

ANNIBALE ZAMBARBIERI

---

*Università di Pavia*

## L'ACTUS FIDEI NELLE RIFLESSIONI SEMERIANE

1. - Una sequenza famosa di *Rome*, il romanzo pubblicato da Émile Zola nel 1895, mette in scena Pierre Froment, il sacerdote protagonista — o deuteragonista, a seconda dei ritmi della scansione narrativa —, mentre si trova in udienza da papa Leone XIII. È interessante ricordare come, presentando circa dieci anni più tardi un altro romanzo, *Il Santo* di Antonio Fogazzaro, Giovanni Semeria, già noto per il suo apostolato intellettuale tra le classi colte e per la sua singolare oratoria, rievocasse l'*abbé* zoliano, mettendone in rilievo «le ribellioni, gli ardori e le audacie» volte a riformare incisivamente la Chiesa<sup>1</sup>. In effetti, lo scrittore francese, frequentemente incline a mantenere i contatti con la cronaca e con caratteristici ambienti e ceti sociali, onde desumerne spunti immaginativi, aveva ipostatizzate nella figura di quel prete, recatosi a Roma allo scopo di evitare la censura di un suo libro in odore di condanna, le istanze verso significativi ammodernamenti del cattolicesimo.

Alcune tra queste erano risuonate nel colloquio con il papa, suscitando la reazione, pacata ma ferma, dell'anziano pontefice che, «de sa grosse voix intarissable» aveva ammonito: «Soyez convaincu, mon fils, que la foi n'est pas incompatible avec la raison. Saint Thomas n'est pas là qui a tout prévu, tout expliqué, tout réglé? Votre foi a été ébranlée sous les assauts de l'esprit d'examen, vous avez connu des troubles, des angoisses, que le ciel veut bien épargner à nos prêtres, sur cette terre d'antique croyance, cette Rome sanctifiée par le sang de tant de martyrs. Mais nous ne craignons pas l'esprit d'examen; étudiez davantage, lisez au

---

<sup>1</sup> In proposito rinvio al mio saggio, A. ZAMBARBIERI, *Giovanni Semeria. Conferenze sul "Santo"*, in *Antonio Fogazzaro e il modernismo*, a cura di Paolo Marangon, Accademia Olimpica, Vicenza 2003, p. 83: l'espressione del barnabita si trova nel manoscritto di una lezione che egli tenne presso la Scuola Superiore di Religione, a Genova, agli inizi del dicembre 1905: ragguagli pure in un altro mio studio, A. ZAMBARBIERI, *"Il Santo" commentato. Primi interventi e approfondimenti*, in *Le carte e gli uomini*, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 175-205.

fond saint Thomas, et votre foi reviendra plus solide, définitive et triomphante»<sup>2</sup>.

A Roma, non molto tempo prima che Zola vi soggiornasse per preparare il suo romanzo<sup>3</sup>, il giovanissimo Semeria, tra gli argomenti affrontati durante il corso di teologia da lui seguito, andava «studiando e ristiudando» con particolare impegno, come più tardi confesserà, proprio quello della fede<sup>4</sup>. Nella vivace temperie del pontificato leonino, che favoriva tra i cattolici il rinnovamento della cultura e della prassi pastorale, egli si era dedicato con fervore alla propria preparazione intellettuale e, nello stesso tempo, all'attività catechistica per bambini e ragazzi, e ad una precoce predicazione, senza peraltro trascurare l'assistenza ai poveri e agli ammalati. Aveva pure iniziato una promettente attività pubblicistica, dando alle stampe il suo primo *petit livre*, appunto sull'*analysis fidei*, un capitolo allora ritenuto fondamentale nell'ambito della manualistica teologica cattolica, in certo senso propedeutico sia alla trattazione dell'apologetica, sia a quella dogmatica riguardante le "virtù". Durante il quadriennio teologico, che egli frequentò dal 1895 presso lo studentato romano dell'Ordine barnabite cui apparteneva, il testo di riferimento per eccellenza era la *Summa* di San Tommaso. Egli l'esaminò e la meditò «con il più vivo interesse, vuoi nella sua forma schietta, vuoi nella traduzione sillogistica», che il docente gli dava da ri-

<sup>2</sup> É. ZOLA, *Le trois villes. Rome*, Bibliothèque Charpentier, Paris 1926, vol. II, pp. 232-239.

<sup>3</sup> Sulla preparazione del romanzo *Rome* si può utilmente vedere il saggio di G.C. MENICHELLI, *Sur les sources de Rome: d'Eugène Sue à Antonio Fogazzaro*, in *Mimesis et Semiosis. Littérature et représentation*. Miscellanées offertes à Henry Mitterand, sous la direction de Philippe Hamon et de Jean-Pierre Leduc-Adine, Nathan, Paris 1992, pp. 447-460; ID., *Una fonte poco nota del romanzo «Rome» di Émile Zola*, in *Studi sulla letteratura dell'Ottocento in onore di Pietro Paolo Trompeo*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1959, pp. 390-401. Per i soggiorni dello scrittore nelle città evocate in alcuni suoi romanzi, si veda É. ZOLA, *Mes voyages. Lourdes, Rome. Journaux inédits présentés et annotés* par R. Ternois, Paris 1958, *passim*. Entro la trama del romanzo, dipanata nel luogo reale-simbolico della città cosiddetta eterna, il dramma di Froment voleva rendere la parabola del naufragio del cattolicesimo, oramai inevitabile dal momento che non aiutavano a sottrarvisi né il rifugio in rassicuranti forme arcaiche, come spiegato in *Lourdes*, né, come avveniva in *Rome*, proposte di accordi con il mondo moderno. Lo scrittore aveva sintetizzato tale giudizio nel suo piano di stesura: «Mettre dans *Lourdes* le réveil naïf du vieux catholicisme, celui de la *Légende dorée*, le besoin de foi et d'illusion, et dans *Rome*, tout le néo catholicisme [...]. Mon prêtre, après avoir essayé vainement de revenir à la foi du premier âge dans *Lourdes*, tâche dans *Rome* de réconcilier le christianisme avec la science moderne, le monde moderne, le progrès. Il y échouera» (edizione critica di *Rome* a cura di J. Noiray, Paris 1999, p. 900).

<sup>4</sup> «...studiai, specialmente allora e poi, l'analisi dell'atto di fede»; e ancora: «per tutti e quattro gli anni di Teologia studiai e ristiudai quel problema dell'analisi dell'atto di Fede» (G. SEMERIA, *I miei ricordi oratori*, Amatrix, Milano-Roma 1927, pp. 97-98). Sul periodo trascorso da Semeria a Roma, e sulla Comunità barnabite nella capitale, è da vedere l'ottimo saggio, corredato da abbondanti richiami bibliografici, di L. FIORANI, *Semeria "romano" (1880-1895)*, in «Barnabiti Studi», 12 (1995), pp. 7-86.

copiare per i condiscipoli<sup>5</sup>. Non stupisce come, per il tema catalizzatore dei suoi interessi, vi avesse fatto ricorso, traendone conclusioni che gli parvero utilmente divulgabili: «alla fine — spiegherò — mi avventurai a comporre un opuscolo [...] il cui merito (a nessuno parrà sia orgoglio il rivendicarlo o il chiamarlo tale) sta proprio nell'aver io cercato di riprendere, nell'aver ripreso, sulla coesistenza o meno del credere e del sapere, il pensiero di S. Tommaso»<sup>6</sup>. Il titolo del lavoro, apparso dapprima a puntate sul periodico "Divus Thomas", poi edito separatamente in volumetto, ne rendeva l'intento in modo limpido: *Analysis actus fidei iuxta S. Thomam et recentiores theologos. Dissertatio P. Joannis Semeria*<sup>7</sup>.

La terminologia, usata per indicare tale sezione della teologia, era ormai diventata usuale, mentre le dispute in merito andavano moltiplicandosi, facendo giungere una eco sufficientemente distinguibile anche in quel «piccolo mondo casalingo»<sup>8</sup> come, con sorridente espressione, lo stesso Semeria designava il collegio barnabiteo. Forse però non vi era pervenuta notizia di un articolo, pubblicato nel 1884 dal teologo Christian Pesch su un'affermata rivista tedesca, nel quale si affrontavano le implicanze connesse ai prerequisiti, e alle particolari componenti, dell'adesione al credo cristiano<sup>9</sup>. La questione vi era focalizzata sull'asse della convergenza di molteplici fattori che si ritenevano concorrere a tale atto: l'uso della ragione, la scelta libera, l'inconcussa sicurezza di non sbagliare, l'ossequio all'autorità di Dio, presente con una misteriosa ma inequivoca chiamata e con l'aiuto della grazia soprannaturale, e infine l'accettazione dei dogmi, proposti in modo autorevole dall'insegnamento della Chiesa. Quantunque Semeria non citasse la disquisizione dell'insigne teologo, che con ogni verosimiglianza gli era sfuggita, tuttavia, come egli stesso puntualizzerà, conosceva appropriatamente le tesi in proposito dei gesuiti Franzelin e Mazzella, allora notevoli esponenti della cosiddetta "scuola romana"<sup>10</sup>.

<sup>5</sup> SEMERIA, *I miei ricordi oratori* cit., p. 101. Il docente di teologia dogmatica era p. Pasquale Scarpati (1835-1918): sua l'opera *Antropologia insegnata nella Somma di San Tommaso d'Aquino ed esposta nelle sue parti principali a quadri sinottici e in forma sillogistica*, Napoli 1888.

<sup>6</sup> SEMERIA, *I miei ricordi oratori* cit., p. 98.

<sup>7</sup> Typis "Divus Thomas", Placentiae 1891. L'articolo era stato pubblicato nella rivista piacentina del collegio Alberoni: "Divus Thomas", 11-13 (1890-1893); al riguardo si vedano le *Note bibliografiche*, a cura di V. Colciago, in G. SEMERIA, *Saggi... clandestini*, vol. II, Edizioni Domenicane, Alba 1967, p. 397. Un'interessante nota al riguardo in "Divus Thomas", 12 (1892), p. 384.

<sup>8</sup> SEMERIA, *I miei ricordi oratori* cit., p. 101.

<sup>9</sup> C. PESCH, *Die Lehre des heiligen Thomas über den Glaubensakt*, in *Zeitschrift für katholische Theologie*, 8 (1884), pp. 50-70; se ne veda il completamento in un successivo saggio, *Über freies und unfreies Fürwahrhalten mit Bezug auf den Glaubensakt*, ibid., 10 (1886), pp. 36-66.

<sup>10</sup> Se ne vedano le citazioni nell'opuscolo *Analysis actus fidei iuxta S. Thomam* cit., (supra, n. 7). Per le caratteristiche della cosiddetta "scuola romana", si veda K.H. NEU-

Il primo, nel suo *Tractatus de divina Traditione et Scriptura*, aveva dedicato al tema una parte in cui discettava sul motivo formale dell'assenso *de fide divina*, effettuando appunto l'«analysis actus fidei, seu resolutio assensus fidei in sua principia»<sup>11</sup>. Molto prolisso era l'argomentare del secondo, nella *disputatio III* delle sue *Praelectiones scholastico-dogmaticae*: vi si approfondivano le peculiarità dell'atto di fede mediante dettagliate distinzioni, in modo da raggiungerne l'essenza e insieme esporne con sicurezza quel «verum conceptum» che discriminava i contenuti «a falsis Rationalistarum et Novatorum notionibus»<sup>12</sup>.

Si presentavano, dunque, questioni di scuola nella tipica modalità del dibattito, serrato e a volte ispido, tra sostenitori dell'una o dell'altra tesi, inclini a maneggiare strumenti di un raziocinio le cui giunture erano spesso afferrabili solo dagli iniziati, e a bilanciare i concetti mediante gli stilemi, nelle tipiche formule latine, della disputa scolastica. Ma, pur condotta in maniera astratta, l'investigazione approdava a una teoresi dalle molte sfaccettature, forse non colte sull'immediato, ma non prive di agganci ad interrogativi ed inquietudini allora serpeggianti.

Semeria, forse perché giovane, forse perché era Giovanni Semeria, acuto, inquieto, esuberante, estroverso, aveva probabilmente avvistato, restandone in parte scosso, le proiezioni intellettualmente più interessanti ed esistenzialmente più inquietanti delle figure teoretiche che la terminologia franzeliniana e mazzelliana, ormai diffusa, indicavano. E le esaminò, misurandone la sagoma spigolosa nel suo «primo peccato librario», come egli stesso ebbe a designare l'opuscolo<sup>13</sup>. Quando il saggio uscì, all'abbrivo degli anni Novanta, egli, allora studente frequentante presso l'Università di Roma, stabiliva giorno dopo giorno contatti con un mondo, già accostato attraverso parecchie letture, dalle manifestazioni spesso ostili verso il cristianesimo, specie nella versione cattolica. Basti riandare, per riprodurre il non agevole impatto, alla descrizione che egli stesso abbozzò dell'incontro con il docente Antonio Labriola, al cui corso parte-

FELD, "Römische Schule". *Beobachtungen und Überlegungen zur genaueren Bestimmung*, in "Gregorianum", 63 (1982), pp. 677-699; ulteriori indicazioni in A. ZAMBARBIERI, *Ratio fide illustrata: la figura di teologia nel Vaticano I*, in *Storia della teologia. IV Età moderna*, a cura G. Angelini, G. Colombo, M. Vergottini, Casale Monferrato, Piemme, 2001, pp. 343-349-361; su Johann Baptist Franzelin (1816-1886) *ibid.*, p. 363; su Camillo Mazzella (1833-1900), che divenne cardinale nel 1886, si vedano il breve profilo dovuto a E. AMANN, *Mazzella Camille*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, 10/1 [1928], col. 478 e, per l'importanza che egli assunse durante il pontificato di Leone XIII, P. SCOPPOLA, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, Bologna, Il Mulino, 1961, pp. 55, 57, 71, 79-80.

<sup>11</sup> J.B. FRANZELIN, *Tractatus de divina Traditione et Scriptura*, Propaganda Fide, Marietti, Roma - Torino, 1870, p. 560 (la trattazione era svolta alle pp. 559-584).

<sup>12</sup> C. MAZZELLA, *De virtutibus infusis. Praelectiones Scholastico-Dogmaticae*, editio quarta, Pozzani, Roma 1894, p. 295 (l'argomento vi era sviscerato a lungo, si vedano le pp. 296-454).

<sup>13</sup> SEMERIA, *I miei ricordi oratori cit.*, p. 98.

cipava: una figura, dirà a trent'anni di distanza, «seria e terribile», verso cui sentiva ancora la «reverenza del discepolo»<sup>14</sup>. Le lezioni del pensatore, dispiegate sul filo teoretico ed ermeneutico del materialismo storico, costruite con una «erudizione vastissima» capace di «rinnovare brillantemente pagine vecchie, ingiallite e noiose», sulle quali erano scritte molte vicende umane, sembravano sottrarre plausibilità ai valori religiosi in cui il giovane barnabita, e un confratello con lui frequentante l'Università, credevano: «Da talune di quelle lezioni, le più sofisticate, le più nuove — ricorderà — si partiva storditi. Ci pareva che dentro a noi crollasse la nostra vecchia (vecchia sol perché eterna) concezione del mondo e della vita. Andavamo per un quarto d'ora, per mezz'ora taciturni, senza saper bene dove, scambiandoci poche parole. E poi...poi si entrava in una chiesina piccola o in una bella chiesa vasta; ci si inginocchiava, ci si raccoglieva a pregare. E la luce e la forza rinascevano. Ai ragionamenti non avremmo avuto ancora risposte trionfali da contrapporre. Ma un istinto interiore forte, sicuro, ci diceva che [...] il Maestro aveva, lui solo, le parole della vita»<sup>15</sup>.

Nella semplicità e nella schiettezza confidenziale, che rimandano a esperienze lontane nel tempo, eppur ancora vivide, il bozzetto autobiografico si schiude su dinamiche di più vasto respiro. Non sfugga il richiamo all'istinto interiore, che potrebbe sembrar di maniera, ma che rinvia, forse inconsciamente e perciò con il timbro dell'idea ormai pacificamente assimilata, ad una intuizione fatta balenare da Tommaso proprio nelle sue riflessioni sulla fede. Insieme, pertinenza paradigmatica si può attribuire alla descrizione dell'*impasse* avvertita dal barnabita, e caratteristica di una stagione del cattolicesimo e anche di altre confessioni. Il termine a cui qualche riga dopo Semeria ricorre è quello di «crisi», evocativo di un groviglio di fenomeni derivanti dall'impatto tra idee, consuetudini, morfologie istituzionali radicate nella Chiesa, e nuove prospettive del sapere, quali si generavano mediante il contatto con i metodi critici della ricerca storica e con inedite impostazioni filosofiche, come il testo semeriano non tralascia di spiegare in battute immediatamente precedenti la narrazione sullo sconcerto provocatogli dall'insegnamento labriolano. Del resto il giovane religioso, proprio nel medesimo scorcio di tempo, andava percorrendo con impegno e acume i campi della critica biblica: lo dimostrano sia l'attività di indagine, compiuta insieme al confratello p. Savi, nell'ambito di un circolo romano dedicato a tali studi, sia i suoi articoli pubblicati in quegli anni dalla neonata *Revue biblique*<sup>16</sup>. Su

<sup>14</sup> ID., *I miei tempi*, Amatrix, Milano 1929, p. 52.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 58-59.

<sup>16</sup> Su queste attività del giovane barnabita, notizie essenziali in SEMERIA, *Saggi... clandestini*, vol. II, op. cit., pp. 375, 398-403, e in FIORANI, *Semeria "romano"* cit., passim.

scala più ampia, i metodi esegetici, la consapevolezza dello spazio da attribuire alle scienze del significato, l'affermarsi di una *weltanschauung* di timbro immanentistico, i mutamenti economico-sociali potenzialmente distruttivi di assetti a lungo collaudati, delineavano situazioni imprevedute e percepite come sconvolgenti per la mentalità e le istituzioni del cristianesimo. Erano i prodromi di quella "crisi modernista" che Semeria attraverserà nei primi anni del nuovo secolo, e che si tradusse, per lui e per altri, in un conflitto ostico e spinoso non solo con l'autorità ecclesiastica, ma talvolta pure con le proprie intime convinzioni. Nello stretto passaggio si affollavano propositi generosi, realizzazioni non trascurabili sul piano sia intellettuale che prassiologico, ma anche molti equivoci, turbamenti nel sentire e nel vivere religiosi, e tensioni, e polemiche, e reazioni magisteriali e disciplinari aspre e indiscriminate.

Forse simili tensioni furono caratteristiche di ambienti dalla fisionomia ben determinata, quei circoli, come ebbe a descriverli Lucien Febvre, in cui convenivano «hommes d'église, *discrètes et vénérables personnes*, comme on les nommait jadis [...] hommes d'études, exégètes, historiens ou mystiques, aristocrates de pensée»<sup>17</sup>. Eppure tutto ciò rappresentava la punta emergente di fenomeni diffusi, sebbene ancora non troppo vistosi, anelli di una catena, ora robusta ora fragile, forgiata dalle metamorfosi mentali che la razionalità contemporanea era ormai in grado di produrre, raggiungendo platee sempre più vaste di persone. Gli accelerati progressi delle scienze cosiddette esatte, delle tecniche applicative, delle discipline storico-critiche e filosofiche dilatavano a dismisura l'area del conoscibile, penetrando in zone fino allora ritenute di stretta pertinenza religiosa. Ciò rischiava di insinuare dubbi su convincimenti a lungo coltivati, anzi di minare alle basi una costruzione i cui capisaldi erano costituiti dai dogmi cristiani. Secondo esponenti della gerarchia e del pensiero cattolici, si verificavano continue e indebite invasioni in un territorio affidato alla custodia del magistero ecclesiastico, percorribile in modo rettilineo solo seguendo la bussola di una teologia costantemente orientata al polo dei precetti della tradizione e delle direttive dell'autorità docente. La professione della fede risentiva dei conseguenti contraccolpi, avvertibili sia nel costume sia nei condizionamenti della politica, l'uno e gli altri più o meno scopertamente estranei, quando non contrari, al credo e alla pratica inculcati e seguiti all'interno della Chiesa.

In ogni caso, sulla soglia dell'ampio perimetro tracciato dalle nuove acquisizioni e popolato di apporti dalla disuguale attendibilità, ma comunque coinvolgenti e sconvolgenti, si stagliava la domanda radicale circa l'intrinseco significato del credere. Né pare arbitrario ricondurre i diversi fili della crisi modernista a questo nodo, come acutamente anche in

<sup>17</sup> L. FEBVRE, *Au cœur religieux du XVI siècle*, S.E.V.P.E.N., Paris 1957, p. 134.

quegli anni si avvertì. Henry Bremond ebbe a rilevare come le problematiche del «modernisme contemporain» si coordinassero nella «recherche d'une philosophie de la foi» in grado di far emergere coscientemente — e di avviare a soluzione — le antinomie tra l'eredità di un patrimonio ideale condiviso e la civiltà in tumultuoso sviluppo<sup>18</sup>. E uno dei direttori del prestigioso *Dictionnaire de théologie catholique*, Émile Amann, in una rimarchevole ancorché trascurata recensione all'opera del Rivière sul modernismo, individuò, nel moto che il termine ormai etichettava, l'emergere «de très difficiles problèmes qui se posèrent dans les toutes dernières années du XIXe siècle à ceux des catholiques qui s'essayaient à penser intégralement leur foi, à en réaliser le contenu, à la présenter à ceux du dehors de telle manière qu'elle ne fût pas immédiatement repoussé»<sup>19</sup>. Lo stesso Croce, pur sottovalutando, con un giudizio da molti ritenuto sommario e improprio, il valore complessivo della cultura e delle sollecitazioni ideali provenienti dai cosiddetti modernisti, riconoscerà nelle loro file «animi di nobile tempra, in cui lottano la fede e il pensiero»<sup>20</sup>.

Il breve, e insieme succoso, scandaglio giovanile di Semeria sulla fede tradisce una precoce, se si vuole preveggente, captazione di incertezze, dubbi, esigenze, idee, che diverranno via via più risolte e insieme composite. A tutta prima, l'andamento del discorso darebbe l'impressione di seguire lo stile dei manuali teologici in uso, con elaborazioni sillogistiche concatenate e compatte, in definitiva ottenute, per usare un rapido cenno dello stesso barnabita, praticando la «ginnastica spirituale del raziocinio puro»<sup>21</sup>. Ma ad un'attenta lettura è facile rilevare come Semeria, quantunque in maniera non conclamata, mantenga una propria autonomia rispetto alle opzioni ideali di fondo. Beninteso, non è che del *lucidus ordo* manualistico egli disconoscesse l'efficacia; solo che ne rilevava l'eccessivo tecnicismo e l'astrattezza di procedure spesso sfocianti «in vicoli chiusi»<sup>22</sup>. Colpisce il ricorso diretto da parte del giovane studente all'opera di Tommaso, dovuto, in prima battuta, come s'è visto, agli indirizzi programmatici dei corsi di teologia, come confermava egli stesso scrivendone allo zio Pietro, in una lettera del 15 dicembre 1886: «Il testo

<sup>18</sup> É. POULAT, *Une œuvre clandestine d'Henry Bremond. Sylvain Leblanc, Un clerc qui n'a pas trahi. Alfred Loisy d'après ses Mémoires 1931*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1972, pp. 130-131.

<sup>19</sup> É. AMANN, *Chronique d'histoire de la théologie contemporaine. Choses d'hier*, in «Revue des sciences religieuses» (1930), p. 680. L'intero saggio, assai interessante, alle pp. 676-693, costituisce un'acuta disamina dell'opera di J. RIVIÈRE, *Le modernisme dans l'Église*, Paris 1929. Émile Amann (1880-1948) insegnò nel seminario di Nancy e alla facoltà teologica di Strasbourg; fu successore di Vacant e di Mangenot alla direzione del *Dictionnaire de théologie catholique*. Su di lui si veda É. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Casterman, Tournai 1979, pp. 289-296.

<sup>20</sup> B. CROCE, *Cultura e vita morale. Intermezzi polemici*, Bari, Laterza, 1926, p. 148.

<sup>21</sup> SEMERIA, *I miei ricordi oratori* cit., p. 102.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 104.

adottato, e che seguiamo fedelmente, è il migliore che si possa desiderare: la Somma di S. Tommaso, che ha per noi il grandissimo vantaggio di mostrarci continuamente le armonie del dogma con la ragione, completando le cognizioni filosofiche, mentre ci dà le teologiche. Oltrediché la meditazione continua e attenta di quel volume giova quant'altro mai ad avvezzare la mente a quella severità logica che in questa e ogni altra scienza è indispensabile»<sup>23</sup>. A corroborare tale scelta aveva anche contribuito la frequentazione di Francesco Satolli, allora insegnante di dogmatica presso il collegio di *Propaganda Fide*, dove Semeria, uditore per un anno alle scuole di quell'Istituto, quando poté nutrire una certa familiarità con il docente, che accompagnava spesso dopo le lezioni e di quando in quando visitava all'Accademia dei nobili ecclesiastici, «per averne spiegazioni e consigli»<sup>24</sup>. È noto come il futuro cardinale fosse un antesignano del ritorno a S. Tommaso e, in particolare nella trattazione delle virtù teologali, tra cui naturalmente veniva fatta primeggiare la fede, avesse brevemente commentato la relativa dottrina tomista<sup>25</sup>.

La preferenza accordata alla lettera dell'insegnamento tomista sembrava, dunque, derivare dalla spinta dell'enciclica *Aeterni Patris* e dalle conseguenti misure prese da Leone XIII, che assegnò cattedre di teologia ad ecclesiastici fedeli all'indirizzo voluto perseguire, tra i quali si reputava restasse in prima fila appunto Satolli. Dettami pedagogici e suezioni sul piano emotivo poterono assecondare l'opzione semeriana, irrobustita decisamente, tuttavia, dal giudizio circa il deterioramento che dottrine autenticamente tomiste avevano subito presso le scuole teologiche durante i secoli successivi alla morte dell'Aquinate. Il giovane barnabita non esitava a ribadire questa valutazione nel suo opuscolo sull'atto di fede: «Dolendum saepe saepius — scriveva in proposito — in rebus ipsis theologicis, seu in dogmatis huius vel alterius expositione, ubi quam maxime erant premenda, S. Thomae vestigia fuisse derelicta. Quod magno detrimento theologicis extitit disciplinis»<sup>26</sup>. Più tardi, su un piano più generale, annoterà: «Le sottigliezze soverchie, o sottigliezze senz'altro

<sup>23</sup> Lettera del 15 dicembre 1886, in Archivio Storico dei Barnabiti di Roma [d'ora in poi ASBR], *Carte Semeria*.

<sup>24</sup> SEMERIA, *I miei ricordi oratori* cit., p. 102.

<sup>25</sup> F. SATOLLI, *De habitibus, Doctrina Sancti Thomae Aquinatis in I-II, qq. XLIX-LXX Summae theologiae lectionibus proposita*, Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, Romae 1897, pp. 135-154. Su Francesco Satolli (1839-1910), primo delegato Apostolico negli Stati Uniti, cardinale dal 1895 e, dal 1897, Prefetto della Congregazione degli Studi, si veda la relativa voce di M. DE CAMILLIS in *Enciclopedia Cattolica*, 10 [1953], col. 1964. Non sembra privo di interesse riportare indiscrezioni che ne indicavano il dissenso rispetto al card. Mazzella: in una lettera a von Hügel del 24 luglio 1892, p. Giovanni Genocchi affermava che Satolli «is indignant and disheartened seeing the pernicious influence of Cardinal Mazzella» (F. TURVASI, *Giovanni Genocchi e la controversia modernista*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1974, p. 90).

<sup>26</sup> SEMERIA, *Analysis* cit., p. 3.

epiteto, sono il difetto [...] della Scolastica post-tomistica, che volle talvolta andare più in là del limite dove il Dottore Angelico si era prudentemente fermato»<sup>27</sup>.

2. - Il titolo stesso della prima pubblicazione semeriana suggeriva tale apprezzamento: «iuxta S. Thomam et recentiores theologos»<sup>28</sup>, precisava, a delimitare l'ambito dell'indagine e a sottendere, mediante l'*et* dall'accezione avversativa, il segnale di un consapevole distacco, se non di un'antitesi. Come raffronti storici criticamente condotti hanno dimostrato, non lievi discrepanze circa le tematiche in esame erano progressivamente emerse fra la visuale dell'Aquinate e quella della teologia post-tridentina, sulla cui traiettoria procedevano, pur con inevitabili e comprensibili scarti, parecchi tra i «recentiores theologos»<sup>28</sup>.

Le tesi in merito da questi elaborate costituivano la proiezione di un modello apologetico volto a dimostrare, attraverso concatenati ragionamenti, la credibilità del cristianesimo in quanto unica religione rivelata da Dio, e attingente l'indiscutibile dimensione veritativa solo nella Chiesa cattolica<sup>29</sup>. La concreta procedura presupponeva una dislocazione dell'eredità tomista sul terreno della scolastica barocca e del razionalismo, prevalentemente di timbro leibniziano. All'*arrière-plan* del discorso restava un'epistemologia secondo cui da un lato il processo razionativo era inteso come totalmente legato alla percezione sensibile, generatrice ed alimentatrice delle idee, dall'altro si assegnava alla conoscenza una mera funzione informativa, distinta dall'atto del comprendere e del pensare. Tale ottica portava a concepire una eventuale "rivelazione" proveniente da Dio, quale veicolo di informazioni, molte delle quali eccedenti il sapere filosofico e scientifico, e quindi poste ad un livello superiore alla natura umana, ma comunque traducibili in proposizioni formali, al pa-

<sup>27</sup> G. SEMERIA, *I miei quattro papi*, parte prima, Milano, Ambrosiana, 1930, p. 89.

<sup>28</sup> Basti qui citare la fondamentale, e monumentale, opera di R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, Warny, Louvain 1958, spec. pp. 43-71; 102-130; 227-255; molto utile la consultazione del saggio di G. DE BROGLIE, *La vraie notion thomiste des «preambula fidei»*, in "Gregorianum", 34 (1953), pp. 341-389, e anche la breve successiva postilla del medesimo autore: *Précisions complémentaires à propos de la notion thomiste des «Preambula fidei»*, *ibid.*, 36 (1955), pp. 291-292.

<sup>29</sup> Tra gli studi più recenti e numerosi in merito, segnalo solo G. HEINZ, *Divinam christianae religionis originem probare. Untersuchung zur Entstehungsgeschichte fundamentaltheologischen Offenbarungstraktates der katholischen Schultheologie*, Grunewald, Mainz 1984, le acute pertinenti disamine di P. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2000, spec. pp. 55-78; e la sintesi di H. WALDENFELS, *La crisi dell'epoca dell'illuminismo e l'idea di "rivelazione"*, in M. SEYBOLD - H. WALDENFELS, *La rivelazione*, ed. it. a cura di G. Ruggeri, Augustinus, Palermo 1992, pp. 350-364 (con abbondante bibliografia); ancora utili gli interventi di H. BOUILLARD, *Logique de la foi*, Paris 1964, spec. pp. 15-37; di G. DE BROGLIE *Possibilité et impossibilité de la "foi naturelle"*, in "Recherches de science religieuse", 52 (1964), pp. 5-41.

ri di altre nozioni ottenute mediante una normale attività raziocinante. Quest'ultima, se condotta in modo adeguato, era ritenuta comunque capace di raggiungere le verità fondamentali iscritte nell'essenza dell'uomo, anche a prescindere dalla rivelazione di Dio, e quindi in grado di ottenere una conoscibilità "naturale" dell'origine divina della rivelazione soprannaturale: il che avrebbe fornito una giustificazione razionale all'atto con cui i contenuti rivelati venivano accolti; in altri termini, e sbrigativi, avrebbe garantito la ragionevolezza della fede.

Simile piattaforma permetteva la costruzione dell'edificio dell'apologetica. Un primo piano riguardava la dimostrabilità di diritto, e la dimostrazione di fatto, dell'esistenza di Dio, specie sulla perpendicolare del rapporto con l'uomo, e nella direttrice della comunicazione di verità inaccessibili alle potenzialità cognitive meramente "naturali". Un secondo piano ospitava la dimostrazione del carattere miracoloso dei segni (miracoli, profezie) mediante i quali risultava possibile riconoscere la rivelazione e suffragarne l'origine divina, ostendendo, in concreto, come essi fossero constatabili unicamente e legittimamente all'interno del cristianesimo, e, in particolare, della Chiesa cattolica, realizzatrice e comunicatrice del messaggio trascendente di Dio. A un terzo piano dell'articolato discorso era affidata la serie di motivi atti a provare come l'adesione di fede risultasse necessaria e in armonica sintonia con la retta ragione, pur attingendo realtà a questa superiori, declinate, comunque, in termini noetici, anzi dottrinari. Lo sbocco conduceva a provare che la custodia di tale dottrina, "deposito della rivelazione", spettava alla Chiesa, e in ultima istanza al magistero gerarchico in essa costituito, indispensabile e infallibile presidio di quanto annunciato da Dio e accettato per fede. Infine, particolari approfondimenti concernevano le essenziali prerogative, insite nel credere, della certezza, della libertà, del contatto con il soprannaturale: era appunto il capitolo dell'*analysis fidei*. La dizione, usata per la prima volta, a quanto sembra, come titolo di un'opera di Gregorio di Valenza nell'ultimo scorcio del secolo XVI<sup>30</sup>, diverrà classica, ad indicare un insieme di ipotesi teologiche dirette a sceverare, attraverso una serrata dialettica, le ricordate componenti costitutive, nel loro reciproco relazionarsi.

Lo studio semeriano si collocava su quest'ultimo segmento della linea che i trattati apologetici erano andati distendendo, ma vi interpolava tratti discontinui, suscettibili di modificarne la direzione. Da ciò potevano nascere stimoli per reimpostare l'intera problematica, quantunque occorra riconoscere che il barnabita toccava solo un lato di quello sfaccet-

<sup>30</sup> GREGORIO DI VALENZA, *Analysis fidei catholicae*, Ingolstadt 1585. Ottima retrospettiva di F. MALMBERG, *Analysis fidei*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, 1 [1957], coll. 477-483.

tato prisma teologico, lambendone solo altri, su cui si sarebbe appuntata la successiva, e più matura, riflessione filosofico-teologica.

L'*incipit* del trattatello del barnabita riproduce una definizione dell'atto di fede ottenuta sintetizzando quelle dei manuali allora in uso: «mentis adsensus supernaturalis in aliquam veritatem, non ut per se notam, nec ut evidenter connexam cum per se notis principiis, sed ut a Deo [...] revelatam»<sup>31</sup>. E dunque vi individua due fattori: da un lato il riconoscimento dell'autorità divina, di natura sua infallibile; dall'altro, un plesso noetico (*veritas*) da Dio manifestato. Donde le questioni: quale il percorso su cui il credente, in modo conscio oppure irriflesso, raggiunge i due elementi, e quali implicazioni ne derivano?

Semeria effettua, dapprima, una recensione delle tesi, a suo giudizio più significative, che alcuni teologi avevano sostenuto in proposito. La scelta risulta evidentemente funzionale al suo concatenato disquisire, in parallelo con i ricordati interrogativi. Dapprima espone la teoria che, nella prima metà del Seicento, era stata avanzata dal gesuita spagnolo Juan De Lugo<sup>32</sup>. Il retroterra su cui questi poggiava la propria interpretazione consisteva nell'isolare, all'interno di ogni atto di fede, un'intelaiatura discorsiva spesso implicita, riconducibile a una formulazione sillogistica. Essa poteva venir così riassunta: «Ciò che Dio rivela è vero, dal momento che egli non erra, né può errare; ma Egli ha rivelato un determinato 'dogma'; quindi questo è vero, e di conseguenza può e deve essere creduto». Secondo tale schema, il dinamismo della fede trova il suo fulcro nelle due premesse, poiché sia il messaggio divino, sia la provenienza trascendente (il fatto della rivelazione), vengono attinti dall'uomo «immediate et directe». La premessa maggiore, pur configurata in modalità condizionale (se Dio esiste, è verace; se parla, dice il vero), appare di immediata evidenza. La minore, riguardata in se stessa, non risulterebbe dotata del medesimo carattere; eppure, con il suo rimando spontaneo ai segni di credibilità (miracoli di Gesù, adempimento delle profezie nell'opera del Redentore) in quanto connessi strettamente con il fatto della presenza rivelante di Dio, cancella *in limine litis* ogni dubbio sull'autenticità di quest'ultimo. Quindi fonda la sicurezza dell'assenso di fede, quantunque non rimuova da esso ogni possibile ombra, dal momento che il legame segni-messaggio non risulta immediatamente evidente, pur restando sicuramente certo: infatti certa è quella proposizione che esclude il dubbio pru-

<sup>31</sup> SEMERIA, *Analysis* cit., pp. 6-7; in proposito FRANZELIN, *Tractatus de divina Traditione* cit., pp. 520-525; MAZZELLA, *De virtutibus* cit., pp. 141-149.

<sup>32</sup> SEMERIA, *Analysis* cit., pp. 9-22. Nell'esposizione, il barnabita segue la sintesi di Mazzella, fornendo anche rinvii al testo del docente della Gregoriana; in proposito: *De virtutibus...* cit., pp. 412-418. Per la tesi di De Lugo (1583-1660), buona la presentazione di A. GARDEIL, *Crédibilité*, in *Dictionnaire de Théologie catholique*, 3/2 [1923], coll. 2991-2995.

dente, ma non l'imprudente. Ne deriva da un lato che l'assenso di fede rispetta le esigenze della ragione, ed è fermissimo, perché entrambe le premesse vengono affermate con persuasività pari a quella che presiede l'accoglienza dei contenuti noetici trasmessi dalla rivelazione; dall'altro rimane libero, dal momento che l'umbratile oscurità lascia un'alea alla decisione opzionale: di più, è anche meritorio, implicando un'autonoma scelta.

Semeria riconosce l'abilità di De Lugo: «ingegnosum se praestitit», non esita a riconoscere, alludendo, forse inconsciamente, all'*agudeza* della teologia barocca, non di rado impegnata a suscitare la *maravilla* con versatili e stupefacenti soluzioni onde mantenere il proprio discorso sulla ribalta della cultura umanistica e incipientemente razionalista<sup>33</sup>. Ma soggiunge subito l'apposizione limitativa «sin minus verum», anticipando così un disaccordo più avanti spiegato.

Il volumetto prosegue con la sintesi che sul tema aveva proposto, anteriormente a De Lugo, appunto il pensatore più rappresentativo della teologia barocca, Francisco Suarez<sup>34</sup>. Secondo il gesuita spagnolo, emettendo un atto di fede il soggetto credente afferma il motivo formale, e razionalmente sostenibile, della propria adesione alla "verità" rivelata, cioè la stessa autorità divina. E infatti, mentre Dio rivela, simultaneamente, *in actu exercito* secondo il linguaggio scolastico, Egli non solo manifesta qualcosa, ma attesta pure di essere proprio lui a comunicarla. Semeria infatti parafrasa:

«Deus revelat se dixisse aliquid (puta A) in actu exercito, nempe eodem actu revelationis, quo A revelat. Jam si huic facto revelationis *tu* A mens fide assentiatur ob revelationem in actu exercito, adhaerebit revelationi *propter se ipsam*, et erit assensus in illam ut obiectum formale, et erit assensus immediatus». E continua, esemplificando in modo nitido: «revelatio Incarnationis, quae est formale motivum fidei in Incarnationem, est et ipsa credita non propter aliam Dei revelationem, qua Deus asserit se revelasse Incarnationem, sed propter ipsam revelationem Incarnationis, qua Deus exercite asserit se illam revelasse».

A tali assunti, il barnabita affianca «tertiam quamdam sententiam», cioè l'opinione di Mazzella<sup>35</sup>. Questi, mantenendo l'impalcatura sillogistica delughiana, asserisce, in rapporto alla premessa minore, come il fatto

<sup>33</sup> In proposito M. ANDRÉS, *Vicissitudini nella teologia scolastica del barocco*, in *Storia della teologia, IV, L'Età moderna* cit., pp. 203-237; per importanti presupposti si veda J. BELDA PLANS, *Humanismo español y ciencias eclesiásticas (1450-1563)*, in *Repertorio de las ciencias eclesiásticas en España*, Salamanca 1977, pp. 1450-1565.

<sup>34</sup> SEMERIA, *Analysis* cit., pp. 23-25; il barnabita presenta in modo stringato quanto scritto da MAZZELLA, *De virtutibus* cit., pp. 418-423. Per la *sententia* di Suarez (1547-1617) in merito, rinvio ancora a GARDEIL, *Crédibilité* cit., coll. 2287-2290.

<sup>35</sup> SEMERIA, *Analysis* cit., pp. 25-32; MAZZELLA, *De virtutibus* cit., pp. 423-454.

della rivelazione, nella dinamica dell'opzione di fede, debba risultare invidente, almeno in modo parziale: ch , in caso contrario, il credere non sarebbe pi  n  meritorio n  libero. Ma il teologo gesuita ribadisce come ci  valga solo e appunto sul piano dell'adesione di fede, mentre su quello dell'analisi razionale siffatta evidenza resta per lui legittimamente perseguibile e anche sicuramente raggiungibile<sup>36</sup>.

3. - Preso correttamente atto di simili tesi, del resto variamente declinate da parecchi "autori recenti", Semeria avanzava personali suggestioni, ritenendole idonee se non a sciogliere aporie e dilemmi, almeno ad immettere le une e gli altri, in un diagramma dove potessero comporsi con le tendenze culturali dei "tempi nuovi". L'avvio e l'ispirazione erano da lui colti per  in un'epoca lontana, e trasparentemente evocati nel titolo del volumetto, con un esplicito richiamo a Tommaso d'Aquino<sup>37</sup>. Proponeva ci  una rilettura complessiva, poich  «membra [...] nequeant divelli», dell'insegnamento impartito dal teologo medievale, ritenendolo pi  profittevole di quello di molti epigoni recenti, i quali, a suo dire, continuavano a diffondere «nebulas potius quam lucem». Naturalmente era una limpida avvertenza verso le problematiche contemporanee a fornirgli la chiave per la comprensione assimilativa di un antico pensiero. Egli lo ritrovava sostanzialmente in alcuni testi del *De Veritate* e della *Summa*<sup>38</sup>.

Le pagine della disquisizione semeriana procedono dunque attraverso citazioni e commenti, mai dispersivi, che possono venir catalizzati attorno ad alcuni nuclei paradigmatici. Se, come affermava l'Aquinate, l'atto di fede consta di un assenso dell'intelletto verso ci  che vien ritenuto vero, subito il barnabita sottolinea che, sempre secondo il pensiero di S. Tommaso, la scintilla del credere non scocca «vi ipsius obiecti», vale a dire in forza di un'intrinseca qualit  dell'oggetto creduto, o, in terminologia scolastica, dell'*enuntiabile*, ci  la proposizione veicolante la verit  rivelata. Tale spinta, invece, viene generata «ex impulsu voluntatis».   al bivio di questa distinzione che Semeria imbriglia la sostanza del problema. Nel normale processo della *scientia* — ci , per S. Tommaso, la conoscenza ottenuta deduttivamente da principi generali — appartiene alla libera scelta il considerare o all'opposto il trascurare un determi-

<sup>36</sup> «Iudicium de existentia revelationis — cos  Semeria compendia un passaggio importante dell'esposizione mazzelliana — qua movet voluntatem ad imperandum assensum, potest esse evidens; sed qua est formale motivum intellectus, debet esse inevidens» (ibidem., p. 30).

<sup>37</sup> SEMERIA, *Analysis* cit., pp. 31-55.

<sup>38</sup> I luoghi citati sono tratti dalle *Quaestiones disputatae, De Virtute*, q. 14, art. 1, e *Summa Teologica*, IIa, IIae, qq. 1, 2, 4. Un'esposizione ampia, con pi  copiosi riferimenti anche ad altri scritti di Tommaso, effettua AUBERT, *Le problème de l'acte de foi* cit., pp. 43-71.

nato oggetto in vista della sua comprensione razionale («consideratio actualis rei scitae»), ma una volta adottata questa opzione, l'assenso ai relativi contenuti non è più libero, in quanto prodotto dall'efficacia di un ragionamento dimostrativo. Invece, nella scelta tipica della fede, tale duplicità si coordina in un unico atto libero: non solo la deliberazione di accostarsi al messaggio cristiano resta ancorata all'elemento volitivo, ma insieme pure quella di aderire a un determinato articolo del credo. Il nitido latino del maestro medievale rende bene il concetto: «credere est actus intellectus determinati ad unum (id est non solum ad actum, sed ad hunc actum) ex imperio voluntatis». E Semeria immediatamente postilla: «quapropter praeter motum (seu actum) intellectus, est elementum actus fidei impulsus voluntatis, ex quo habetur non solum motus intellectus, sed et directio huius motus». Una circolarità viene dunque ad instaurarsi: è indispensabile che la ragione presenti l'oggetto di fede come credibile, e quindi ne mostri la rispondenza a parametri razionali, ma rimane assodato che sarà la volontà, con incondizionata precedenza («movendo seipsam prius»), a spingere l'intelletto verso il consenso alla rivelazione divina. In tal modo *credibilitas et credenditas* («sit venia verbo»), si scusa Semeria usando i termini indicanti la proponibilità e la doverosità del credere) sono in diretto rapporto con un'opzione volontaria, quantunque non cieca, dal momento che essa non esclude disamine da parte dell'intelletto. Perciò indubitabilmente consequenziale, sebbene negletto dai *recentiores theologi*, suona per Semeria il passaggio della *Summa*, in cui vien stabilita la distinzione fra ciò che è *scitum*, vale a dire quel sapere frutto di operazioni raziocinative, e ciò che è *creditum*, cioè quanto affermato per fede. S. Tommaso infatti aveva posto l'interrogativo «utrum ea quae sunt fidei possunt esse scita», non esitando a rispondere: «impossibile est quod ab eodem idem sit scitum et creditum». Il barnabita avrebbe potuto completare il riferimento all'articolo della *Summa* con altre frasi, quali «fides et scientia non sunt de eodem» e «id quod fide tenetur, propter fidei certitudinem, existimatur etiam impossibile aliter se habere: sed ea ratione non potest simul idem et secundum idem esse scitum et creditum, quia scitum est visum et creditum est non visum»<sup>39</sup>.

L'equivoco che Semeria scopre nelle opinioni allora circolanti sul tema, e che in qualche misura ne connotava le movenze di fondo pur nelle reciproche dissimmetrie, è per lui riconducibile al minimo comun denominatore in base al quale si considera «mediationem fidei ad instar mediationem scientiae», non tematizzando dunque «quantum assensus fidei ob formale motivum differat ab assensu in conclusionem scientiae ob premissas». L'opinione di Mazzella, in tale prospettiva, gli sembra incongrua, perché finisce con l'introdurre un'artificiale e inammissibile

<sup>39</sup> *Summa Theologiae*, IIa, IIae, q. 1, art. 5; Semeria aveva anche citato l'art. 4.

biforcazione all'interno del giudizio intellettuale: lungi dall'inquadrare correttamente il dilemma razionalità-libertà, la dottrina del teologo gesuita rischia di condurre l'intera problematica in un vicolo cieco<sup>40</sup>. Tradurremmo in categorie a noi più familiari: le opinioni confutate non coglierebbero la densità propria di quel consentimento *sui generis* descrivibile come fede cristiana, che include, a differenza del sapere autoevidente e/o razionalmente deducibile, non solo e non primariamente l'esercizio della facoltà intellettuale bensì soprattutto — in modo non arbitrario, ma certo decisivo — l'apporto di quella volitiva e della connessa disposizione all'assenso (affettiva, potremmo aggiungere, nel significato più alto e profondo).

La prospezione di Semeria e il relativo sfasamento rispetto ad altre tesi sono ancor meglio valutabili nell'appunto che egli rivolge al sillogismo ricalcato sulla falsariga delughiana. Ne ripete la sequenza, per additarne l'equivocità. Dunque: «Ciò che Dio rivela è vero; ma Dio ha rivelato, ad esempio, il dogma trinitario; quindi quest'ultimo risponde sicuramente a verità». Corrette ed ammissibili le due premesse, necessariamente ne scaturirebbe la conclusione: e quindi l'atto di fede perderebbe le caratteristiche essenziali della libertà e della meritorietà, perché si manterrebbe sul registro delle deduzioni razionali, e quindi necessitate dalla forza argomentativa. L'anfibologia, secondo il barnabita, si annida nel termine "vero", interpretabile in due accezioni: la prima rinvia all'intrinsecamente vero (cioè evidentemente vero), l'altra all'estrinsecamente vero (cioè evidentemente credibile). Intesa nell'ottica del primo significato, la premessa maggiore appare fallace: non tutto ciò che Dio rivela è evidentemente *vero*, quantunque appaia evidentemente *credibile*. La conclusione legittima sarà dunque da esprimere nell'asserto: il dogma trinitario è evidentemente *credibile*. Di qui, lo spazio sia per la facoltà intellettuale, ma anche per quella che, nel linguaggio della scuola, si designa come volitiva, alludendo a moventi e motivi non circoscrivibili nel cerchio della *scientia*.

Se una cifra ermeneutica si può ricavare dal breve trattato semeriano, essa consiste nella sottolineatura della funzione della volontà nel processo della fede. Altri teologi l'ammettevano, ma assegnandole un ruolo

<sup>40</sup> SEMERIA, *Analysis* cit., p. 82; si vedano anche le pp. 68-81, dove il dissenso da Mazzella appare in modo cristallino. Per la critica alle spiegazioni mazzelliane si veda S. HARENT, *Foi*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, 6/1 [1924], coll. 422-423. Scrive Aubert che nella visuale di Mazzella «le mérite de la foi consisterait à choisir entre deux manières de croire, l'une nécessitée en effet par la vue des motifs de crédibilité, l'autre faisant abstraction de ces motifs [...] Solution bien décevante [...] La foi libre de Mazzella n'est plus raisonnable. Billot allait cependant essayer de rendre plus admissible cette conception, en l'appuyant sur une nouvelle analyse de la notion de foi, et allait lui assurer, malgré de nombreuses critiques, un succès assez durable» (AUBERT, *Le problème de l'acte de foi* cit., p. 241).

meramente estrinseco, mentre, per il barnabita, tale dimensione penetrava il credere come fattore intrinseco e vitale. Semeria manteneva sullo sfondo un brano del *De Veritate*, pur citato dal Mazzella: «quamvis illud quod est ex parte voluntatis possit dici accidentale intellectui est tamen essenziale fidei, sicut id quod est rationis est accidentalis concupiscibili, essenziale autem temperantiae»<sup>41</sup>. Ma derivava soprattutto un'altra dottrina tomista, secondo cui determinante per credere era l'accendersi del *lumen fidei*, cioè un'apprensione peculiare, determinata da Dio e dischiusa sul mistero in forza dell'intera gamma delle facoltà insite nella persona e «gratia perfectae ac roboratae»<sup>42</sup>.

Si insinuava forse, nel pensiero di Semeria, il pericolo di scivolare, magari insensibilmente, verso una deriva fideistica? In realtà, molti nodi del suo discorso mostrano come risultassero opportune, anzi necessarie le analisi razionali sulle oggettivazioni riguardanti il motivo formale della fede, ma comunque svincolate dal nucleo fondamentale e decisivo del credere. Se Mazzella, pur ammettendo la proponibilità strettamente convincente del modello sillogistico, deduceva la libertà del credere dall'inevidenza dell'oggetto formale della fede, il giovane barnabita attribuisce la genesi di questa ad un tipico moto esistenziale in cui si fondono potenzialità intellettive ed affettive, investite e trasformate da un ineffabile intervento divino<sup>43</sup>.

L'orchestrazione di numerosi motivi, spesso all'unisono con formule di scuola, che possono sembrare aride, in parte astruse, e che, in forza dell'inevitabile tessitura dialettica, trasmettono a volte la sensazione di insuperabile macchinosità, non estinguono nel volumetto semeriano la vena sempre fresca e pulsante di una meditazione che, ricercando se stessa nel chiuso delle aule di studio, si proietta anche all'esterno, conscia delle inquietudini e dei dinieghi serpeggianti, e non di rado ostentati, nella cultura e nella compagine civile, di fronte al patrimonio ideale, e alla dimensione istituzionale, del cristianesimo, e particolarmente del cattolicesimo. Il barnabita, quantunque in modo ancora confuso, recepiava le

<sup>41</sup> *De Veritate*, q. 14, a 3, ad 10. Per la citazione di Mazzella, SEMERIA *Analysis* cit., pp. 30-31. Non è ozioso riportare qui ciò che un teologo contemporaneo asserisce: «imperium seu motio voluntatis non penetrat in essentiam intellectus, at certe in essentiam assensus fidei. Hoc significat quod assensus fidei procedit ab intellectu in quantum iste natura sua capax est exercendi suum dynamismum, actuatus et quasi informatus ab amore seu tendentia voluntatis; si assensus fidei procedit ab intellectu quasi informato ab imperio proveniente ab affectu credulitatis, sequitur quod illa motio voluntatis pervenit et penetrat in ipsam essentiam actus fidei. Inde est quod S. Thomas tribuit semper virtuti infusae fidei functionem inclinandi intellectum ut assentiat revelatis oboediendo imperio voluntatis» (J. ALFARO, *Adnotationes in tractatum de Virtutibus*, schemata lectionum ad usum privatum, Pontificia Universitas Gregoriana, Romae 1957, p. 199).

<sup>42</sup> SEMERIA, *Analysis* cit., p. 54. In proposito, illuminanti alcune disquisizioni di carattere più squisitamente didattico, ad es. alle pp. 65-66.

<sup>43</sup> *Ibid.*, pp. 92-93.

istanze avanzate dalle nuove scienze antropologiche e psicologiche, dagli approfondimenti filosofici sull'agire umano, sul ruolo dell'inconscio nelle opzioni, sull'indole e sui limiti della libertà. L'arretramento del positivismo, già constatabile in quegli anni, liberava nuove energie speculative, mentre lasciava il campo a tendenze irrazionalistiche, ad un'infatuazione pragmatica, a slanci di misticismo<sup>44</sup>. D'altro canto l'affinarsi dei metodi storico-critici induceva ad un ancoraggio disincantato nel passato, rivisto con la lucidità metodica di rigorose ricostruzioni. In campo religioso, ciò contribuì a porre in evidenza la problematicità delle testimonianze bibliche, obbligando a ricercare strumentazioni ermeneutiche in parte inedite. Più arduo si rendeva il bilanciamento tra ciò che era ritenuto credibile e le convinzioni di molti fedeli, vitalmente legati a consuetudini secolari e convinti della solida realtà di fatti che l'apologetica tradizionale riteneva prove inconfutabili della pretesa natura rivelata del cristianesimo, ma allora messi in discussione o negati sulla base di scoperte archeologiche, di risultanze storico-critiche, di ermeneutiche filosofiche. Risputava il lontano interrogativo di Lessing sul come eventi storici fossero in grado di sostenere la persuasione della presenza di un'intenzionalità trascendente. Su questa scia, l'interpretazione semeriana dei dinamismi del credere, distinguendone i livelli, da un lato riusciva a non sminuire l'importanza dell'indagine sugli eventi fondatori del cristianesimo, però dall'altro accentuava, nel forgiarsi dell'opzione di fede, il peso della componente volitiva, allentando così l'ipoteca dogmatica che gravava aprioristicamente sull'approccio storico-critico. Le risultanze di quest'ultimo, se producevano equivoci e perplessità, non sarebbero riuscite comunque a svellere i cardini dell'adesione al messaggio di Cristo, perché essa germinava e si alimentava in forza di decisioni non determinate dagli esiti né di indagini sul passato né di sistematiche analisi filosofiche.

Occorre peraltro riconoscere che la trattazione del giovane barnabita, tipicamente scolastica per il tecnicismo del linguaggio e per le giunture dibattimentali, si rivelava impari a sciogliere il groviglio dei fenomeni, cui s'è accennato, caratteristici di una crisi di civiltà. E tuttavia in modo incoativo, ma non scevro di perspicacia, avviava a superare l'esclusivismo del concetto noetico della fede, spesso in pratica dominante negli insegnamenti della scolastica e in altre manifestazioni del cristianesimo. Né va trascurata la rilevanza della sua lettura del pensiero di S. Tommaso. Vi colse infatti spunti che, lasciati cadere da parecchi teologi, specie a partire dall'epoca barocca, non solo offrivano materia per originali ripensamenti nei settori sia della cosiddetta apologetica sia della riflessione sulla natura della fede, ma anche per l'analisi delle istanze volitivo-affettive

---

<sup>44</sup> Conservano ancora validità le linee portanti del quadro disegnato da E. GARIN, *Cronache di filosofia italiana 1900-1943*, vol. I, Bari, Laterza, 1966, pp. 1-80.

proprie della struttura antropologica, svincolando la metafisica aristotelica della conoscenza da pregiudiziali esclusivamente intellettualistiche, come Marie-Dominique Chénu ha saputo con acume dimostrare<sup>45</sup>.

Forse, il sentore di “novità” che accompagnava simili impostazioni non fu estraneo al sollevarsi di qualche malumore, o animosità, nei confronti del giovanissimo barnabita all’interno del mondo ecclesiastico romano<sup>46</sup>. Ma, comunque, egli aveva cominciato a distinguersi, e con particolare risalto. In effetti, pure dall’angolazione, ovviamente particolare, di questo suo primo “peccato librario”, si possono constatare in Semeria destrezza dialettica e doti riflessive ed espositive non meramente circoscritte ai compiti del divulgatore. Rimarcherà questo aspetto, in una dotta e suggestiva commemorazione, Vincenzo Cilento: a suo dire risulta opportuno, per la comprensione della figura del barnabita, non confinarlo nella «sfera dei cosiddetti divulgatori», dove, al di là del riconoscimento del suo «*esprit* tutto francese per la [...] cartesiana chiarezza, molti storici si ostinano a serrarlo [...]. Il divulgatore non ha nulla di suo e sfiora la superficie della storia e dell’uomo. Padre Semeria aveva troppo di suo e, se non sempre lo disse con la dovuta profondità, lo fece però intravedere nella filigrana di un discorso robusto»<sup>47</sup>.

4. - Seguire il filo di tale discorso a proposito del tema della fede attraverso i successivi scritti semeriani esula dai limiti della presente indagine. Basti una rapida scorsa su alcuni contributi redatti durante il periodo cruciale della crisi modernista. Il barnabita non abbandonò, infatti, le problematiche affrontate nel suo volumetto edito all’abbrivo degli anni novanta del secolo XIX, ma le riprese con una consapevolezza via via approfondita grazie alle acquisizioni che gli fornivano sia lo sviluppo degli studi religiosi, sia l’assiduo contatto con teologi e filosofi interessa-

<sup>45</sup> «Au-delà même de la théologie de la foi, qui à première vue pouvait n’être qu’un cas unique, une “exception” dans la psychologie des assentiments humains, c’est en réalité toute la métaphysique aristotélécienne de la connaissance qui se trouve affectée par ce déplacement; et l’on pourra suivre à travers l’aristotélisme chrétien les répercussions indéfinies de cette introduction des facteurs affectifs dans la qualification des actes de connaissance; disons plus profondément, les conséquences de cette emprise, sur tout l’agir humain, d’une fin dernière révélée» (M.D. CHÉNU, *La Parole de Dieu. I. La foi dans l’intelligence*, Paris, Cerf, 1964, pp. 77-78).

<sup>46</sup> Secondo il ricordo di un confratello, questa prima pubblicazione suscitò critiche e riserve da parte delle autorità ecclesiastiche nei confronti di Semeria: «I primi fastidi dei superiori per le scritture del p. Semeria rimontano a un opuscolo, *Actus Fidei*, se non erro, e da allora incominciarono, credo, le ammonizioni» (da un promemoria del P. Orazio Premoli, in data 3 (?) gennaio 1912; riprodotto da A. GENTILI, A. ZAMBARBIERI, *Il caso Semeria (1900-1912)*, in «Fonti e Documenti», 4 (1975), p. 374).

<sup>47</sup> V. CILENTO, *Discorso su Padre Semeria* [estratto da «Il domani d’Italia», ediz. E.S.I.] Roma 1969, pp. 16-17: si tratta del “saluto” alla salma di p. Giovanni Semeria, detto nella chiesa di S. Carlo ai Catinari, il 31 ottobre 1968, prima della traslazione a Montorosso al Mare.

ti a siffatte tematiche religiose. Non sono da trascurare, a tal proposito, gli stimoli ricevuti da Friedrich von Hügel, con cui intrattenne intensi rapporti di amicizia a partire dal 1894 fino al 1925, anno della scomparsa del barone<sup>48</sup>. Questi introdusse il barnabita nella rete dell'intelligenza cristiana europea, contribuendo a dilatarne i riferimenti al di là dell'ambito della cattolicità italiana. Rilevante appunto per il filone di studi sulla fede dovette risultare il *meeting*, favorito appunto da von Hügel a Roma, nel 1895, con Léon Ollé Laprunne, autore del fortunato saggio *De la certitude morale*, e con Maurice Blondel<sup>49</sup>. Proprio sulla scia del filosofo francese, e delle opere di Lucien Laberthonnière, Semeria disegnava nuove frontiere all'apologetica, prendendo lo spunto dal cristianesimo primitivo. È sintomatico il fatto che Giovanni Gentile, riconoscendo al barnabita un «ingegno fino», dedicasse a questo proposito un saggio in dissenso, e specificamente sul punto della concezione sulla fede<sup>50</sup>.

Non trascurabili sviluppi sul piano epistemologico Semeria lascia intravedere in una precisazione, apparentemente marginale, ma in sostanza discriminante, che inserì nell'ampio disegno storiografico sugli esordi del cristianesimo, tratteggiato in un altro suo volume sulla Chiesa primitiva edito all'inizio del nuovo secolo: «Noi abbiamo ereditato l'abitudine — scriveva — di definire la verità *adaequatio rei et intellectus*. Ma la definizione è ambigua. Per *adaequatio* si può dapprima intendere una vera e propria uguaglianza tra il nostro pensiero e la realtà. Ora [...] noi con il pensiero non adeguiamo mai la realtà. Invece l'*adaequatio* s'ha da pigliar nel più largo senso, di una approssimazione alla realtà, non di una vera, propria, perfetta uguaglianza con essa, di un orientamento *verso* piuttosto che un combaciare con la realtà»<sup>51</sup>. Il *distinguo*, apprezzato fra gli altri da von Hügel<sup>52</sup>, permetteva il superamento del concetto di *verum* fissato sul piano prettamente noetico, che si andava dimostrando dissimmetrico rispetto al concetto biblico di verità. Non casualmente il barnabita l'aveva già sfumato, riferendosi piuttosto all'idea, e alla prassi conseguente, del *credibile*. Ciò comprendeva come fosse improprio assumere

<sup>48</sup> In proposito *Il caso Semeria* cit., p. 63.

<sup>49</sup> Per quest'incontro si veda A. GAMBARO, *Semeria nella cultura del suo tempo*, in G. SEMERIA, *Saggi ... clandestini* (storico-filosofici), a cura di C. Argenta, note bio-bibliografiche di V. Colciago, ediz. Domenicane, Alba 1967, p. XLII; E. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste* cit., p. 534; J.J. KELLY, *Baron Friedrich von Hügel philosophy of religion*, Leuven 1983, p. 16. Il ricordato volume di Ollé Laprunne era uscito a Parigi nel 1880; nel 1919 giungerà alla diciannovesima edizione.

<sup>50</sup> G. SEMERIA, *Venticinque anni di Storia del cristianesimo nascente*, Roma, Pustet, 1905<sup>2</sup> (la prima edizione era del 1900), pp. 85-92. Le critiche del filosofo sono ripubblicate in G. GENTILE, *La religione*, Firenze, Sansoni, 1965, pp. 1-13.

<sup>51</sup> G. SEMERIA, *Dogma, gerarchia e culto nella Chiesa primitiva (Lecture storico-artistico-religiose)*, Pustet, Roma 1902, pp. 352-353.

<sup>52</sup> In proposito si veda L.F. BARMANN, *Baron Friedrich von Hügel and the Modernist Crisis in England*, Cambridge 1972, p. 56.

acriticamente quale misura della verità della fede l'*adaequatio mentis ad rem*, dalle implicazioni prettamente intellettualistiche, vincolanti la certezza soggettiva all'univocità della proposizione formale, entro un orizzonte cosmocentrico refrattario ai dinamismi creativi della coscienza e della storia<sup>53</sup>.

Anche la teoria dell'*illative sense* di John Henry Newman forniva al barnabita l'occasione per ribadire i suoi convincimenti in materia. Com'è noto, le visuali del grande oratoriano sull'attività del conoscere vi agglutinavano, in vitale simbiosi, il pensiero spontaneo, la percezione dell'esperienza, l'attività raziocinativa, la sintesi di convergenti probabilità non analizzabili a tutto campo, e soprattutto l'intervento della libera volontà e della spiritualità del soggetto<sup>54</sup>. Il barnabita situava gli esiti di simile interpretazione sulle sponde frastagliate dell'atto del credere. E, insistendo sul contenuto della rivelazione, insinuava come la struttura di quel singolare comprendere chiamato fede non potesse descriversi se non ricalcandola sul messaggio da accogliere; detto altrimenti: il modo per risolvere la questione del comprendere nel suo aspetto formale dipendeva dalle modalità della captazione di quella che si riteneva una comunicazione di Dio; in siffatto accostamento erano le componenti extraconcettuali ad esercitare un influsso determinante. «La fede — spiegava in una lezione tenuta nel 1902 — è una certezza sì, ma una certezza che manifestamente differisce dalla certezza scientifica... giacchè questa è, o pare, il prodotto puro e semplice di ragioni intellettuali, mentre la certezza della fede, per quanto le ragioni di credibilità non manchino, è un prodotto della libera volontà sotto l'influsso dello Spirito Santo». Di più: Newman, sempre a giudizio di Semeria, aveva introdotto «con sottilissima analisi» l'ulteriore specificazione concernente la «volontarietà della scienza», secondo cui «in ogni assenso filosofico o scientifico» si doveva rilevare «accanto all'intellettuale, che pareva sola, un'attività volitiva, maggiore, più visibile nelle teorie filosofiche, ma reale, innegabile nelle stesse teorie scientifiche»<sup>55</sup>.

Da siffatta angolazione ritornerà sul discorso in modo ancor più mirato, adottando peraltro uno sciolto e dialogico stile epistolare, sulla soglia di un suo volume pubblicato nel 1903. La presentazione, in forma di lettera, si rivolgeva ad un immaginario interlocutore, cui era parsa «una novità l'insistere sulla natura morale della fede e sulla collaborazione ef-

<sup>53</sup> Cfr. SEQUERI, *Il Dio affidabile* cit., pp. 74-75 e G. BOF, *Fede*, in *Nuovo dizionario di teologia*, a cura di G. Barbaglio, S. Dianich, Alba, ediz. Paoline, 1977, p. 526.

<sup>54</sup> Le idee di Newman in proposito sono presentate nello studio *An Essay in Aid of a Grammar of Assent (1870)*: in proposito si veda J. ARTZ, *Die Religionsphilosophie Newmans*, Stuttgart 1948.

<sup>55</sup> G. SEMERIA, *Il Cardinale Newman*, Roma, Pustet, 1902, pp. 53-55 (da vedere a p. 54 la nota di rimando a Blondel, Laberthonnière, Brunetière).

ficace, indispensabile della volontà perché essa nasca (*gratia Dei adjuvante*, cioè ben s'intende) in un'anima». La sorpresa nasceva da un preconcetto difficilmente sradicabile, che cioè «la fede fosse il risultato fatale di ben costrutti sillogismi di teologi e apologeti [...]; questo, *et nihil aliud*». Il pregiudizio, «sia pure inconscio, latente, vergognoso» esisteva e resisteva, «alimentato, certo involontariamente, dai libri e da una loro fatale unilateralità e sicurezza intellettuale. Il libro apologetico, infatti, è un rilievo, o vuoi dire proiezione intellettuale del *processus fidei*, l'effetto, il risultato di una riflessione che l'intelletto fa su quel *processus*. Ma come una proiezione d'un solido su un piano è piana, così è intellettuale e niente altro la proiezione intellettuale di un *processus*, il quale invece è in sé cosa viva, (come in sé il solido è di tre dimensioni); viva, e cioè risultante di molti elementi spirituali, di tutta la nostra spirituale attività. L'anima nostra, invero, non è fatta a caselle e non trae fuori ora l'intelletto, facendo dormire la volontà, e ora la volontà, facendo riposare l'intelletto, ma vibra tutta intiera nei suoi moti. Ad ogni modo, il libro apologetico risulta solo *intellettivo* (per fatalità di rappresentazione), e dà a chi legge l'idea o l'illusione, che per semplice via intellettuale si possa ingenerare la fede in un'anima».

Altra era la strada da percorrere, segnata dall'«intima collaborazione d'intelletto (*minimum*, relativamente) e di volontà (un *maximum*, relativamente)... anzi di buona volontà, di volontà bene e moralmente disposta». Ciò trovava un coordinamento teoretico nella nozione di esperienza, spiegata da Semeria in una pagina che val la pena riportare, nella sua lucida letteralità:

«L'esperienza [...] è la gran madre di tutte le nostre cognizioni. Gli scolastici l'avevano visto: solo che gli scolastici, e peggio alcuni dei loro rinnovatori moderni, hanno tenuto un conto troppo esclusivo della *esperienza sensibile*, o certo non hanno calcolato abbastanza la *esperienza interiore*. Ebbene, anche questa è sorgente di cognizioni, e non si supplisce. E certo, non lo nego, noi possiamo anche accogliere, per sentir dire, esperienze interiori altrui, come possiamo accogliere il frutto di esperienze sensibili compiute da altri; ma l'impressione non è mai così viva... e non lo è specialmente nel mondo interiore. Tant'è: certe cose bisogna provarle, per saperle; *gustate et videte*... è ancora una frase psicologica scritturale. In questo senso diciamo: solo chi ha sentito certe cose, può convincersi di certe altre. Ed è vano accusarci di sentimentalismo — perché quel *sentire* vuol dire sperimentare interiormente, e il far dipendere delle convinzioni intellettuali da esperienze di fatto è vecchio principio scolastico. Solo che qui, nel nostro mondo interiore, le esperienze più decisive, più istruttive sono quelle della vita e coscienza morale»<sup>56</sup>.

<sup>56</sup> Id., *Le vie della fede, Contributi apologetici*, Roma, Pustet, 1903, pp. V-VII, IX, XIII.

L'andamento didascalico, e almeno in parte semplificatorio, rendeva efficacemente il procedere di una esplorazione che, partita dagli anni della scuola teologica, aveva attraversato una prima tappa nella concreta messa a punto dell'opuscolo sull'*analysis fidei*. Alcuni passaggi di questo, concernenti l'applicazione a controversi *loci* esegetico-apologetici, puntualizzerà in una delle *Lettres romaines*, da lui pubblicate sulle «Annales de philosophie chrétienne» e poi in un opuscolo, a Parigi nel 1904. Com'è noto, l'intervento semeriano spaziava su un fondale ampio, dove le questioni nevralgiche sollevate dall'ermeneutica biblica animavano ricerche e dibattiti, costituendo la dorsale caratteristica della crisi modernista. Dipanando una matassa avviluppata, il religioso ligure ripresentava in modo piano i termini dello iato da riconoscere, a suo giudizio, tra le conclusioni acquisite mediante le indagini storiche e il fondamento della fede. A proposito della "prova" della resurrezione di Cristo, riportava l'interrogativo:

«Si la Résurrection n'est pas démontrée, comment peut-on y croire?», e ribatteva: «Ce serai vraiment le cas de renverser la question: comment y croire si elle fût démontrée? Car c'est un principe proclamé et très justement par S. Thomas, que personne ne peut croire ce qu'elle sait. Les théologiens hostiles oublient trop facilement, ici et ailleurs, que le dogme est nécessairement en dehors, ou mieux, au-dessus de l'histoire. Le dogme, en effect, concerne les réalités divines, et l'histoire n'atteint que des phénomènes ou réalités sensibles. L'histoire pourra démontrer que le Christ a été vu vivant par certaines personnes, vingt siècles avant nous: elle ne démontrera jamais qu'il est vivant encore. C'est pourtant là le véritable objet de notre foi»<sup>77</sup>.

E il barnabita continuerà a cesellare, in quei primi anni del secolo, bozzetti sulla teologia della fede, ad esempio postillando sempre nel 1904 l'opera di Georg Tyrrell, *Lex orandi*<sup>78</sup>, mentre due anni dopo, in un commento al canto XXIV del *Paradiso* dantesco, distillerà, da quei versi che gli parevano «una pagina di S. Tommaso in terza rima», rapide illustrazioni circa l'impulso a credere, che, secondo un suo reiterato convincimento, doveva ritenersi frutto dello slancio proiettivo del desiderio più che della logica razionante: «Possiamo dire che la speranza umana, o quell'ampiezza di speranza a cui non ci riesce di sfuggire se vogliamo es-

<sup>77</sup> *Lettres romaines*, Roger-Chernoviz, Paris 1904, p. 18. Le *Lettres* erano state pubblicate sulle *Annales de philosophie chrétienne*, janvier-mars 1904, pp. 349-359; 473-488; 801-620. Esiste una traduzione italiana elaborata nel 1906 dai giovani torinesi della democrazia cristiana murriana: la versione è ora pubblicata da L. BEDESCHI, F. ARONICA, *Lettere romane*, Urbino, Quattro Venti, 2000 (citazione a pagina 115). Si veda la messa a punto critica di A. ZAMBARBIERI, *Loisy in Italia. Prospettive generali e il "caso Semeria"*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 24 (1980), pp. 123-162.

<sup>78</sup> ID., *Un metodo e un modello d'apologia cristiana*, in «Studi religiosi», 4 (1904), pp. 561-578: l'opera di Tyrrell era stata pubblicata dall'editore Longmans, London 1903.

sere uomini, è essa il principio della nostra fede»<sup>59</sup>. Sicché, durante il suo “esilio” belga, scriverà una nota, tra l'ironico e l'infastidito, sulle sottili dispute di alcuni teologi. Solo qualche battuta:

«Oggi ho sorriso a lungo fra di me pensando l'effetto che avrebbe fatto su Gesù e i suoi apostoli questo enunciato di cui i nostri teologi, domenicani e gesuiti, i neo-apologeti, vanno così fieri [...]. Del resto mi sono disseccata l'anima e non mi sono appagato intellettualmente studiando per quattro ore gli ultimi articoli dei padri Gardeil, Poulpiquet, Hugueny, Bouvier, etc. etc. sul meccanismo dell'atto di fede come essi lo concepiscono. Vero stile barocco, mio Dio! [...] Bella fiducia devono ispirare questi spettacoli agli ingenui che hanno creduto alla dimostrazione razionale della fede per opera dei teologi»<sup>60</sup>.

Semeria prendeva appunto le distanze da quei pensatori cattolici che a suo dire vivisezionavano le attitudini di fronte alla decisione di credere, mentre questa diventava sempre meno scontata per i mutamenti di mentalità, di cultura, di sensibilità che l'Europa conosceva, al tramonto della *belle époque*. Egli sembrava propendere per una rivisitazione radicale dell'intera problematica, i cui nodi non parevano facilmente scioglibili entro il tessuto lacerato e tormentato della crisi modernista. Vi si intrecciavano, infatti, implicazioni di notevole portata, a dilatare la tradizionale problematica dell'*analysis fidei*. Basti, per rendersene conto, scorrere la disamina elaborata a riguardo da Joseph Lemius, l'estensore della

<sup>59</sup> G. SEMERIA, *Il canto della fede o della teologia*, in «Eco dei Barnabiti. Studi», 5/2 (giugno 1942), pp. 1-24; citazioni alle pp. 3 e 13. Si trattava di una conferenza, il cui testo era rimasto inedito, pronunciata nella primavera del 1906, a Roma, durante una *Lectura Dantis*.

<sup>60</sup> Cfr. G. SEMERIA, *Anni terribili. Memorie inedite di un “modernista” ortodosso (1903-1913)*, a cura di A. Gentili e A. Zambarbieri, Cinisello Balsamo (Mi), Edizioni San Paolo, 2008, pp. 307-309. L'appunto era stato steso il 13 settembre 1913: per gli autori citati, rinvio al corrispondente apparato critico dell'edizione delle *Memorie*, p. 309. Altre note semeriane in merito, composte in quel torno di tempo, sono segnalate da A. BOLDORINI, *Padre Semeria “Brebis galeuse”, 1912-1914*, Genova, Marietti, 1993, pp. 74-88. Che le polemiche tra i teologi, anche sul piano personale, rimanessero accese, è possibile constatare, tra molti altri indizi, da quanto il domenicano Garrigou-Lagrange, circa cinque anni dopo la data di quest'appunto semeriano, scriveva a Jacques Maritain, segnalando i suoi screzi con il gesuita Louis Billot: «Mécontent de ce que j'avais dit dans *De revelatione* au sujet de son opinion sur la foi, que je déclarais non thomiste, il m'a dit que le thomisme tel que nous l'entendons surtout depuis Bañez, est à ses yeux du pur calvinisme et que les *Salmanticenses*, Jean de Saint Thomas sont des bâtardes (mélange de S. Thomas et de Suarez), que Billuart est un archibâtard. Quand j'aurai le bonheur de vous voir, je vous dirai ce que j'ai répondu à ces aménités. Mais dans les rapports avec lui, vous ferez bien de continuer à taire mon mon» (Garrigou-Lagrange à Maritain, 26 novembre 1918, in Archives Jacques et Raïssa Maritain, Kolbsheim, cit., da M. FOURCADE, *Du «Credo» de Brunetière au «Credo» de Paul VI: la Rome pontificale au miroir des intellectuels français*, in *L'idée de Rome: pouvoir, représentations, conflicts*, sous la direction de Hilaire Moulton et Christian Sorrel, Université de Savoie, Chambéry 2006, p. 159.

parte dottrinale dell'enciclica *Pascendi*<sup>61</sup>. Nelle prolisse note, ancora inedite, da lui redatte per esporre le vedute dei cosiddetti modernisti sembra particolarmente eloquente un breve tentativo di sintesi:

«Il n'est pas nécessaire, en effet — scriveva — de feuilleter longuement leurs écrits pour se convaincre des trois choses suivantes: 1° Que, dans leur pensée, Dieu se révèle directement au cœur et non à l'intelligence. 2° Qu'il se révèle, non en proposant directement une vérité, mais en provoquant un sentiment. 3° Qu'il n'est connu de l'homme qu'autant qu'il se révèle à lui et dans la même mesure. Le processus de la foi, tel qu'ils le conçoivent, comporte trois moments: Révélation intérieure de Dieu, premier moment; mouvement du cœur vers Dieu, second; représentation intellectuelle, troisième. Et telle est l'économie de ces trois moments, que le premier est cause du second et celui-ci du troisième»<sup>62</sup>.

Se la *reductio* del teologo era in grado di appagare chi cercava sicurezze in una confutazione guidata da presupposti e da argomenti collaudati nelle "scuole" e che avrebbero trovato nella *Pascendi* il sigillo magisteriale, tuttavia, al di là di condanne e ripulse, l'irrisolutezza problematica non sembrò risolversi. In effetti il crinale, che Semeria aveva provato ad affrontare, rimaneva arduo da percorrere. Altri vi avrebbero camminato con passo diverso, che, a lungo termine, avrebbe reso meno aspro un percorso comunque obbligato. Forse il barnabita, mentre redigeva il risentito appunto sui tentativi, maldestri a suo dire, di teologi impegnati a discutere su quelle tematiche, non s'era accorto di uno studio destinato a suscitare echi durevoli. Nel 1910 sulla rivista "Recherches de science religieuse" il gesuita Pierre Rousselot aveva pubblicato, in due *tranches*, uno studio dal titolo *Les yeux de la foi*, destinato ad aprire piste nuove su un terreno accidentato, eppure fecondo<sup>63</sup>. Vi si potevano rilevare i prodromi di sviluppi dottrinali successivi, che avrebbero portato ad ampie revisioni, grazie alle indagini sulla Bibbia, al dialogo con teologi riformati, al rinnovamento dell'epistemologia, alle nuove suggestioni delle scienze del significato. Né si deve obliterare l'influsso della grande tradizione mistica, alle cui vibrazioni non furono indifferenti parecchi *actores dramatis* della controversia modernista, si pensi allo stesso Loisy, a Blondel e a Bremond<sup>64</sup>.

<sup>61</sup> Per quest'attribuzione si veda ora C. ARNOLD, *Absage an die Moderne? Pius X. und die Entstehung der Enzyklika Pascendi (1907)*, in "Theologie und Philosophie", 2005, pp. 201-224.

<sup>62</sup> Si vedano gli appunti dal titolo *De la foi* (12 ff. dattiloscritti, in *recto*), nelle carte Lemius, PF XIX/1; *Pascendi* (G), ff. 10-11, in General Archives, O.M.I., Roma.

<sup>63</sup> Rinvio solo, in proposito, a AUBERT, *Le problème de l'acte de foi*, cit., pp. 452-511; e E. KUNZ, *Glaube, Gnade, Geschichte: die Glaubenstheologie des Pierre Rousselot*, Knecht, Frankfurt am Main 1969.

<sup>64</sup> É. POULAT, *Critique et mystique. Autour de Loisy ou la conscience catholique de l'esprit moderne*, Centurion, Paris 1984. Sono da tenere presenti sia le osservazioni di M.

In questo quadro, dalle molteplici figurazioni, non sembra priva di rilievo l'immagine del giovane Semeria nel suo partecipe accostarsi alla teoria della fede *iuxta S. Thomam*, per ascoltare, dal vecchio olimpico maestro, parole d'insospettata attualità<sup>65</sup>. Importante risulta la valorizzazione delle componenti esistenziali e non meramente intellettualistiche dell'intuizione del teologo medioevale circa la dimensione risolutiva del fattore volontario, che include l'apertura e il nulla osta dell'intellettivo, ma lo sussume in una sintesi il cui apice è la «buona disposizione» della volontà, a sigillare affettivamente la forma specifica dell'assenso di fede. Una declinazione degli studi religiosi capace di avvicinarli alle esperienze esistenziali costituiva l'attracco indispensabile sia per procedere alla reimpostazione di quella *vexata quaestio*, denominata *analysis fidei*, e in definitiva del metodo teologico<sup>66</sup>, sia, più globalmente e significativamente, per raggiungere nuovi equilibri nella cultura e negli assetti istituzionali della Chiesa. Dal canto suo Giovanni Semeria, sebbene in maniera ancor frammentaria e discontinua, aveva portato alcune tessere all'elaborazione di una teoria del credere, suscettibili di integrare la *cogitatio* entro la dimensione dell'*affectus*<sup>67</sup>. Nell'arco breve, ma teso, della crisi modernista, disegnava cioè una curvatura che lo storico può ancora seguire con analitica attenzione, ritrovandovi molteplici tangenze, e sviluppi forse non ancora interrotti.

---

GUASCO, *Alfred Loisy*, Brescia, Morcelliana, 2004, pp. 110-111, sia un interessante testo dell'esegeta, pubblicato sempre da Guasco in versione italiana, con il titolo *Dalla credenza alla fede*, ibid., pp. 127-165 (si vedano in particolare le pp. 156-159); l'originale scritto di Loisy francese era stato riprodotto da Poulat, nell'opera citata, pp. 14-43.

<sup>65</sup> Un approdo rappresentativo per sinteticità e per il valore scientifico di un teologo, docente all'Università Gregoriana, che ne seppe rendere il significato essenziale, in J. ALFARO, *Rivelazione cristiana, fede e teologia*, Brescia, Queriniana, 1986, pp. 94-131.

<sup>66</sup> Per un'indicazione di massima, J.M. DERMOTT, *Faithful and Critical Reason in Theology*, da "Analecta", 2 (1988), pp. 9-24.

<sup>67</sup> Utilissimi spunti, dove sintetizza altri suoi interventi, offre P. SEQUERI, "Retractatio mystica" della filosofia? *Coscienza critica, pensiero della differenza, ordine degli affetti*, in *Filosofia e mistica*, a cura di E. Salman, A. Molinaro, Roma, Abbazia di San Paolo, 1997, pp. 129-160 (Studia Anselmiana 125). Da vedere anche, per l'impostazione desunta dal medesimo teologo, le cui tesi vengono studiate con particolare impegno e in correlazione con altre prospettive, il volume di R. MAIOLINI, *Tra fiducia esistenziale e fede in Dio*, Milano, Glossa, 2003; puntuale la prefazione dello stesso Sequeri, pp. XV-XXV; proficua anche la consultazione della più recente messa a punto dovuta a P. GOMARASCA, *La ragione negli affetti. Radice comune di "logos" e "pathos"*, Milano, Vita e Pensiero, 2007.