuori nostri lo Spirito del tuo Figlio, il quale (Spirito) per la dolcezza dell'amore e l'ardore della buona volontà da te ispirata grida: Abba, Padre; così facendoci tu tuoi amatori, anzi così amando tu te stesso in noi, in modo che quelli che prima speravamo, perchè conoscevamo il tuo nome, o Signore, e ci gloriavamo in te, perchè amavamo il nome del Signore in te, o Signore, ora per la tua grazia che ci ispira, per lo Spirito della tua adozione, confidando che tutte le cose del Padre sono nostre, ti invochiamo per la grazia della tua adozione, con lo stesso nome con cui il Figlio ti invoca per natura » ⁽³⁾.

« Egli (lo Spirito Santo) è l'amore nostro, mediante il quale a te giungiamo, e te abbracciamo » ⁽⁴⁾.

« Tu te stesso ami in noi, e noi in te, quando amiamo te per te, e in tanto ti siamo uniti, in quanto meritiamo di amarti e diventiamo partecipi, come è stato detto, di quell'orazione di Cristo tuo Figlio: Voglio che, come io e te siamo uno, così anche essi siano uno in noi (Io 17, 11-21), Infatti siamo tua progenie, o Signore (Atti 17, 20) e figli tutti dell'Altissimo (Ps 81, 6) con una certa parentela spirituale rivendicando una grande affinità presso di te, quando per mezzo dello Spirito d'adozione tuo Figlio non disdegna di prendere uno stesso nome con noi, e con lui e per mezzo di lui... osiamo dire « Padre nostro che sei nei cieli » (Mt 6, 9). Ti ami pertanto in quanto fai di noi dei tuoi amatori, e noi ti amiamo in quanto riceviamo da te il tuo spirito, che è il tuo amore » ⁽⁵⁾.

Come si vede l'amore che il Padre e il Figlio si portano avviene in noi. Questo amore è lo Spirito Santo: noi amiamo Dio, e Dio

⁽¹⁾ Cf. MALEVEZ L., *La doctrine de l'image et de la connaissance mystique chez Guillaume de Saint Thierry*, Rech. Sc. R. 22 (1932) 178-9 breve presentazione della vita e dell'opera del cisterciense.

⁽²⁾ Il testo ci è stato suggerito da MERSCH É., *Le corps mystique du Christ*, t. II, 2 ed. (Paris 1939) 148-9.

⁽³⁾ PL 184, 375 A-B.

⁽⁴⁾ *ib.*, 376 B. « ipse enim est amor noster, quo ad te pertingimus, quo te amplectimur ».

⁽⁵⁾ *ib.*, 375 B. C. « tu te ipsum amas in nobis et nos in te, cum te per te amamus et, in tantum tibi unimur, in quantum te amare meremur: et participes efficimur (...) orationis illius Christi (...) ».

ama se stesso in noi. Se avviene questo in noi, siamo figli e contraiamo una parentela spirituale con Dio in Gesù Cristo:

« Quando ti amiamo, il nostro spirito è in comunicazione col tuo Santo Spirito (afficitur Spiritui tuo sancto), mediante il quale abitante in noi abbiamo, diffusa nei nostri cuori, la carità di Dio. E quando il tuo amore, l'amore del Padre al Figlio, l'amore del Figlio al Padre, lo Spirito Santo abitante nei nostri cuori è a te ciò che è, cioè amore (...) convertendo in sè e santificando tutte le affezioni dell'anima nostra, ti amiamo o tu ami te in noi, noi coll'affetto, tu coll'effetto: facendoci una cosa sola in te per mezzo dell'unità tua, cioè lo stesso tuo Santo Spirito » (1).

Il nostro amore per Dio è un effetto dell'amore di Dio diffuso nei nostri cuori dallo Spirito. C'è una allusione a Rom 5, 5 di cui si coglie il senso più profondo. La « caritas Dei » è l'amore che Dio ha per sè e per noi. La « diffusione » non è solo una manifestazione dell'amore di Dio, non è solo dare un effetto dell'amore di Dio, (amore che rimanga al di fuori), ma è rendere presente [nell'uomo l'amore stesso di Dio, [ossia Dio amante se stesso e noi, e spirante il suo Amore.

Tutto ciò è conforme, ci pare, a quanto dicevamo sopra: Figli, nel Figlio (questo elemento in Guglielmo appare appena nei testi citati), noi abbiamo in noi l'amore stesso di Dio, a cui partecipiamo col nostro amore. Il grido dello Spirito è questo amore di Dio stesso coll'effetto in noi.

Troviamo una conferma di questo nel modo con cui il Malevez riassume la dottrina di Guglielmo (2). Egli dice che c'è in noi una imitazione della vita trinitaria di Dio (3) e dopo aver citato passi simili al nostro (4) così continua (riferiamo il senso):

La coscienza felice occupa tra il Padre e il Figlio lo stesso luogo dello Spirito Santo; come lo Spirito, essa è divenuta a sua volta il punto di incontro della vita delle due Persone e lo scambio del loro bacio. Lo spirito dell'uomo non si identifica con lo Spirito di Dio, ma lo spirito dell'uomo forma veramente, per le due prime persone, il luogo del loro mutuo amore. Lo Spirito Santo si unisce,

(1) PL 184, 376 C-D.

(2) *La doctrine de l'Image et de la Connaissance mystique chez Guillaume de Saint Thierry*, Rech. Sc. R. 22 (1932) 178-205, 257-79.

(3) *ib.*, 195

(4) Parte del nostro è a pag. 194, nota 20.

senza però assorbirlo, lo spirito dell'uomo e gli comunica la sua propria funzione. Questo stato di unione è chiamato ancora rassomiglianza dell'uomo con Dio ⁽¹⁾, l'uomo elevato allo stato spirituale imita la funzione trinitaria dello Spirito ⁽²⁾.

La stessa dottrina troviamo in S. GIOVANNI DELLA CROCE nel *Cantico Spirituale*, strofa 39. Benchè egli traduca il nostro versetto « perchè », tuttavia egli ne coglie il senso mistico più profondo, e quanto egli dice si può accettare pienamente anche nella nostra spiegazione. Riportiamo per intero il testo, per quanto lungo, e secondo la recente versione italiana (confrontata con l'edizione critica spagnola del P. Silverio O. C. D.) ⁽³⁾.

« E lo spirar dell'aria.....

N. 3. Questo spirar dell'aria, è un'attitudine che l'anima riceverà da Dio nella comunicazione dello Spirito Santo, il quale, a modo di spirazione, con la sua spirazione divina innalza l'anima in maniera molto sublime e la riforma ed abilita perchè ella spira in Dio la medesima spirazione d'amore che il Padre spira nel Figlio ed il Figlio nel Padre; spirazione che è lo stesso Spirito Santo il quale spira all'anima nel Padre e nel Figlio nella detta trasformazione, a fine di unirla a sè. Poichè non sarebbe una vera + e totale * trasformazione, se l'anima non si trasformasse + nelle tre persone della Santissima Trinità in un grado rivelato e manifesto. Ora, questa spirazione dello Spirito Santo nell'anima con la quale Dio la trasforma in sè *, apporta a questa un sì sublime delicato e profondo diletto, che non c'è lingua mortale che valga ad esprimerlo, nè intelletto umano, in quanto tale, può capirne qualche cosa.

+ Che anzi neppure si può ridire quello che nella trasformazione temporale avviene circa questa comunicazione nell'anima *, perchè questa unita e trasformata in Dio, spira in Dio a Dio la medesima spirazione divina, che Dio, essendo ella trasformata in lui, spira in se stesso a Lei.

4. + Nella trasformazione che consegue in questa vita avviene assai di frequente la detta spirazione da Dio all'anima e da questa a Dio, con altissimo diletto di amore nella medesima, quantunque non in grado rivelato e manifesto come nell'altra vita *.

E questo è, a mio avviso, ciò che S. Paolo volle intendere quando disse: Poichè siete figli di Dio, Dio inviò nei vostri cuori lo Spirito del Figlio suo che grida Padre. La qual cosa accade + nei beati del cielo e * nei perfetti +

⁽¹⁾ *La doctrine de l'Image et de la Connaissance mystique chez Guillaume de Saint Thierry*, Rech. Sc. R. 22 (1932) 201.

⁽²⁾ *ib.*, 203.

⁽³⁾ *Cantico spirituale*, Introduzione e versione a cura del P. GABRIELE DI S. M. MADDALENA (Firenze 1948); i segni + e * indicano l'inizio e la fine delle parole della redazione B.

in terra * nel modo anzi detto. Nè v'è ragione da ritenere per incredibile che l'anima possa una cosa tanto sublime, + che cioè in modo partecipato spiri in Dio come Dio spira in lei *. Ed invero, posto che Dio le faccia grazia di unirla alla SS. Trinità, rendendola deiforme e Dio per partecipazione, che incredibile cosa è che ella anche operi il suo atto di intelletto, di notizia e di amore o per meglio dire, questo atto sia operato nella Trinità unitamente con essa e come la Trinità stessa? Ma s'intende, sempre in modo comunicato, e partecipato operandolo Dio nell'anima. + In questo consiste essere trasformati nelle tre Persone in potenza, sapienza, e amore, in questo l'anima è simile a Dio, il quale appunto la creò a sua immagine e somiglianza, perchè potesse giungere a tanto * (1).

N. 5. E come ciò avvenga, non si può comprendere nè esprimere; soltanto ci basti far sapere che il Figlio di Dio, ci ottenne questo stato sì elevato e ci meritò questo altissimo posto di poter essere figli di Dio e perciò egli stesso lo chiese al Padre, secondo che leggiamo in S. Giovanni, dicendo: Padre io voglio che coloro che mi hai dati, stiano anch'essi con me, dove sono io, perchè vedano la gloria che mi desti (Io 17, 24) vale a dire che *facciano in noi per partecipazione la stessa opera che io faccio per natura, cioè spirare lo Spirito Santo* (2). Dice inoltre: Non prego, o Padre, solamente per i presenti, ma anche per quelli che, per la loro parola, crederanno in me: che essi tutti siano una sola cosa, come tu, Padre, sei in me e io in te, così essi siano in noi una stessa cosa. E la gloria che tu mi desti, l'ho data a loro, perchè siano una cosa sola, come noi lo siamo. Io in essi e tu in me perchè siano perfetti nell'unità; affinché il mondo conosca che tu mi hai mandato e che li amasti come hai amato me (Io 17, 20-23); cioè comunicando loro il medesimo amore che al Figlio, sebbene non naturalmente come al Figlio, ma, come si è detto, per unità e trasformazione di amore » (3).

Cita 2 P 1, 1-4 (divinae consortes naturae), e conclude:

N. 6. « + Con queste parole S. Pietro ci fa chiaramente intendere * che l'anima parteciperà di Dio stesso, il che sarà operando in lui e insieme con lui l'opera della SS. Trinità, nel modo sopra descritto, a causa dell'unione sostanziale tra l'anima e Dio. Ma, benchè ciò si compia perfettamente nell'altra vita, tuttavia allorchè in questa si giunge allo stato perfetto, + cui diciamo che è giunta qui l'anima * se ne consegue un vestigio e un sapore grande nella maniera che stiamo dicendo: quantunque, ripeto, non si possa esprimere » (4).

(1) *Cantico spirituale*. Introduzione e versione a cura del P. GABRIELE DI S. M. MADDALENA (Firenze 1948) 285-6.

(2) Abbiamo sottolineato queste parole che meritano la più grande attenzione per cogliere il senso di S. Giovanni della Croce.

(3) *ib.*, 286-7.

(4) *ib.*, 287-8.

Questo testo ha dato luogo a molte spiegazioni e a molti lavori. Si è notato anzitutto che l'anima:

« solo mediante i suoi atti di creatura di conoscenza e di amore, che le tre divine Persone le comunicano, partecipa alla vita trinitaria di Dio. Solo per partecipazione l'anima mistica compie l'opera della spirazione dello Spirito Santo, che il Figlio di Dio compie secondo la sua natura » (1).

E ciò era ripetere il senso delle parole da noi sottolineate nella pagina precedente. Più chiaramente ancora parla Maritain:

« Non si tratta qui per nessun titolo, d'una partecipazione entitativa della creatura a l'atto d'amore increato per cui lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio; sarebbe un non senso supporre che una creatura possa contribuire in qualche maniera a produrre una Persona in Dio » (2).

Fin qui è un elemento negativo. Ora ecco positivamente secondo lo stesso Maritain in che consiste questa partecipazione che non è entitativa:

« S. Giovanni della Croce non dice in nessun modo che l'anima è associata in maniera entitativa, fosse pure per partecipazione alle processioni divine. La partecipazione di cui parla si riferisce alla unione d'amore, all'unità e trasformazione d'amore »

e spiegando questa:

« in quanto, volta verso il Padre e il Figlio come oggetto d'amore, essa (l'anima) li ama, senza che la terza Persona riceva assolutamente niente da essa, col medesimo amore che in Dio spira lo Spirito Santo, e nello stesso senso in cui essa « dà Dio a Dio stesso », si può dire che essa spira col Padre e col Figlio lo Spirito d'amore, in una maniera molto reale quanto a ciò che è da essa e dalla sua propria trasformazione amorosa, in nessun modo reale quanto a non so quale inconcepibile effetto entitativo » (3).

L'elemento positivo della spiegazione del Maritain è dunque la trasformazione d'amore o la eguaglianza d'amore che si stabilisce tra Dio e l'anima.

La stessa spiegazione troviamo nel P. Gabriele di S. Maria Maddalena (4). Riporta le parole di Maritain che non può trattarsi

(1) WINKLHOFER AL., *Die Gnadenlehre in der Mystik des Hl. Johannes von Kreuz* (Freib. i. Br. 1936) 96 e nota 2.

(2) MARITAIN J., *Sur l'égalité d'amour entre Dieu et l'âme*, Ét. Carm. 17 (1932. 1). 12.

(3) *ib.*, 13.

(4) In *Sanjuanistica* (Romae 1943) 126.

in nessuna maniera di una partecipazione entitativa della creatura all'atto d'amore increato per cui lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio, e aggiunge, usando un'altra frase del Maritain, che c'è il vocabolario proprio « all'ordine dell'amore in quanto amore ».

« La volontà dell'anima,

continua il P. Gabriele.

essendo immaterialmente posseduta e mossa dalla volontà divina, divenuta nell'ordine effettivo dell'amore il suo principio di vita, si può dire che il suo amore è l'amore che procede secondo la operazione di questa volontà divina, cioè lo Spirito Santo spirato dal Padre e dal Figlio » (...) « l'esperienza della uguaglianza d'amore e della partecipazione alla spirazione divina è riservata ai momenti più alti dell'unione mistica » (1).

Posti questi principi sulla scorta di tali conoscitori di S. Giovanni della Croce, noi possiamo rilevare col medesimo P. Gabriele (2) nella dottrina del Cantico Spirituale lo stesso pensiero che a noi pare di aver trovato in S. Paolo (sulla scorta degli esegeti): Dio che ci ha fatti suoi figli, e vuole che viviamo di figli:

« Dio ci ha fatti della sua famiglia, ci ha introdotti nella sua intimità; bisogna dunque che egli ci metta in grado di viverla pienamente, egli ci ha dato non solo la virtù di carità, ma con essa lo Spirito Santo che la metterà in azione e la farà amare « immensamente » (3).

L'eguaglianza d'amore, a cui aspira l'anima, e che è attribuita a intervento speciale dello Spirito Santo, è espressa con le parole stesse di S. Giovanni della Croce (si notino soprattutto le parole: ama nello Spirito):

« L'anima non ama più Dio per se stessa, ma per mezzo di Lui stesso. È una ammirabile eccellenza, perchè essa ama mediante lo Spirito Santo, proprio come il Padre e il Figlio si amano per mezzo di Lui. Il Figlio stesso dice in S. Giovanni: che l'amore con cui voi mi avete amato sia in essi e io in essi » (4).

Da questi testi raccogliamo due elementi: per vivere la vita di figli di Dio è necessaria la trasformazione dell'anima in Dio, fino a es-

(1) In *Sanjuanistica* (Romae 1943) 126.

(2) *Les sommets de la vie d'amour*, *Angel.* 15 (1937) 264-80.

(3) *ib.*, 269.

(4) *ib.* Sono parole di S. Giovanni nella *Fiamma B*, canc. III, n. 82, *Obras* (ed. SILVERIO, 2 ed., Burgos 1940) p. 726.

sergli simile nell'amore; e perciò è necessario l'amore mediante lo Spirito Santo, come nella SS. Trinità. Un altro elemento vien messo in risalto da altri: questo amore è partecipazione all'amore del Figlio.

Così il Lebreton che dopo aver detto che la preghiera consiste in un orientamento di tutta la vita, che viene impresso nell'anima dallo Spirito Santo, continua:

« S. Paolo ci fa riconoscere la sua azione in quei desideri e in quei gemiti che egli fa salire dai nostri cuori verso il Padre » (...). Tutto con una azione incessante « che sveglia la nostra preghiera e ci fa sospirare [verso il Padre. Lo Spirito Santo è l'amore mutuo del Padre e del Figlio; egli ci mette nel cuore un amore filiale per il Padre, facendoci partecipare a quell'amore stesso con cui il Figlio di Dio ama suo Padre; è la dottrina dell'Apostolo; essa è stata commentata da S. Giovanni della Croce nel *Cantico Spirituale* e nella *Fiamma viva* »,

e cita il testo di S. Giovanni (strofa 39^a del *Cantico*) sopra riportato (1).

L'amore filiale verso il Padre di cui parlano S. Paolo e S. Giovanni della Croce è dunque una partecipazione dell'amore stesso con cui il Figlio ama il padre.

Ma in che consiste e che estensione ha la partecipazione alla vita del Figlio? In che senso si può parlare di spirazione dello Spirito Santo? Il problema è proposto acutamente nell'*Ami du Clergé* (2) :

« È permesso, secondo i principi della teologia sulla Trinità e sulla grazia, dare un valore oggettivo alle espressioni dei mistici che si dicono trascinati nella vita della Santa Trinità, partecipando alla generazione del Figlio e alla spirazione dello Spirito Santo? Vedere specialmente S. Giovanni della Croce, *Cantico Spirituale*, strofa 39 » (3).

(1) LEBRETON J., *Lumen Christi, La doctrine spirituelle du Nouveau Testament (Verbum Salutis, Paris 1947) 219-220*

(2) *Ami du C.* 49 (1932) 294.

(3) *ib.* La questione se la pone ora di nuovo il bel libro di S. I. Dockx O. P., *Fils de Dieu par grâce* (Paris 1948) p. 130. Non abbiamo purtroppo potuto tenere conto delle 5 pagine di risposta, nella redazione del nostro studio. La soluzione affermativa al problema, che il Dock pone (p. 133) nella proposizione: « La vita soprannaturale è così essenzialmente: una parteci-

Ecco la risposta del Catherinet (1). Noi ne riportiamo i passi salienti, più per far vedere come questo teologo ha tentato di spiegare il difficile passo del Cantico, che per approvarne tutte le espressioni, talvolte ardite.

Il Catherinet ricorre anzitutto allo studio della natura umana in Gesù Cristo, la quale ha una relazione particolare con una Persona divina. Essa è :

« perchè ha una personalità divina, trascinata dal movimento d'amore per cui la Persona del Figlio si porta verso la Persona del Padre, affine di unirsi a Lui e in questa unione, per un atto di amore comune a tutti e due, spirare lo Spirito Santo » (2).

L'anima di Gesù è dalla grazia:

« resa conforme alla natura divina in quanto è posseduta dal Figlio » (3).

La nostra grazia è partecipazione della grazia (creata) di Gesù. Egli ci comunica la sua vita e così ci conduce, come figli, al Padre. La grazia fa anche di noi dei figli (e non dei « padri » o « spiriti santi ») (4).

Che cosa è ora questa

« vita trinitaria che siamo destinati a partecipare per unione col Figlio, quaggiù come in cielo ? » (5).

Ecco la spiegazione.

La natura umana del Figlio:

« in quanto essa è come inglobata sotto la personalità stessa del Figlio, è nella Trinità il termine dell'atto di intelligenza per il quale il Padre genera il Figlio. Essa è, con la Persona del Figlio (che è la sua propria personalità), trascinata verso il Padre in uno slancio immenso e infinito d'amore filiale, che, raggiungendo l'amore paterno della prima Persona per con-

pazione all'amore filiale del Figlio per il suo Padre, e all'amore che il Padre porta al suo Figlio », ci ha confermato in ciò che abbiamo esposto nelle pagine che seguono.

(1) L'articolo dell'*Ami* non è firmato ma che l'autore sia il Catherinet si deduce da *Vie Spir.* 39 (1934) 118 nota.

(2) *ib.*, 296 B. sottol. dall'autore.

(3) *ib.*, 296 A.

(4) cf. *ib.*, 297 B.

(5) *ib.*, 298 B.

dersi con lui, termina nella spirazione attiva dello Spirito Santo. È così che essa è mescolata alla vita divina, che è la Trinità » (1).

Ora noi siamo in Gesù Cristo, per estensione, l'oggetto dell'amore che il Padre porta al Figlio, e siamo associati all'amore che il Figlio porta al Padre:

« Il Padre si china verso di noi in quanto figli adottivi, in un movimento di bontà che prolunga fino a noi, attraverso l'umanità santa di Gesù, l'amore con cui egli ama il Figlio, e questo amore, in Trinitate, è lo Spirito Santo. Il Figlio ci stringe a sé come suoi fratelli, come sua sposa, come suo Corpo Mistico, quando egli si slancia verso il Padre per riposare nel suo seno in una donazione d'amore che incontra l'amore del Padre e unendosi a lui costituisce la spirazione della Terza Persona. È così che, ciò che il Verbo è e fa per natura a riguardo dello Spirito Santo, noi lo siamo pure e lo facciamo per la associazione che costituisce, nel cielo e già quaggiù, la nostra partecipazione creata alla vita [increated della Trinità infinitamente trascendente e adorabile » (2).

Sappiamo che alcune espressioni di questo articolo sono state criticate dal Galtier (3), ma forse sono state troppo avulse dal loro contesto, come si è lamentato l'autore (4). Qui egli riprende la questione e trova conferma del suo modo di vedere negli articoli del Mersch nel frattempo comparsi (5) e in qualche espressione del P. de Lubac, citata dall'*Ami*. Crediamo che le espressioni dell'*Ami* possano avere interpretazione ortodossa. Tra i testi che abbiamo citato noi, l'espressione che potrebbe esser più mal compresa è quella in cui dice che l'umanità di Gesù è trascinata verso il Padre in uno slancio di amore filiale, che raggiungendo l'amore paterno termina nella spirazione dello Spirito Santo. Evidentemente l'autore non ha voluto dire che l'umanità di Gesù, il suo amore umano, partecipa alla spirazione della Terza Persona, ma solo che l'umanità di Gesù è unita al Verbo il quale spira col Padre, che ama il Padre con amore filiale come il Verbo, e non solo come il Verbo, ma perchè è unita al Verbo, perchè è in unione di persona con Lui, ed essendo così unita con Lui, si può in qualche maniera dire della umanità assunta quel che si dice propriamente del Verbo.

(1) *Ami du C.*, 49 (1932) 298 B.

(2) *ib.* 298 B. — 299 A.

(3) *La Religion du Fils*, Rev. Asc. et Myst. 19 (1933) 363-68 (337-75),

(4) In *Ami du C.* 56 (1939) 102.

(5) *Filii in Filio*, Nouv. R. Théol. (1938) 551-582; 681-702; 809-830.

Anche se i teologi non ammetteranno tutte le espressioni del Catherinet, noi possiamo legittimamente, ci pare, ritenerne un elemento che ci è utile: il nostro amore di figli è una partecipazione all'amore del Figlio, e il legame che unisce noi al Padre è lo Spirito Santo, come Egli è il vincolo tra il Padre e il Figlio.

Siamo perciò pienamente d'accordo col Catherinet nel senso dato ai testi biblici che egli porta a conferma:

« Il Padre ci ama perchè egli vede in noi fedeli immagini del suo vero Figliolo, e perchè noi siamo uniti a quel Figlio che ci presenta [a Lui; ma questa conformità al Figlio, questa alleanza col Figlio, è Lui, il Padre, che vi ci ha predestinato e che l'ha realizzata: " Praedestinavit nos conformes fieri imaginis Filii sui " (Rom 8, 29). È dunque l'amore del Padre che crea in noi la qualità di figlio. Così si illumina tutto il senso dei testi di S. Paolo: *Misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra clamantem: Abba Pater!* (Gal IV, 6). È infatti lo Spirito Santo che unisce il Figlio al Padre, facendogli dire: Padre mio! d'un solo grido che ha detto tutto il suo amore. Ed è questo medesimo Spirito che il Padre ci dà in una predestinazione gratuita, che ci costituisce figli conformandoci al Figlio, e che ci porta verso Dio Padre per dargli questo nome che dice tutto » (1).

Riassumendo ora gli elementi trovati nelle spiegazioni fin ora esaminate, S. Giovanni della Croce parla di una somiglianza della vita dell'anima con la vita di Dio, di un amore mediante lo Spirito Santo, e in ciò di una partecipazione all'amore del Figlio: come egli unisce il Figlio al Padre, facendogli dire: Padre, così unisce i figli al Padre, facendo dir loro: Padre.

Ora queste spiegazioni possono esser integrate e confermate dalle espressioni della Enciclica *Corporis Christi Mystici*, e dai suoi commenti, sulla identificazione di Cristo con i fedeli (2), e ci pare, da ciò che notavamo sopra sulla identificazione in Spirito, sulla vita di Cristo in noi mediante lo Spirito.

Ci pare infatti che si trovino in S. Giovanni della Croce una dottrina sulla filiazione e lo Spirito Santo, simile a quella che abbiamo creduto trovare in S. Paolo (3).

(1) *Ami du C.*, 49 (1932) 299 A.

(2) Cf. i testi dell'Enciclica riportati a p. 156.

(3) In queste pagine dedicate a S. Giovanni della Croce non abbiamo potuto sfruttare lo studio, giunto a noi troppo tardi, di VILNET J., *Bible et Mystique chez Saint Jean de la Croix*, Études Carmélitaines, Paris 1949. Ci pare però di aver trovato delle espressioni che confermano le idee qui

Anzitutto è lo Spirito Santo che purifica e trasforma l'uomo e fa diventare la sue azioni, azioni divine e insieme di Cristo. Infatti in un testo della *Fiamma* leggiamo:

« La volontà (...) è stata trasformata in vita di amore divino, perchè ama in maniera sublime con affetto divino, mossa dallo Spirito Santo, nel quale già vive, perchè la volontà di lui e quella di lei è solo una volontà. E finalmente tutti i movimenti e operazioni che prima l'anima aveva dal principio della sua vita naturale, sono già in questa unione trasformati in movimenti di Dio. Perchè l'anima in tutto, come già veramente figlia di Dio, è mossa dallo Spirito di Dio, come dice S. Paolo: che quelli che sono mossi dallo Spirito di Dio, sono figli di Dio (Rom 8, 14). Di modo che già l'intendimento dell'anima è intendimento di Dio; la volontà è volontà di Dio e la memoria è memoria di Dio, e il diletto e il diletto di Dio, e la sostanza dell'anima benchè non è sostanza di Dio, perchè non può mutarsi in essa, però stando unita con esso e assorta in esso, è Dio per partecipazione di Dio (...). E perciò può qui dire l'anima con molta ragione con S. Paolo (Gal 2, 20): Vivo, non già io, ma vive in me Cristo » (1).

Come si vede equivalgono le espressioni: partecipare di Dio ed esser figli di Dio: partecipare di Dio e avere in sè la vita di Cristo, esser Dio per partecipazione di Dio e aver le operazioni dell'anima non dal principio della vita naturale, ma averle come operazioni di Dio. E tutto ciò è opera dello Spirito Santo.

Questa equivalenza tra vita di Dio, vita di Cristo nell'anima e trasformazione in Dio, appare da due testi del *Cantico* vicini al nostro. Uno parla dell'«abbraccio», del quale dice un recente studioso di S. Giovanni della Croce, che è:

« l'abituale trasformazione in Dio » (2).

esposte. A p. 129 dopo aver citato la nostra strofa 38 del *Cantico* (A) col testo di Gal 4, 6 e un passo della *Fiamma*, egli aggiunge: « la filiazione divina, già prima chiara della visione, ha preso qui tutto il suo senso ». A p. 174 egli osserva che i testi della S. Scrittura intesi in una profondità inaudita nella strofa 38a del *Cantico* devono, secondo S. Giovanni della Croce, essere interpretati così: « essi possono essere compresi con un valore minore, ma la loro portata esatta si estende fin là ove il santo li scruta »; e a p. 189: « Così un mistico comprenderà molto meglio ciò che San Paolo il mistico ha voluto includere nelle sue espressioni della filiazione divina o del grido dello Spirito nei cuori ».

(1) LLAMA A., canc. II, n. 30, ed. SILVERIO, IV 44-5 *Llama* B, canc. II, n. 34; *Obras*, 2ª ed. minore (Burgos 1940) p. 682-3.

(2) P. EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS O. C. D., *San Juan de la Cruz y el Misterio de la SS. Trinidad* (Zaragoza 1947) 406 (n. 495).

Ecco il testo del *Cantico*:

« mediante il quale abbraccio vive l'anima vita di Dio; perchè in questa anima si verifica quello che dice S. Paolo (Gal 2, 20): vivo, non più io, perchè vive in me Cristo » (1).

e più chiaramente:

« Oltre questo abbozzo di fede c'è un altro abbozzo nell'anima dell'amante, che è secondo la volontà, nella quale in tal maniera la figura dell'Amato si abbozza e tanto congiuntamente e vivamente si ricopia in esso, quando c'è unione di amore, che è verità dire che l'amato vive dell'amante e l'amante vive dell'Amato: e tal maniera di somiglianza opera l'amore nella trasformazione degli amati, che si può dire che ognuno è l'altro, ed entrambi sono uno. La ragione è perchè nell'unione e trasformazione di amore l'uno dà il possesso di sè all'altro e ognuno si lascia e dà e trasforma per l'altro, e così ognuno vive nell'altro, e l'uno è l'altro, ed entrambi sono uno per trasformazione d'amore. Questo è ciò che diede a intendere S. Paolo, quando disse: Vivo autem iam non ego, vivit vero in me Christus, (Gal 2, 20) che vuol dire: vivo io, non già io, ma vive in me Cristo. Perchè nel dire: vivo io, non già io, diede ad intendere che benchè viva egli, non era vita sua, perchè era trasformato in Cristo, che la sua vita era più divina che umana, e perciò dice che non viveva egli, ma Cristo in lui » (2).

Basterebbero questi due testi del *Cantico*, che precedono la strofa 39^a per dire che qui il Dottore Mistico vuol spiegare un aspetto della vita di Dio, cioè del Cristo nel fedele. Ma c'è un altro testo ancor più vicino alla strofa 39^a che rende la cosa ancor più certa. In esso partendo non esplicitamente dalla vita di Cristo, ma dalla vita di Dio nell'anima, ossia dalla trasformazione, dice che l'anima ama Dio con l'amore stesso con cui egli la ama, che è lo Spirito Santo.

L'anima sempre desidera attivare alla eguaglianza d'amore e

« perciò desidera l'attuale trasformazione, perchè non può l'anima giungere a questa eguaglianza e interezza d'amore se non nella trasformazione totale della sua volontà, che di due ne fa una, e così c'è eguaglianza di amore; perchè la volontà dell'anima mutata in volontà di Dio, è già tutta volontà di Dio, e non è distrutta la volontà dell'anima, ma è fatta volontà di Dio, e così l'anima ama Dio con volontà di Dio, che è tuttavia volontà sua; e

(1) *Cantico B*, canc. 22, n. 5; *Obras*, ed. minore 2^a (Burgos 1940) 556.

(2) *Cantico A*, canc. XI, n. 6, ed. SILVERIO, III 55; *Cantico B*, canc. XII, n. 7, *ib.* 255-6; *Obras*, ed. minore 2^a (Burgos 1940) 500.

così lo amerà tanto come è amata da Dio, perchè lo ama con la volontà del medesimo Dio, col medesimo amore con cui egli la ama, che è lo Spirito Santo, che è dato all'anima secondo dice l'apostolo: " Gratia Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis " (Rom 5, 5). Il che vuol dire: la grazia di Dio è infusa nei nostri cuori per lo Spirito Santo, che ci è dato. E così ama nello Spirito Santo Dio, unito con lo Spirito Santo non come con strumento, ma unitamente con Lui, per ragione della trasformazione, come subito si dichiarerà, suppiendo a ciò che manca in essa per essersi essa trasformata in amore con lui » (1).

Si noti in primo luogo il senso dato a Rom 5, 5: l'amore che l'uomo ha per Dio è effetto dell'amore che Dio ha per lui, e gli rassomiglia; l'amore per Dio è trasformato, è simile a quello di Dio stesso, allo Spirito Santo; c'è nell'uomo l'Amore, Spirito Santo, e l'uomo ama in Lui. In secondo luogo c'è anche qui la equivalenza che è stata segnalata in S. Paolo tra « in quo clamamus » e « clamat ».

Lo stesso troviamo poco dopo:

« Dio le insegna (all'anima) ad amarlo come Egli ci ama, perchè Dio amandoci per primo, ci insegna ad amare puramente e interamente come Egli ci ama. E perchè in questa trasformazione insegna Dio all'anima, comunicandosele, un amore totale generoso e puro con che amorosamente si comunica il tutto a essa trasformandola in sè, nel che le dà il suo medesimo amore, come dicevamo, con cui essa lo ami, è propriamente insegnarle ad amare, che è come metterle lo strumento in mano » (2).

Riassumendo i dati offerti da questi testi e confrontandoli colla strofa 39^a del Cantico troviamo: l'anima trasformata e purificata vive vita divina; la vita di Dio nell'anima è la vita di Cristo, di cui S. Paolo Gal 2, 20; questa vita di Dio e del Cristo si esplica nell'amare Dio con lo stesso suo amore; l'amore di Dio è lo Spirito Santo. L'anima dunque ama Dio nello Spirito Santo; in tanto essa ama nello Spirito Santo, per suo riflesso, e a somiglianza della sua Persona, in quanto lo Spirito Santo è in lei, in quanto le è spirato dal Padre e dal Figlio; questo amore di Dio nello Spirito si può dire una partecipazione dell'anima alla Spirazione, in quanto nell'atto di amore dell'anima è il Figlio di Dio stesso che ama il Padre, nell'anima, in forza della sua identificazione con lei, e il Figlio

(1) *Cantico A*, canc. 37, 2, ed. SILVERIO, III 167-8; cf. *Cantico B*, canc. 38, 3; *Obras*, ed. minore 2^a (Burgos 1940) 628.

(2) *Cantico A*, canc. 37, 3, ed. SILVERIO, III 168; *Cantico B*, canc. 38, n. 4 (ed. minore p. 628).

amando il Padre spira lo Spirito Santo. Ogni volta che il fedele fa un atto di amore verso il Padre, Gesù Cristo che è in lei e uno con lei, spira in lei lo Spirito, dà una nuova presenza, o aumenta la presenza dello Spirito nell'anima. Ogni aumento di presenza dello Spirito nell'anima è causato in qualche maniera dall'anima, e perciò può dirsi che essa spira lo Spirito, partecipa alla spirazione. L'aumento di presenza è la risposta di Dio all'atto d'amore dell'anima.

Tutto questo ha si può dire, punto per punto, il suo parallelo in S. Paolo. Evidentemente non sono le stesse espressioni. Il linguaggio è diverso, ma il fondo del pensiero è lo stesso: Vive il Cristo nell'anima (Gal 2, 20); essendo noi figli, ossia trasformati e purificati dallo Spirito (Rom 8, 14), amiamo il Padre nello Spirito (Rom 8, 15 e Gal 4, 6). Amiamo il Padre, ma è il Figlio che lo ama in noi: « misit Spiritum Filii clamantem ». Noi amiamo il Padre in quanto siamo uniti a Gesù, mediante lo Spirito e in quanto abbiamo lo stesso suo Spirito (Spirito Persona e spirito derivato, minuscolo). Si noti però che l'equivalenza tra clamamus e misit clamantem è fondata su una mutua causalità: Abbiamo dal Padre lo Spirito del Figlio, « misit clamantem », il Figlio ama in noi nello Spirito e allora noi pure amiamo, « clamamus », nel medesimo Spirito; ma se amiamo nello Spirito del Figlio, di nuovo il Padre mittit clamantem lo Spirito del Figlio; o se si vuole, lo stesso nostro amore è una nuova missione dello Spirito del Figlio, perchè non si può amare se non in Lui (in quo clamamus), e, secondo le espressioni di S. Giovanni, è uno spirare lo Spirito in noi, perchè lo attira. Ogni volta che noi amiamo è il Figlio che ama, e lo Spirito viene spirato.

Che tale senso dobbiamo dare ai testi di S. Giovanni della Croce e di S. Paolo ci conferma anche lo Chambat che alla fine del lungo studio sulla dottrina delle missioni in S. Tomaso, dice che la missione termina nella presenza assimilatrice del Figlio e dello Spirito Santo, cita a questo proposito S. Giovanni della Croce, e conclude:

« La missione delle persone divine — almeno la missione invisibile — è dunque una generazione in noi del Figlio dal Padre e una spirazione in noi dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio. A questa generazione e a questa spirazione noi siamo meravigliosamente associati, in modo che noi entriamo in partecipazione con la vita trinitaria (...). Noi contraiamo dunque in virtù della grazia, relazioni speciali a riguardo delle persone divine, noi siamo figli, non più solamente in rapporto alla natura divina o alla Trinità

come tale, ma in un senso ben speciale, a riguardo del Padre, noi diciamo Abba, Padre! nella maniera in cui lo dice Gesù, e un soffio di amore passa in noi che ci mette in rapporto egualmente speciale a riguardo del Padre e del Figlio guardati come principio di spirazione» (1).

Da tutto questo si può concludere che in generale a comprendere i mistici serve molto la conoscenza di S. Paolo, e in generale della S. Scrittura; come a loro volta i mistici possono servire molto per l'intelligenza della Bibbia, in particolare di S. Paolo (2).

Si è parlato, molto a proposito, di una mistica di S. Paolo e in particolare i testi che abbiamo esaminato hanno dei sensi molto profondi che si estendono dai primi gradi della vita cristiana fino alle altezze della vita mistica. Gal 2, 20 in particolare è stato esaminato alla luce degli scrittori mistici da Watkin (3). Egli spiega il matrimonio spirituale come un ricevere in sé stessi la sostanza divina, e dopo aver citato la strofa 39^a del Cantico, passi di Ruibroeck, di M. Cecilia della Natività, del Ven. Giovanni B. Vernazza, di S. Caterina da Genova, di Suor Elisabetta della Trinità e di altri mistici, dice che S. Paolo « il principe dei mistici cristiani » ha insegnato in Gal 2, 20 il « ricevere » e conclude:

(1) CHAMBAT L., *Présence et Union. Les missions des Personnes de la S. Trinité selon saint Thomas d'Aquin* (Ed. De Fontenelle Abbaye S. Wandrille 1943) 201-2.

(2) Siamo lieti di trovare una conferma di questa idea nelle parole che scriveva molto recentemente il professore di Teologia H. RONDET, *La divinisation du chrétien. Mystère et problèmes* I, Nouv. Rev. Théol. 71 (1949) 449-76. Dopo aver citato la pagina « laboriosa » di S. Giovanni della Croce (la strofa 38 del Cantico) egli aggiunge (p. 462) « I mistici spiegano sotto i nostri occhi le ricchezze contenute in qualche formula lapidaria di S. Paolo » e cita Gal 2, 20; 4, 6. Il secondo articolo del Rondet *ib.* 561-588 soprattutto alle pagine 579-88 (conclusioni di teologia spirituale) è degnissimo di attenzione. Vi abbiamo ritrovato molto di ciò che abbiamo qui esposto.

(3) WATKIN EDWARD INGRAM, *The Philosophy of Mysticism* (London 1920) 317-323. Potremmo ora aggiungere ai mistici citati da Watkin la M. Maria di S. Cecilia le cui espressioni sarebbero degne di studio nella luce della mistica di S. Paolo. Ciò in parte è stato fatto dal Crénier che ne pubblicò il diario: cf. *Una vita escondida en Cristo. La Madre Maria de Santa Cecilia (Dina Bélanger) religiosa de Jesús-María* (1897-1929) Texto publicado y anotado por DON LEONCIO CRÉNIER O. S. B., versión L. M. JIMENEZ FONT S. J., Barcelona Balmes 1943. Si vedano per es. le espressioni sulla vita di Gesù in lei a p. 330-1; 328-9; 352; 273; 280 etc. Abbiamo citato l'edizione spagnola. Sappiamo che intanto è uscita una versione italiana (Torino, Berruti).

« S. Paolo parla di tutti i cristiani in stato di grazia e la unione del matrimonio spirituale è il completamento dei più imperfetti "ricevere" concessi a tutti in stato di grazia. Perciò il principio del ricevere è veramente paolino, e suor Elisabetta della Trinità evidentemente trovò la dottrina nelle sue lettere » (1).

Analogamente, si può dire di Gal 4, 6 che parla di tutti i cristiani, ma che il senso più profondo, più vero, l'ha nelle esperienze dei mistici. Soprattutto ciò si dirà se si tiene presente una teoria che oggi si fa comune (e resta perciò confermata) che gli stati mistici sono un rendere coscienti le attività e le condizioni comuni a tutti i cristiani. In questo senso Chambat (2), cf. pure de Guibert (3).

L'enciclica *Mystici Corporis Christi* (4) nota che per illuminare gli aspetti della vita di grazia serve molto, come fece già Leone XIII, ricorrere alla visione beatifica, dove l'unione con Cristo e la inabitazione avranno la loro consumazione. Perciò ci pare di aver adottato un metodo utile di lavoro, quando per illustrare un testo di S. Paolo sulla vita cristiana ordinaria ci siamo serviti di quello che dice S. Giovanni della Croce sulla spirazione dello Spirito, e che secondo le sue parole (sopra p. 165-6) avviene soprattutto nell'altra vita, e poi nella vita dei mistici (che è quella che rassomiglia di più alla visione beatifica). La visione beatifica è preparata, ed è l'evoluzione perfetta della vita di grazia: il clamor del Figlio verso il Padre che in essa è perfetta e comune a tutti i beati, nella vita di grazia deve essere comune a tutti i cristiani, benchè in grado imperfetto. I mistici sperimentano quel che è comune a tutti, ma non è sentito da tutti.

Nella luce di ciò che ci hanno detto i mistici, si conferma anche che l'amore nostro nello Spirito è un aspetto della vita di Cristo in noi: c'è un nesso tra 4, 6 e 2, 20; in quanto l'essere figli, cioè

(1) *The Philosophy of Mysticism* 323.

(2) *Les missions des Personnes* 201, nota 14.

(3) *Theologia spirituale ascetica et mystica* (Romae 1937) 351-56. In tal senso anche VITTI A., *Le antiche posizioni circa la mistica di S. Paolo*, *Civ. Catt.* (1931, IV) 118-127, dopo aver citato Gal 2, 20 come il testo della presenza di Cristo in Paolo, in Rom 8, 15 e Gal 4, 6 vede una delle vie che « ci scoprono l'intima unione dell'anima di Paolo con Gesù, avvertita sperimentalmente » *ib.*, 125; cf. « L'Apostolo giustamente sente che il vincolo continuo (che l'unisce a Cristo) è appunto lo Spirito Santo » *ib.*, 124.

(4) A. A. S. 35 (1943) 231-2, ed. TROMP (Romae 1943) n. 80 p. 48.

avere in sè il Cristo, è l'opera realizzata dallo Spirito, ciò che lo Spirito opera in noi: è per Lui che il Figlio vive in noi, cioè ama in noi il Padre. Così si è giunti, studiando il punto più intimo delle relazioni tra adozione e Spirito Santo a trovare una conferma della dottrina già trovata nell'antica esegesi. Perciò tutto quel che esprime così bene il Cuzin descrivendo la esperienza mistica di Maria dell'Incarnazione:

« a questo titolo di " figli di Dio ", " nati da Dio ", noi siamo trasportati come Gesù, con Lui, mediante Lui, in Lui, nel potente ed eterno movimento di amore Trinitario » (1),

tutto ciò diciamo, è opera dello Spirito d'Amore ed è insegnato in Gal 4, 6: lo Spirito Santo ci inserisce nella vita della Santa Trinità, dandoci di esser figli, di avere in noi il Figlio vivente ed amante.

SGUARDO RETROSPETTIVO SULLA PARTE ESEGETICA E TEOLOGICA

Riandando ora il cammino percorso nella parte esegetica e teologica (dopo che la filologia ci ha fatto vedere che sebbene il senso causale di un ὄν in principio di frase non sia assolutamente da escludere, tuttavia qui è certo il senso, datogli già dagli oratori greci, ellittico-dichiarativo) noi abbiamo visto che, quanto al fondo dottrinale, alcune spiegazioni causali (es. Prat, Hulbosch) sono da escludere. La vera spiegazione, ci pare, è quella che afferma che l'essere figli è testimoniato dallo Spirito Santo, ed è opera dello Spirito Santo. La filiazione consiste nell'esser identificati con Cristo, uno con Cristo, aver il Cristo vivente in sè: tutto questo Dio fa in noi continuamente mediante lo Spirito del Figlio; il Figlio stesso agisce in noi mediante il suo Spirito: mediante lo Spirito Egli vive in noi, ci fa partecipare all'amore suo verso il Padre. L'amore filiale verso il Padre è un aspetto della vita di Cristo in noi. Il Figlio ama il Padre in noi e mediante noi nello Spirito.

Questa spiegazione l'abbiamo fondata sull'esegesi e ci è stata confermata dall'esperienza e dalla dottrina dei mistici e dei teo-

(1) CUZIN H., *Du Christ à la Trinité d'après l'expérience mystique de Marie de l'Incarnation* (Lyon 1936) 150-1.

logi. Ci sembra tenere conto di tutta la teologia di S. Paolo sulla adozione e sullo Spirito Santo.

Perciò ci sembra da abbandonare (sia in campo teologico che in quello strettamente esegetico) la spiegazione Cornely-Dorsaz, che lo Spirito Santo venga dopo (posteriorità logica) che noi siamo figli.

Perciò ancora quelli che propongono la formula « Filii in Filio » se essi vogliono solo dire (come il Mersch) che la nostra filiazione avviene nel Figlio, in somiglianza a Lui, nella nostra unione con Lui, con identificazione relativa con Lui senza però intendere che a tutto ciò resti estraneo lo Spirito Santo, possono appoggiare la formula anche con questo testo, in quanto nella parola « estis filii » sono da intendersi tutti quegli elementi (per la ragione del contesto, Gal 2, 20 e 3, 26-7; e perchè non avrebbe il suo senso pieno la frase « Spiritum Filii clamantem »).

Se invece danno alla formula « Filii in Filio » il senso che siamo figli prima che entri in azione lo Spirito Santo, ricadono nel parere di Cornely-Dorsaz e non solo non possono appoggiare la formula sul nostro testo, ma, come appare da tutto ciò che abbiamo detto, vanno contro il senso di esso.

Insieme con la formula « Filii in Filio » (intesa bene) è vera anche la formula « Filii per Spiritum Sanctum »: essa trova il suo appoggio in Gal 4, 6, come in altri testi dell'Apostolo.

CONCLUSIONE GENERALE DEL LAVORO

La parte storica ci ha mostrato che la esegesi antica ha visto in questo testo che lo Spirito Santo è quegli che ci dà di essere figli e ce ne assicura con la sua voce. I greci hanno tenuto il senso dichiarativo della frase. Nell'esegesi latina medievale e nell'esegesi moderna si è visto la difficoltà del testo. Nella discussione non si è mai negato (fino al Cornely) che lo Spirito Santo viene prima (logicamente) della adozione, per operarla.

Nella linea seguita dalla esegesi (che abbiamo ora appena accennato, cf. tutta la prima parte, in sintesi a p. 123) compaiono man mano gli elementi che devono entrare nella sintesi esegetico-teologica.

Le idee dominanti nell'antichità sono che lo Spirito Santo è causa dell'adozione, che insegna a chiamare Dio Padre, fa vivere da figli, ed è testimonia, dà la coscienza dello stato di figli.

Nel Medio Evo per lo più si ripete l'esegesi antica. Con Ugo di S. Caro, più esplicitamente con Catarino, ci si incomincia a proporre la difficoltà teologica che viene dal senso causale, ammesso allora comunemente. Si cercano soluzioni non sempre felici. Non si abbandona il senso causale (se non da pochissimi) ma non si nega la dottrina della adozione opera dello Spirito Santo. Anche S. Giovanni della Croce ha messo insieme la spiegazione causale col senso teologico del versetto più vero e più profondo.

Nell'esegesi moderna la difficoltà è sentita ancora. Da parecchi (dalla maggior parte) si ritiene il senso causale, e gli sforzi per conciliarlo con la dottrina della adozione sono quanto mai vari. Per lo più si tengono spiegazioni causali che salvano il fondo della tradizione (Prat, Schlier, Hulbosch). Ma c'è anche la tendenza ad abbandonare la Tradizione per salvare il senso causale: la scuola del

Cornely (predecessori e successori) per salvare il senso causale del versetto ricorse alla negazione di una dottrina che era stata sempre nella tradizione sia teologica sia esegetica (nella esegesi di S. Paolo in genere, in particolare anche di questo testo, nell'antichità, in S. Tommaso, anche in altri dell'esegesi latina). Quelli che con gli antichi tengono il senso dimostrativo del testo ne mettono in luce sia l'opera dello Spirito Santo nella adozione con Cristo, sia il suo ufficio di far testimonianza.

La teologia mistica ci conferma nelle conclusioni della storia dell'esegesi. Così col senso ellittico dimostrativo, filologicamente sicuro, il testo studiato alla luce della storia dell'esegesi e degli scritti dei mistici acquista tutto il suo valore.

L'alto valore teologico di Gal 4, 6 è chiaro: esso insegna che lo Spirito Santo è il testimonio della adozione e che egli stesso la forma nel cuore dell'uomo. La vita di Gesù nell'uomo è, fin dal primo istante, fino alle sue manifestazioni più intime e profonde, opera dello Spirito Santo: qui la vita di Gesù nel cuore del fedele è presentata come la vita di un figlio: Gesù è il Figlio. Lo Spirito del Figlio dà lo spirito filiale.

Nella teologia di S. Paolo e conseguentemente nella dottrina del Corpo mistico di Cristo, il nostro testo occupa un posto di prima importanza: esso tocca il punto più intimo di quella dottrina, contiene la dottrina della nostra incorporazione e identificazione a Cristo, e fa vedere in atto ciò in cui consiste la vita intima del Corpo Mistico: il Cristo vivente in noi; lo Spirito Santo operante e perfezionante sempre più la vita di Cristo in noi, la disposizione fondamentale del cristiano, che fu ed è quella del Cristo, l'amore filiale al Padre. La parola di Gesù nell'orto « Abba » è passata per l'azione dello Spirito Santo nel cuore di tutti i cristiani. Essa esprime la relazione filiale tra Gesù e il Padre, tra noi e il Padre, e perciò contiene le più grandi verità del Cristianesimo, la filiazione divina di Gesù Cristo e la nostra adozione a figli di Dio. Perciò ci pare che nella già citata conferenza di Cambridge, riassumendo lo studio di questa parola nel *Theol. Wört.* molto bene si esprimesse il Kittel: « Abba è dunque, la parola con cui i bambini chiamavano il loro padre. Marco e Paolo ce l'hanno conservata, perchè essa esprimeva, tra Gesù e Dio, una intimità inaudita: noi possiamo dire che questo

uso del linguaggio dei bambini ci dà la più profonda affermazione teologica del Nuovo Testamento » (1).

L'intimità inaudita tra Gesù e Dio è passata a tutti quelli che come Gesù e in Gesù sono per opera dello Spirito Santo figli di Dio: « quoniam filii, misit Spiritum Filii clamantem " Abba " ».

(1) Cf. la conferenza già citata sopra p. 150; cf. Bull. Litt. Écl. 49 (1948) 58.

INDICE DEI TESTI DELLA S. SCRITTURA

(si rimanda alle pagine; con i numeri piccoli alle note)

Ex 4, 22 147	Act 13, 34 . . . 18, 19, 136, 142	Rom 8, 14-17 . . 51, 98
Ps 50 (51), 12-14 . . 39	Act 17, 20 163	Rom 8, 15 . . . 8, 12
Ps 81 (82), 6 163	Act 19, 1-6 86	15, 23, 25, 28, 42, 53, 54, 63, 70, 72, 78, 86, 89, 90, 101, 105, 109, 119, 143, 144, 147, 158, 158 ¹ , 176, 178 ³
Eccli 36, 14 147	Rom 4, 11-12 . . . 148	Rom 8, 15-16. . 48, 50, 56, 75, 116, 144
Ir 31, 9 147	Rom 5, 5 . . . 76, 113, 145, 164, 175	Rom 8, 15-17 . . 113
Mt 3, 16 102	Rom 8 138	Rom 8, 16. . . 11, 24, 25, 38, 42, 47, 49, 69, 88, 118
Mt 4, 1. 102	Rom 8, 1 152	Rom 8, 16-17 . . . 46
Mt 6, 9 70, 163	Rom 8, 9 . . . 10, 58, 99, 103, 143, 145, 152, 156	Rom 8, 17 . . . 42, 47
Mt 12, 28. 102	Rom 8, 9-11 . . . 14 ² , 22	Rom 8, 17-18 . . . 11 ²
Mc 14, 36 150	Rom 8, 9-14 . . . 150	Rom 8, 21-23 . . . 162
Jo 1, 12 58, 69	Rom 8, 10 152	Rom 8, 23 . . . 11, 14 ² 26, 91
Jo 3, 5 68	Rom 8, 10-11 . . . 157	Rom 8, 26 . . . 11, 76, 117
Jo 3, 6 103	Rom 8, 11 10, 34	Rom 8, 26-27 . . . 91
Jo 3, 34 101, 102	Rom 8, 12-13 . . . 157	Rom 8, 29 . . . 16, 58 101, 152, 172
Jo 7, 39 149	Rom 8, 13 . . . 22, 143, 23	Rom 8, 29-30 . . . 28
Jo 14, 16-17 33	Rom 8, 13-14 . . . 24	Rom 8, 30 159
Jo 14, 17 83	Rom 8, 14 . . . 15, 21, 23, 39, 64, 70, 103, 106, 107, 110, 118, 119, 142, 143, 152, 153 ³ , 173, 176	Rom 9, 4 . . . 147, 148
Jo 14, 20 33	Rom 8, 14-15 . . . 63, 69, 70, 76, 92, 97, 117	Rom 9, 6-8 148
Jo 14, 23 34	Rom 8, 14-16 . . 17, 29, 40, 62, 63, 65, 67, 91, 95, 109, 110, 115, 118, 138, 141, 142	Rom 9, 7 130
Jo 14, 24 121		Rom 9, 7-8 148
Jo 15, 19 87, 105, 118, 128		Rom 15, 22 83
Jo 15, 26 138		1 Cor 3, 16 . . . 15, 76
Jo 16, 6-7 34		
Jo 16, 8-10 138		
Jo 16, 14 9		
Jo 17, 18-19 34		
Jo 17, 11-21 163		
Jo 17, 20-23 166		
Jo 17, 24 166		
Jo 20, 29 87, 105, 118, 128		
Act 8, 14-17 86		

1 Cor 6, 15 15 ⁶	Gal 3, 26-27 . . . 18, 20	Gal 4, 6-7 . . . 8, 27, 104,
1 Cor 6, 16-19 15	21, 25, 29, 86, 154,	140, 144, 146, 161
1 Cor 6, 19 39	180	Gal 4, 7 96, 141,
1 Cor 10, 17 128	Gal 3, 27 8, 21, 86,	142
1 Cor 10, 17-20 86	158	Gal 4, 9 138
1 Cor 12, 3 103	Gal 3, 28 156 ²	Gal 4, 19 152, 157
1 Cor 12, 14 98	Gal 4 8, 69,	Gal 4, 21-31 149
1 Cor 12, 15 87, 105,	137	Gal 4, 28 148
118, 128, 130	Gal 4, 1-5 43	Gal 5, 1 70
1 Cor 12, 15 ss. 85	Gal 4, 1-7 149	Gal 5, 6 80
1 Cor 13 80	Gal 4, 3 147	Gal 5, 8 15
1 Cor 15, 45 156	Gal 4, 4 105	Gal 6, 16 148
1 Cor 15, 49 157	Gal 4, 4-6 75	Eph. 1, 13 89, 90
2 Cor 1, 22 . 86, 89, 90	Gal 4, 4-7 92,	Eph 1, 13-14 85, 86,
2 Cor 3, 18 152	98	88, 90
2 Cor 4, 6 86	Gal 4, 4-11 7	Eph 1, 14 86, 92
2 Cor 4, 10-11 157	Gal 4, 5 51, 58, 96,	Eph 2, 5 159
2 Cor 5, 5 86	105, 106	Eph 3, 16 157
2 Cor 7, 8-14 86	Gal 4, 6 12, 13, 16,	Eph 3, 16-17 152
Gal 2, 20 7, 8, 152,	17, 20, 25, 27, 30, 33,	Eph 3, 11-14 157
154, 158, 173, 174,	34, 35, 40, 42, 43, 46,	Eph 4, 15-16 157
175, 176, 177, 177 ² ,	49, 50, 62, 65, 66, 67,	Eph 4, 30 86, 90
178, 178 ³ , 180	78, 87, 89, 90, 91, 92,	Eph 4, 31 16
Gal 3, 2-5 137	93, 95, 96, 97, 99,	Ph 3, 20-21 157
Gal 3, 5 161	100, 101, 105, 106,	Col 1, 13 159
Gal 3, 7 148	107, 109, 110, 111,	Col 1, 15 101
Gal 3, 11 112, 131	122, 123, 127, 133,	Col 1, 27 152
Gal 3, 14 144	134, 135, 137, 137 ⁴ ,	1 Tim 3, 16 102
Gal 3, 16 148	139, 140, 144, 145,	Hebr 9, 14 14
Gal 3, 18 149	147, 152, 153, 155,	Hebr 11, 23 83
Gal 3, 22 144	158, 158 ¹ , 161, 162,	2 Pt 1, 4 76, 166
Gal 3, 23-24 147	163, 172, 172 ³ , 176,	1 Jo 3, 24 138
Gal 3, 26 26, 28, 37,	177 ² , 178 178 ³ , 179,	1 Jo 4, 13 33, 138
38 ¹ , 106, 145, 146, 148	180, 182	Apc 7, 3 90

INDICE DEI NOMI

(si rimanda alle pagine; con i numeri piccoli alle note)

- Adeney W. F. 108
Agostino S. 31, 36, 37, 41, 42, 43-45,
46, 48, 49, 76, 145, 161
Agostino d'Ancona 52, 52², 62
Aimone d'Auxerre 48
Alessandro d'Alessandria 52²
Alford H. 108, 130
Allo E. B. 129, 152³
Altaner-Ferrua, 29⁵, 37⁶, 39¹, 43¹,
46¹, 154¹
Ambrogio S. 38¹
Ambrosiater 36, 37-39, 41, 42, 45,
46, 48, 49, 51, 52, 53, 66, 71, 88,
111, 144, 146, 161
Amiot Fr. 119
Andocide 132, 132⁹
Anfilochio 9
Anselmo S. 54, 54², 76, 76¹, 77, 77²
Anselmo di Laon 51³
Archambault G. 134⁵
Atanasio S. 9, 90, 154, 154¹
Attone di Vercelli 49-50
Aucher 13⁴
Bachmann 129
Balduino 111
Bardenhewer O. 29-30⁵
Barhadbesabba 10³, 10-11⁶
Barnes Al. 108
Bauer W. 90
Baumgarten 111
Baumgarten-Crusius O. 108
Baur Chrys. 10²
Beelen J. Th. 109
Bengel Jo. Alb. 82, 84, 87, 104, 105
111, 129
Bernard T. D. 159¹
Bertrams H. 100-101, 144, 145
Beza Teodoro 81, 111
Bisping A. 85, 130
Blass-Fuhr 132⁹
Boisius Jo. 135, 135⁷
Bonnet L. 109
Bonsirven J. 156², 162, 162²
Bousset W. 98, 144
Bouyer L. 156²
Bover J. M. 110
Bloomfield 108
Brown J. 114
Brum 81¹
Brunone (S.) di Colonia 50-51
Burton De Witt E. 96, 97-98, 146
Buzy D. 87³, 119-120, 130
Caietano Card. 62, 63, 67, 68, 149
Calmet A. 78
Calvino A. 79, 81
Cassiodoro 46
Catarino A. 62, 66, 68, 69, 71, 72,
73, 79, 113, 146, 181
Caterina da Genova, S. 177
Catherinet F. M. 170, 170¹, 172
Cecilia della Natività 177, 177³
Cerfaux L. 128, 128¹, 129, 148¹, 156²
Ceulemans F. 80, 96, 96², 146
Chambat L. 176, 177¹, 178
Cirillo Al. S. 10-11⁶, 32, 33-35, 156
Claudio di Torino 49, 57

- Cornelio a Lapide 48, 66, 73-75, 77, 79, 91, 96², 111, 143
 Cornely R. 75, 85, 86, 87, 88-91, 92, 93, 94, 95, 109, 111, 113, 116, 117, 117¹, 119, 120, 121, 122, 129, 130, 180, 181
 Crénier L. 177³
 Cunitz 81¹
 Cuzin H. 179, 179¹
 Dalmeyda G. 132⁹,
 Damaso S. 37
 De Broglie G. 92
 De Feyfer 82⁵
 De Lubac 171
 Demostene 131, 131¹, 131³, 132, 132²
 De Otto J. C. 134⁵, 135¹
 De Wette W. 107, 129
 Didimo 9, 10⁴
 Diodoro di Tarso 7, 8, 10-12, 13, 16, 19
 Dionigi Certosino 62
 Dock S. I. 169³
 Donato Veronese 29
 Dorsaz P. A. 91, 120, 152, 180
 Drach P. A. 109
 Drioux C. Ios. 109
 Dupont J. 152³
 Dubner 136¹
 Durrwell F. X. 156²
 Ecumenio di Tricca 30
 Ecumenio Pseudo 29
 Efrem S. 32
 Efrén de la M. de Dios 173²
 Ellicott Ch. J. 108, 114
 Elisabetta della Trinità 177, 178
 Eschine 132
 Estio 71-73, 78, 79, 80, 88, 95, 112, 143
 Eusebio di Emesa 7-9, 12, 16, 19
 Eusebio di Cesarea 8
 Eutimio Zigabeno 31
 Fabricius Io. Alb 82⁵
 Facondo Ermianense 7-8⁵
 Fausset A. R. 95, 96, 146
 Feine P. 93, 100, 145
 Findlay G. G. 102
 Flatt 111
 Fritzsche Ch. Fr. 101, 149
 Fuchs E. 109
 Gabriele di S. M. Maddalena 165³, 167, 168
 Gächter P. 143¹
 Galtier P. 90, 160, 160¹, 161, 171
 Gennadio di Marsiglia 13²
 Giovanni Arboreo 62, 67
 Giovanni Crisostomo S. 7, 8, 10, 13, 17-25, 30, 31, 41, 59, 60, 64, 70, 73, 88, 111, 112, 113, 114, 129, 130, 135, 136, 143, 144, 147, 160
 Giovanni della Croce S. 165-176, 177, 178, 181
 Giovanni Vernazza Ven. 177
 Girolamo S. 7⁴, 7-8⁵, 36, 37, 39-41, 45, 46, 48, 49, 144, 161
 Giustino S. 134, 134⁵, 135
 Giustiniani B. 73, 79, 88
 Glentworth Butler J. 108, 159¹
 Gloel 100
 Goelzer H. 41², 131, 132¹
 Godet F. 89², 129
 Goodspeed J. 134, 134⁴
 Gordon G. 77, 79
 Grenfell P. B.-Hunt A. S. 130, 134, 134¹, 134²
 Grotius H. 82, 111
 Guglielmo di S. Thierry 163-164
 Guibert De J. 178
 Guillaudus Cl. 62, 64-65, 79
 Gutjahr F. S. 93, 129
 Hatzfeld J. 132⁶, 132⁷
 Hauck Fr. 117⁴
 Heitmüller W. 98²
 Hemmer e Lejay 134⁴
 Hervé 54-55, 76¹, 77, 143, 144
 Hilgenfeld A. 108
 Hofman J. Ch. v. 114-115, 122, 132
 Howard W. F. 133²
 Huby J. 129⁵, 156²
 Hulbosch A. 59¹, 80, 95-96, 98, 146, 152, 152³, 156, 179, 181
 Hunnius 111
 Hurter H. 67¹
 Jacquier E. 137
 Jimenez Font L. M. 177³

- Jowett B. 108
 Kittel G. 150, 151, 182
 Koppe 111
 Kühl 115, 116, 117
 Kühner R.-Gerth B. 118, 131, 131²
 132
 Kuss O. 115, 115⁷
 Lagrange M. J. 93, 104, 116, 116¹,
 118-119, 122, 128, 130, 142, 147¹
 Lanfranco di Cantorbery 50
 Lange H. 92-93
 Lebreton J. 137⁴, 169, 169¹
 Lemonyer 129
 Leone XIII 178
 Libanio 135
 Lietzmann H. 104, 115, 116-117,
 117¹, 119, 122
 Lightfoot J. B. 108
 Lisia 131, 131²
 Loch-Reischl 85, 86, 88
 Loisy Al. 104, 115
 Lutero 79-80, 82, 87, 95, 117, 145
 Lyonnet St. 24¹, 32¹, 132⁸
 Maier 129
 Malevez L. 155¹, 155², 156², 158¹,
 163¹, 164
 Maldonato 74, 78, 80, 112
 Mangenot 41⁴
 Maria dell'Incarnazione 179
 Maria di S. Cecilia 177³
 Mariès L. 10⁴
 Mario Vittorino 36-37, 38, 45, 46
 Maritain J. 167, 167², 168
 Martiner Gomez J. 120-121
 Mathieu G. 132²
 Maunoury A. F. 108
 Mc Evilly I. 115
 Mediator Dei 156²
 Menendez Reigada I. 161²
 Menochio G. S. 78
 Merk A. 89¹
 Mersch É. 152, 153, 163², 171, 180
 Messmer At. 102
 Meyer H. A. W. 87², 104⁴, 109, 114
 Meyer-Heinrici 129
 Michel A. 156²
 Mitterrussner J. C. 102
 Moberly G. 114
 Moldenhawer 111
 Molitor H. 115
 Morhmann Chr. 41²
 Mori 111
 Moro Al. 82-83
 Morus 111
 Moulton J. H. 133²
 Moulton J. H.-Milligan G. 133, 133¹,
 Mouroux J. 143¹
 Müller 132⁴, 132-133⁹
 Mystici Corporis 156, 156², 172, 178
 Narducci H. 52²
 Natale A. 129
 Niceforo Calogero 31¹
 Nicolò di Ghoram 61, 61¹, 62¹
 Nicolò Lirano 51, 52
 Niglutsch J. 109, 145
 Oepke Al. 104, 128, 130
 Ohleyer L. J. 154, 154²
 Origene 32, 40, 42, 45, 47, 49
 Osiandro 111
 Palmieri D. 88, 111, 112-114, 122
 Pareus D. 81, 111
 Parry 115⁸
 Paulus 111
 Pelagio 36, 41-42, 46, 47, 48, 111,
 144
 Perrier P. J. 52²
 Pietro Lombardo 51, 52, 53, 54, 62
 Pietro di Tarantasia 52, 61-62
 Pirot-Clamer 120¹
 Piscator P. 82
 Prat F. 98-100, 101, 115, 129, 144,
 145, 179, 181
 Primasio Pseudo 46, 47, 48, 48⁵
 Pusey Ph. E. 33¹
 Rabano Mauro 49
 Rabbula 10-11⁶
 Rabeau G. 150¹
 Rambaldi G. 68¹
 Reithmayr F. X. 85, 87, 88, 128
 Renié J. 137
 Reuss 81¹
 Reuss E. 115
 Richardson 13²
 Riemann O. 41², 131, 132¹

- Robertson-Plummer 129
 Robertson Nicoll W. 102⁴
 Rondet H. 177²
 Rosenmüller Jo. G. 108, 111
 Rückert J. L. 111
 Rufino 42
 Ruisbroeck 177
 Sadler M. F. 103
 Salmerone A. 66, 68-69, 71, 72, 73,
 79, 113, 146
 Samain P. 129
 Sasbout A. 62, 63
 Savilio En. 135⁷
 Schäfer Al. 85, 86, 88
 Schlatter 105²
 Schlier H. 17, 19, 104-107, 128, 145,
 181
 Schmidt 111
 Schmoller O. 103-104, 149
 Scholz M. A. 108, 111
 Schott H. A. 107
 Schrijnen J. 41²
 Schubert H. von 80¹
 Scott Th. 108
 Sedulio Scoto 48
 Semlerus 111
 Senofonte 115, 132
 Seripando 62, 63, 65, 67
 Severiano di Gabala 7, 13-16, 19
 Sickenberger 129
 Sieffert Fr. 85, 87, 88, 118, 128
 Silverio P. O. C. D. 165, 168⁴, 173¹,
 174², 175¹, 175²,
 Simon R. 41⁵
 Smaragdo 46, 47
 Soffray M. 136¹
 Souter Al 37, 39¹, 41³⁻⁵⁻⁶, 42, 47⁶
 Spicq C. 47⁷, 49¹, 52², 55⁴⁻⁵, 61² 62²
 Staab K. 71²⁻³, 10⁵, 11¹, 13¹, 15³⁻⁸,
 16¹⁻², 28¹⁻³ 29⁵, 30
 Steinmann A. 116, 117, 122, 137
 Suarez F. 161
 Succenso 10-11⁶
 Swete H. B. 29², 44³, 93-94, 96
 Teodoreto 29, 78, 88, 112, 114
 Teodoro di Mopsuestia 8, 13, 26-28,
 31, 88, 143
 Teofilatto 30, 76, 111
 Thils G. 80, 96, 146
 Tillmann F. 117³
 Tirino G. 75-77, 143
 Toledo Fr. 69-71, 113, 147
 Tommaso S. 46, 50, 52, 57-60, 61,
 62, 79, 88, 96, 143, 160, 160², 161,
 181
 Toussaint C. 101, 129, 144
 Tromp. Seb. 156², 178⁴
 Twisselmann W. 115, 116²
 Ugo di S. Caro 55-57, 79, 181
 Ugo di S. Vittore 55
 Vaccari A. 51³
 Van Steenkiste J. A. 110
 Vilnet J. 172
 Vitti A. 178³
 Voemelius 131¹, 131³, 132²
 Vosté J. M. 51³, 57¹, 62²
 Walafrido Strabo Ps. 51
 Watkin Ed. I. 177, 177³
 Weiss B. 93, 100, 145
 Weiss J. 98²
 Wesselius Jo. 82, 146
 Wikenhauser 115⁷, 129
 Williams L. 115
 Wilmart A. 8¹, 9²⁻⁷
 Windheim 82³
 Windischmann F. 85,88
 Winer G. B. 108
 Winklhofer A. 167¹
 Wordsworth 108
 Wolfius I. C. 83
 Zahn Th. 104, 116, 117-118, 122
 Zellinger J. 13¹⁻³, 14¹⁻²⁻³, 15²⁻⁹, 16²
 Zöckler O. 103, 109, 129

