

STUDIO TEOLOGICO
ABBAZIA TERRITORIALE di MONTE OLIVETO MAGGIORE
SIENA

Antropologia Teologica



Anno accademico 2019

I. L' uomo sotto il segno di Adamo

1. Introduzione all' antropologia teologica

Il termine antropologia. Le nozioni antropologiche nella rivelazione biblica e nella tradizione
La svolta antropologica nella teologia contemporanea a partire dal Concilio Vaticano II

2. La creazione

Il tema della creazione nell' Antico e nel Nuovo Testamento. Creazione e alleanza
YHWH il creatore - Il mondo creato - Libertà e fine della creazione. La creazione dal nulla
La creazione in Cristo. Fede e scienza in relazione alla creazione

3. L' uomo creato ad immagine e somiglianza di Dio

L' uomo creatura di Dio chiamato alla vita divina. Immagine e somiglianza
La condizione sopracreaturale dell' uomo. Origine della natura umana
L' offerta originale della grazia: lo stato originale e il paradiso

4. Il peccato originale e la condizione di peccato

Il peccato originale. Il dato biblico. Lo sviluppo del dogma. Il magistero

II. L' uomo sotto il segno di Cristo

1. Il vangelo della grazia - i fondamenti biblici

L' azione salvifica di Dio nell' Antico Testamento: elezione-alleanza-benedizione
Il Nuovo Testamento. Paolo: i fondamenti cristologici e pneumatologici
Giustificazione per la fede. Giustizia e giustificazione. Libertà e liberazione

2. Lo sviluppo del dogma - il magistero

Ireneo - I padri greci - I padri latini anteriori a Agostino - La controversia pelagiana
Agostino - Sinodo di Cartagine - Il Semipelagianesimo e il Sinodo di Orange
La disputa sulla predestinazione - Sinodo di Quiercy

3. L' epoca medioevale e l' epoca moderna

Dai Padri alla Scolastica - Tommaso d' Aquino. Umanesimo e Rinascimento

4. La Riforma - il Concilio di Trento - l' epoca post-tridentina

Martin Lutero - Giovanni Calvino - Tentativi di dialogo - Il Concilio di Trento
Le controversie *de Auxiliis* - Michele Baio - Giansenio e il Giansenismo
La riflessione teologica fino al Concilio Vaticano II - La questione del soprannaturale

5. Il dialogo ecumenico sulla giustificazione

Il movimento ecumenico - La Dichiarazione congiunta sulla *Dottrina della Giustificazione*
tra la Federazione Luterana Mondiale e la Chiesa Cattolica

6. Lettura trinitaria del mistero della grazia

La grazia come perdono dei peccati: la giustificazione
La grazia come nuova relazione con Dio: la filiazione divina
La grazia come nuova creazione: la vita dell' uomo giustificato

III. Alcuni approfondimenti

Dio e il problema del male. La malattia e la sofferenza
Grazia e libertà. Il libero arbitrio, frutto della grazia da Agostino ai giorni nostri

BIBLIOGRAFIA FONDAMENTALE

- AA.VV., *Nuovo Dizionario di teologia*, E.P., Roma, 1979
- AA.VV., *Enciclopedia Teologica*, Queriniana, Brescia, 1989
- AA.VV., *Mysterium Salutis*, Queriniana, Brescia, 1972
- AA.VV., *Problemi e prospettive di teologia dommatica*, Queriniana, Brescia, 1973
- AA.VV., *Dizionario teologico Interdisciplinare*, Marietti, Torino, 1972
- AA.VV., *Conciliorum Œcumenicorum Decreta*, EDB, Bologna, 1991
- AA.VV., *Storia dei Concili Ecumenici*, Queriniana, Brescia, 1990
- AA.VV., *Storia dei dogmi. L'uomo e la sua salvezza*, II, Piemme, Casale Monfer. 1997
- AA.VV., *L'anima*, Mondadori, Milano 2004
- AAVV., (a cura di Barcellona P., Sorbi P., Tronti M., Vacca G.) *Emergenza antropologica. Per una nuova alleanza tra credenti e non credenti*, Ed. Guerini associati, Milano 2012
- DENZINGER H. - SCHONMETZER A., *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Freiburg, 1965
- ALBERIGO G., *La riforma protestante. Origini e cause*, Queriniana, Brescia 1988
- ALFARO J., *Cristologia e antropologia*, CE, Assisi, 1973
- ALFARO J., *Dal problema dell'uomo al problema di Dio*, Queriniana, Brescia, 1991
- ALFARO J., *Rivelazione cristiana, fede e teologia*, Queriniana, Brescia, 1986
- ANCONA G., *Antropologia teologica. Temi fondamentali*, Queriniana, Brescia 2014
- ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Il corpo alla prova dell'antropologia cristiana*, Edizioni Glossa, Milano 2007
- ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Per una scienza dell'anima. La teologia sfidata*, Edizioni Glossa, Milano 2009
- AUER J., *Il mondo come creazione*, CE, Assisi, 1977
- AUER J.-RATZINGER J., *Il vangelo della grazia*, CE, Assisi 1988
- BALTHASAR H.U.v., *Teodrammatica*, 2-3, Jaca Book, Milano 1983
- BALTHASAR H.U. v., *Gli stati di vita del cristiano*, Iaca Book, Milano 1985
- BARTH K., *L'epistola ai romani*, Feltrinelli, Milano 1978
- BOFF L., *La grazia come liberazione*, Borla, Roma 1978
- BRAMBILLA F.G., *Antropologia teologica*, Queriniana, Brescia 2005
- CANOBBIO G., *Il destino dell'anima. Elementi per una teologia*, Morcelliana, Brescia 2009
- CIVILTA' CATTOLICA (edd.), *L'uomo, la sua natura, il suo destino*, Edizioni "La Civiltà Cattolica, Roma
- CERFAUX L., *Il cristiano nella teologia paolina*, AVE, Roma, 1962
- CERFAUX L., *Cristo nella teologia di San Paolo*, AVE, Roma 1969
- COLOMBO C., *Del Soprannaturale*, Glossa, Milano 1996
- COLZANI G., *L'uomo nuovo*, LDC, Torino 1977
- COLZANI G., *Antropologia teologica. L'uomo: paradosso e mistero*, EDB, 1997
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Comunione e servizio. La persona umana creata a immagine di Dio*, Documenti 1969-2004, ESD, Bologna 2004
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Teologia, Cristologia, antropologia (1981)*, in Documenti 1969-2004, ESD, Bologna 2006, 194-217
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La speranza della salvezza per i bambini che muoiono senza battesimo*, in Civ. Catt. II, 2007
- CONGAR Y-M., *Il mistero del tempio*, Borla, Torino 1963
- DAVIES P., *Da dove viene la vita*, Mondadori, Milano 2000
- DUBARLE A. M., *Il peccato originale: prospettive teologiche*, EDB, Bologna, 2013
- EUVE' F., *Timore e tremore. Una storia del peccato*, San Paolo Edizioni, Roma 2012

FORTE B., *L'eternità nel tempo. Saggio di antropologia ed etica sacramentale*, EP, Roma 1993

FORTE B., *Sui sentieri dell'uno. Saggi di storia della teologia*, EP, Roma 1992

FORTE B., *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento*, EP, Roma 1991

FLICK M.- ALZSEGHY Z., *Il vangelo della grazia*, Ed. Fiorentina, Firenze 1964

FLICK M.- ALZSEGHY Z., *Antropologia teologica*, LEF, Firenze, 1973

FLICK M.- ALZSEGHY Z., *Il peccato originale*, Queriniana, Brescia, 1984

FOUCAULT M., *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano 1998

FORCADES T., *Il corpo gioia di Dio. La materia come spazio di incontro tra divino e umano*, Gabrielli Editore, 2020

GANOCZY A., *Dio, grazia per il mondo*, Queriniana, Brescia, 1988

GANOCZY A., *Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto*, Queriniana, Brescia 1991

GIRARD R., *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano 1999

GIUSSANI L., *Il senso religioso*, Jaca Book, Milano 1986

GIUSSANI L., *La coscienza religiosa nell'uomo moderno*, Jaca Book, Milano 1985

GROSSI V., *Lineamenti di antropologia patristica*, Borla, Roma, 1983

HAMMAN A.G., *L'uomo immagine somigliante di Dio*, EP, Milano 1991

ISERLOH E., *Compendio di storia e teologia della Riforma*, Queriniana, Brescia 1990

JUNGEL E., *Dio mistero del mondo*, Queriniana, Brescia, 1988

JUNGEL E., *Il Vangelo della giustificazione*, Queriniana, Brescia, 2000

JEDIN H., *Storia del Concilio di Trento*, Morcelliana, Brescia 1987

KELLY J.N.D., *Il pensiero cristiano delle origini*, Il Mulino, Bologna 1972

KÜNG H., *La giustificazione*, Queriniana, Brescia, 1979

LADARIA L. F., *Antropologia teologica*, PM-Univ. Greg., Roma, 1986

LADARIA L. F., *Introduzione alla Antropologia teologica*, PM, Roma, 1992

LADARIA L. F. *Antropologia teologica*, Gregorian&Biblical Press, Roma 2012 1°ris.

LATOURELLE R., *L'uomo e i suoi problemi alla luce di Cristo*, CE, Assisi, 1982

LIONNET S. - DE LA POTTERIE I., *La vita secondo lo Spirito*, AVE, Roma, 1967

LOSSKY V., *A immagine e somiglianza di Dio*, EDB, Bologna 1999

LUBACH H. de, *Il mistero del soprannaturale*, Jaca Book, Milano, 1978

LUBACH H. de, *Agostinismo e teologia moderna*, Jaca Book, Milano, 1978

LUBACH H. de, *Spirito e libertà*, Jaca Book, Milano, 1979

LUBACH H. de, *La Rivelazione divina e il senso dell'uomo*, Jaca Book, Milano, 1979

LUBACH H. de, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Morcelliana, Brescia, 1982

LUBACH H. de, *L'alba incompiuta del Rinascimento*, Jaca Book, Milano, 1995

MAGGIOLINI S., *Apologia del peccato*, Mondadori, Milano, 1983

MANCUSO V., *Il dolore innocente*, Saggi Mondadori, Milano 2002

MANCUSO V., *L'anima e il suo destino*, Milano, R.Cortina Editrice 2007

MANCUSO V., *Io e Dio. Una guida dei perplessi*, Garzanti, Milano 2011

MARITAIN J., *Umanesimo integrale*, edizioni Borla, Roma 1977

MARITAIN J., *Tre riformatori. Lutero, Cartesio, Rousseau*, Morcelliana, Brescia 2001

McGRATH A.E., *Teologia cristiana*, Claudiana, Torino 1999

MONDIN B., *Antropologia teologica. Storia, problemi, prospettive*, EP, Alba 1977

MOLTMANN J., *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione*, Queriniana, Brescia 1992

MOUNIER E., *Il personalismo*, editrice AVE, Roma 1980

MUHLEN H., *Una mystica persona*, Città Nuova, Roma 1968

PANIKKAR R., *La pienezza dell'uomo. Una cristofania*, Jaca Book, Milano 1999

PANNEMBERG W., *Antropologia in prospettiva teologica*, Queriniana, Brescia 1987

PANTEGHINI G., *L'uomo alla luce di Cristo*, Messaggero, Padova, 1990

PAREYSON L., *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995

- PESCH O. H., *Liberi per grazia. Antropologia teologica*, Queriniana, Brescia, 1988
- PITTA A., *Giustificati per grazia. La giustificazione nelle lettere di Paolo*, Queriniana, Brescia 2018
- POLKINGHORNE J., *Credere in Dio nell'età della scienza*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000
- PRETE S., *Pelagio e il pelagianesimo*, Morcelliana, Brescia 1961
- QUINZIO S., *La sconfitta di Dio*, Adelphi, Milano 1992
- RAHNER K., *Corso fondamentale sulla fede*, EP, Roma, 1977
- RAHNER K., *Saggi di antropologia soprannaturale*, EP, Roma, 1965
- RAHNER K., *Nuovi saggi*, voll. IV e V, EP, Roma, 1974
- RAHNER K., *Sollecitudine per la Chiesa*, EP, Roma, 1982
- RAHNER K., *Uditori della Parola*, Borla, Roma, 1977
- RATZINGER J., *Creazione e peccato*, EP, Roma, 1986
- RAVASI G., *Breve storia dell'anima*, Mondadori, Milano 2003
- RONDET H., *Storia del dogma*, Ecumenica editrice, Bari, 1973
- RONDET H., *La grazia di Cristo*, Città Nuova, Roma 1966
- ROSSI B., *La creazione, tra il gemito e la gloria*, ED, Roma, 1992
- RUIZ de la PENA J.L., *Immagine di Dio. Antropologia teologica*, Borla, Roma 1992
- RUIZ de la PENA J.L., *Teologia della creazione*, Borla, Roma 1988
- SANNA I., *Chiamati per nome. Antropologia teologica*, San Paolo, C.Balsamo 1994
- SESBOUE' B., *Salvati per grazia. Il dibattito sulla giustificazione dalla Riforma ai giorni nostri*, EDB, Bologna 2012
- SCHLIER H., *La Lettera ai Romani*, Paideia, Brescia, 1982
- SCHILLEBEECKX E., *Dio e l'uomo*, EP, Roma, 1969
- SCHOONEMBERG P., *La potenza del peccato*, Queriniana, Brescia, 1971
- SCOLA A., *Questioni di antropologia teologica*, P.U.L. – Mursia, Roma 1997
- SCOLA A. - MARENGO G. - PRADES LOPEZ J., *La persona umana. Antropologia Teologica*, Jaca Book, Milano 2000
- SIMONETTI S., *L'anima in S. Tommaso d'Aquino*, Armando, Roma 2007
- TAVELLI R., *L'anima e il suo cuore. Fenomenologia paranormale ed esperienza del sacro. Sensitivi, Carismatici, Medium*, Edizioni Cantagalli, Siena 2012
- TRAPE' A., *Agostino: introduzione alla dottrina della grazia*, Città Nuova, Roma 1987
- VACCARO A., *Perché rinunciare all'anima? La questione dell'anima nella filosofia della mente e nella teologia*, EDB, Bologna 2001
- VANNINI M., *La morte dell'anima*, Editrice Le Lettere, Firenze 2003
- VALORI P., *Il libero arbitrio: Dio, l'uomo, la libertà*, Rizzoli, Milano, 1987
- WICKS J., *Lutero e il suo patrimonio spirituale*, CE, Assisi 1984

I. L' uomo sotto il segno di Adamo

1. Introduzione all' antropologia teologica

Il nome *Antropologia Teologica*, o come alcuni preferiscono *Antropologia in Teologia*, ci fa intuire che questa disciplina vuole affrontare il problema **uomo** a partire dalle sue origini, cioè nel suo rapporto con Dio e, in questo ambito, il suo posto tutto particolare nel creato, la sua situazione di caducità e, di conseguenza, l'agire di Dio stesso nei suoi confronti in termini di *grazia* o *giustificazione*, fino a considerare il suo destino ultimo e fine escatologico. Alcuni autori creano lo schema teorico dell'antropologia teologica parlando di una visione dell'uomo «*sotto il segno di Adamo*» (in quanto creatura), e «*sotto il segno di Cristo*», che ne recupera la dignità e la santità originaria, vista la scelta da lui operata in ordine al peccato. Lo schema usato in passato era sintetizzato nel titolo classico dei manuali che trattavano questa materia: "*De Deo creante et elevante*", il cui soggetto era Dio, che crea e dà la grazia. Nella teologia attuale, seguendo il percorso anche delle filosofie contemporanee, si recupera il dato antropologico, che diventa così complementare a quello esclusivamente teologico nel definire un percorso unitario di *Antropologia Teologica*.

Tra i molti modi di introdurre al discorso sull'uomo si può richiamare un pensiero del grande romanziere russo **F. Dostojevskji**: «... *l'uomo è un mistero; se per tutta la vita avrai cercato di risolverlo non dire - ho perso tempo - . Io mi occupo del mistero perchè voglio essere uomo*». Non meno incisivo è il pensiero di **Emmanuel Kant** che interpreta, in sintesi, le domande dell'uomo moderno su se stesso: «*Tutto l'interesse, sia speculativo che pratico, si incentra in queste tre domande: che cosa posso sapere? che cosa devo fare? che cosa posso sperare? La prima domanda è puramente speculativa... la seconda è soltanto pratica... la terza è simultaneamente pratica e teorica...*» Poi Kant aggiunge una quarta domanda: «*che cosa è l'uomo?*» e commenta: «*Alla prima risponde la metafisica, alla seconda la morale, alla terza la religione e alla quarta l'antropologia. In fondo si potrebbe attribuire tutto all'antropologia perchè le prime tre domande si riferiscono all'ultima¹*».

L'uomo infatti è fondamentalmente un mistero; l' uomo è un essere di per se *aperto al mistero*, costantemente sotto il segno di un mistero che riconduce a qualcosa di soprannaturale, di divino. L' uomo è creato in funzione e in vista di Cristo, a immagine di Dio, e Cristo rappresenta, per noi, la più perfetta rappresentazione dell'immagine di Dio a cui poter fare riferimento; Cristo è l' uomo nuovo, l' uomo perfetto, è il *prototipo*: quando Dio ha creato aveva verosimilmente davanti a se il *Verbo*, Cristo, come prototipo; Cristo è vero uomo e vero Dio, «*perfetto uomo e perfetto Dio²*». Ci ricorda il Vaticano II: «*In realtà solamente nel mistero del verbo incarnato trova vera luce il mistero dell' uomo. Adamo infatti, il primo uomo, era figura di quello futuro (Rm 5,14) e cioè di Cristo Signore³*»; ecco perchè cercheremo di leggere l'antropologia in chiave cristologica.

Oltre a questi testi, è certamente fondamentale vedere cosa dice la Bibbia, e il testo forse più emblematico a questo riguardo, che meglio di tutti affronta il tema della dignità dell'uomo, è lo stupendo canto del *Salmo 8*, profonda rilettura in chiave poetica dei testi della creazione nella Genesi. Qui possiamo ritrovare la stessa domanda di Kant - *chi è l'uomo...?* -, domanda alla quale il salmo risponde svelando l'immensa dignità dell'uomo chiamato a una comunione profonda e duratura con Dio, della quale è segno la sua peculiare signoria sul creato e la sua particolare somiglianza a Dio stesso. Inoltre questo salmo lascia intravedere un orizzonte che non può non richiamare l'*esito cristologico* della storia della salvezza.

¹KANT E., *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari.

²Dalla definizione del Concilio di Calcedonia, DS 300-301.

³CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et Spes* n° 22.

Una riflessione sull'uomo non può comunque prescindere da una riflessione su Dio; in particolare per **Anselmo d'Aosta** questi due momenti sono profondamente interconnessi, essendo il problema dell'uomo fondamentale per capire il mistero di Cristo⁴; in più dobbiamo considerare che, se l'uomo è un mistero, senza Dio questo mistero diventerebbe un assurdo. In sintesi allora possiamo dire che l' *Antropologia in Teologia* è riflettere, alla luce della rivelazione cristiana, sulla struttura dell'uomo, sul suo agire, sul suo destino e fine ultimo.

Il termine antropologia

Questo termine ha chiaramente una storia antica. La struttura originaria è tipicamente greca ($\alpha\nu\theta\rho\omicron\pi\omicron\varsigma \Rightarrow$ uomo e $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma \Rightarrow$ discorso, da cui *discorso sull'uomo*); già **Aristotele** parla di $\alpha\nu\theta\rho\omicron\pi\omicron\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, cioè di colui che parla dell'uomo⁵. Nell'epoca moderna, cioè da Cartesio in poi, il termine acquista un suo specifico significato, ad esempio in campo scientifico designa la storia naturale dell'uomo; il suo contenuto si amplia con la nascita dell'antropologia culturale. L'accezione moderna è ancora più estesa, comprendendo anche gli apporti allo studio dell'uomo dati da discipline come la psicologia, la sociologia, l'etnologia. ecc. Entra poi nel campo filosofico, e qui contraddistingue una vera e propria branca della filosofia, quando essa tenta di descrivere l'uomo nella sua essenza, nel suo rapporto con l'assoluto, con se stesso e le sue scelte. Diventa così presupposto sistematico per una riflessione filosofica sull'uomo, prendendo di volta in volta gli attributi della linea di pensiero che vuole esprimere (antropologia positivista, marxista, esistenzialista, etc.).

Ritroviamo poi questo termine nello studio delle religioni, le quali anche loro fanno riferimento a una particolare visione di uomo, che deriva dalle loro convinzioni religiosodogmatiche. L'*antropologia cristiana*, nel pensiero teologico, prende origine come sviluppo della riflessione sul racconto iniziale della creazione; è questo, ad esempio, l'itinerario seguito da **Gregorio di Nissa** nella sua opera *De opificio hominis*. Inoltre la riflessione cristiana ha sempre fatto largo uso di categorie filosofiche; ad esempio il *platonismo* ha influito moltissimo sul pensiero di teologi come Origene e Agostino, ed è stato grande protagonista nella crisi dello gnosticismo; Tommaso d'Aquino ha raccolto a piene mani dalla impostazione filosofica *aristotelica*; l'*idealismo* ha influito sugli inizi della teologia moderna e in epoca conciliare e post-conciliare c'è stato un tentativo di approccio anche con l'*esistenzialismo*.

Certo possono sorgere qui alcune domande, osservando ad esempio lo sviluppo di certe definizioni dogmatiche, impossibili a sussistere senza una solida base filosofica (il decreto del Concilio di Vienne sull'unicità dell'anima, la stessa definizione di *transustanziazione*, interamente costruiti sulla struttura filosofica aristotelico-tomista): si tratta qui di una canonizzazione definitiva anche di quella particolare impostazione filosofica? Quale è allora il peso effettivo del substrato filosofico nello sviluppo del dogma?

Quale è, in definitiva, *l'idea fondamentale dell'antropologia teologica*? Possiamo vederla come risultato di una serie di accadimenti, nella dinamicità di una evoluzione storica: l'uomo è creato, e all'atto di questa creazione gli viene associata una peculiare dignità; ha poi percorso il suo cammino facendo l'esperienza della caducità e del peccato, deturpando, ma non distruggendo, l'immagine di Dio in lui (tema molto presente nei Padri greci); quindi incontra Cristo che lo recupera, opera la giustificazione, gli dona la salvezza, compie, in sintesi una **nuova creazione**.

In sé il termine *antropologia* è un termine vasto che comprende tutto quanto riguarda l'uomo, ma richiede un aggettivo che lo segua e che delimiti l'ambito trattato. Così si può parlare di antropologia filosofica, culturale, medica, sportiva, ecc. Qui interessa l'antropologia teologica, cioè si parlerà dell'uomo inteso e considerato dal punto di vista privilegiato e particolare del suo **rapporto con Dio**, della sua relazione con il Dio Uno e Trino rivelato in Cristo. In altre parole,

⁴ Cfr l'opera di Anselmo *Cur Deus homo*.

⁵ ARISTOTELE, *Etica a Nicomaco*, 4,8.

l'antropologia teologica studia *l'uomo dal punto di vista di Dio*, del suo progetto: essa ci rivela ciò che noi siamo alla luce di Cristo, dato che siamo creati a sua immagine, siamo tesi verso di lui, destinati alla comunione con lui.

La fonte della rivelazione dell'antropologia teologica non è l'uomo, ma Cristo che ci rivela il Padre; oppure, conoscendo Cristo, si conosce l'uomo nel pensiero di Dio (cfr. GS 22, a-b). Cristo ci rivela il Padre e rivelandoci il Padre, rivela in definitiva chi sia chiamato ad essere l'uomo: figlio adottivo del Padre, nel Figlio Gesù Cristo. Allora, l'uomo, in quanto destinatario della rivelazione (essa viene comunicata all'uomo) è anche oggetto di essa (nella rivelazione si parla anche dell'uomo e del suo posto nel creato e di fronte a Dio), perché solo grazie ad essa l'uomo si comprende in pienezza.

Gli apporti della filosofia, della storia, della scienza o delle scienze in genere sono tutti buoni, ma vanno letti alla luce della rivelazione in Cristo: pena una visione antropologica parziale e limitata. Inoltre, *solo* l'antropologia teologica riflette sulla realtà dell'essere peccatore dell'uomo e sulle conseguenze di tale tragedia (realtà spesso sottovalutata dalla scienze o completamente trascurata: Freud non parla di peccato, magari di sensi di colpa, dai quali tuttavia siamo chiamati ad affrancarci tramite la psicanalisi). Essa considera però anche il tema della grazia, in cui l'uomo ottiene salvezza (anche questi termini sono assolutamente ignorati dalle altre discipline, che si muovono solo su un piano orizzontale, non trascendente). Tuttavia, è auspicabile il confronto con le scienze e le altre forme di antropologia, nella loro valenza di mezzi e non di fini: non possono dire qual'è il compito o il fine dell'uomo, ma aiutarci a capire il *come* dell'uomo.

L'antropologia teologica intende offrire una visione originale (valida per ogni uomo). Non si tratta di uno sguardo parziale o locale dell'uomo: ma una lettura globale della identità dell'uomo, capace di dirne il senso più autentico. L'uomo per la rivelazione biblica appare come un *soggetto libero e responsabile*. Libertà e responsabilità sono le condizioni per avere accesso a Gesù Cristo (la fede stessa è un atto libero). Libertà e responsabilità dell'uomo si realizzano in pienezza nella relazione dell'uomo con Dio: quando l'uomo si decide per Dio realizza la propria libertà e la propria responsabilità. E' in questa relazione che l'uomo raggiunge il suo obiettivo esistenziale (il motivo per cui è stato creato): cfr. => GS 24 d (l'uomo unica creatura voluta per se stessa). Questa relazione dell'uomo con Dio è chiamata a diventare comunione con il Dio uno e trino per mezzo di Cristo.

Linee antropologiche nelle varie chiese cristiane e la svolta antropologica nella teologia moderna

- *Teologia protestante* ⇒ viene accentuata la tensione fra le esigenze di Dio e l'uomo fondamentalmente incapace, con le sue sole forze, a dare una risposta a queste esigenze, causa la sua naturale inclinazione al male; tra i due vi è una certa lontananza, da cui deriva un'indole fondamentalmente pessimistica di questa teologia.
- *Teologia ortodossa* ⇒ è più positiva, potendosi riassumere nel concetto di *deificazione* dell'uomo: questi ha lo Spirito di Dio che permane in lui nonostante il peccato e la concupiscenza; l'immagine di Dio rimane indistruttibilmente impressa nell'uomo e la grazia restituisce a questa immagine la luce che si era offuscata.
- *Teologia cattolica* ⇒ ha una posizione di equilibrio fra queste due tendenze: l'uomo è peccatore, in quanto ha perso i doni di grazia ricevuti al momento della creazione, ma non perde la dignità di essere una creatura di Dio.

L'antropologia come dimensione fondamentale della teologia e la realtà complessa e misteriosa dell'esistenza umana sono nuovamente poste di fronte e in strettissimo rapporto con Dio, in piena continuità del resto con la tradizione ecclesiale (cfr. *propter nos homines et propter nostram salutem*⁶). Sono tre, principalmente, i fattori che hanno determinato questa svolta:

⁶ Cfr. il Simbolo niceno-costantinopolitano, DS 150

1. *Il ritorno alle fonti* ⇒ la teologia si è progressivamente liberata dei metodi delle *scuole* ed ha di nuovo confrontato se stessa alla luce della Rivelazione e del messaggio biblico; si cerca, ora, qual'è la visione che Dio ha dell'uomo, cosa cerca Dio nell'uomo.

2. *La scoperta e la valorizzazione della storicità del linguaggio umano* ⇒ si riconosce nello sviluppo del pensiero cristiano la Parola eterna di Dio, separandola dalle varie realtà del linguaggio umano, di cui però Dio non può fare a meno per parlare e comunicare con l'uomo. Ci si riaccosta così al linguaggio umano nel suo divenire storico e nei suoi aspetti culturali come canale preferenziale della comunicazione divina.

3. *La preoccupazione pastorale* ⇒ la teologia si sforza di presentare il messaggio cristiano in modo che esso appaia più accettabile in un determinato contesto storico e geografico, per l'uomo di ogni tempo e di ogni luogo. Si tratta di un processo di adattamento con la costante attenzione a non svendere o annacquare il vero messaggio di Cristo.

Nozioni antropologiche dell'Antico Testamento

Il termine *nozioni* può trarre in inganno; si tratta in realtà di diversi aspetti, diverse angolazioni e prospettive della rivelazione biblica riguardo al mistero dell'uomo, mistero assoluto se visto accanto al mistero di Dio⁷. Può essere utile analizzare la terminologia che la Bibbia usa via via che parla dell'uomo.

La prima parola che incontriamo è *basar*, che i LXX traducono con σαρκί, *carne*, in latino *caro*.

1. Primo significato è la carne in senso anatomico, in contrapposizione alle ossa (Ez 37).
2. Poi incontriamo il significato di corpo interno, e qui può anche significare la persona.
3. Terzo significato è quello di parentela (cfr. ad esempio Gn 37,27).
4. L'umanità intera (cfr. ad esempio Is 40,5)
5. L'uomo debole, la sua fragilità, in Gn 6,3; oppure la carne sotto il peccato, come in Sal 65,3.

La seconda parola usata dalla Bibbia è *nefesh*, che i LXX traducono ψυχή, in latino *anima*.

1. Indica la vita, l'alito di vita (Gn 2,7). L'uomo non *ha* la nefesh ma è nefesh.
2. Poi può indicare la gola, l'organo del respiro, l'organo quindi che permette la vita (Is 5,14).
3. Indica poi la sede dei sentimenti emotivi (Ez 23,9).
4. Il suo significato è quindi quello di vita, nel senso lato di esistenza (Sal 30,4 e Pro 8,35). Nefesh è l'uomo nelle sue necessità, nella sua dipendenza vitale da Dio.

La terza parola che incontriamo è *ruach* (in ebraico è femminile) tradotta dai LXX con πνεύμα (in greco è neutro) in latino *spiritus* (maschile). Questa parola in genere nell'AT è riferita a Dio e non si applica mai all'uomo ma a Dio. La ritroviamo, ad esempio, in Ez 37,6, in Gio 34,14, nel Sal 33,6 con il senso di forza creatrice come in Es 15,8; come forza comunicabile all'uomo si ritrova in Ez 11,5, Is 11,2; in Is 42,1 indica un insieme di forze provenienti da Dio.

Ancora un altro termine è *leb*, che i LXX traducono con καρδία; vuole significare ciò che più intimo, più nascosto nell'uomo (1Sam 16,7); è la sede dei sentimenti, dei desideri e anche del potere di decisione dell'uomo. (Sal 20,5, Pro 16,9). Da questo breve quadro, si giunge alla conclusione che questa pluralità di aspetti ed elementi dei termini antropologici veterotestamentari, difficilmente permette di ridurre l'uomo ad un'unica definizione⁸.

⁷Cfr. Agostino che dice di se stesso: «ero divenuto a me stesso una grande domanda» «factus eram ipse mihi magna quaestio» in *Confessiones* 4,4,9.

⁸Cfr. LADARIA L., *Antropologia teologica*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2011, pag. 112-117.

Per quanto riguarda il Nuovo Testamento, solo in Paolo troviamo una consistente preoccupazione antropologica, alla quale del resto corrisponde una visione articolata di questa problematica. Nel Vangelo troviamo lo schema antropologico dualista, di chiaro influsso ellenista (Mt 10,28 e Lc 12,4-5)⁹: “*Non temete quelli che uccidono il σωμα, ma non possono uccidere la ψυχη, temete piuttosto colui che può portare alla perdizione anima e corpo nella Geenna*”.

Il Nuovo Testamento riporta varie volte un termine già ricordato per ciò che riguardava l'Antico Testamento, cioè il termine καρδια, che indica il luogo dove l'uomo prende le sue decisioni più profonde (Lc 12, 34), dove risiedono i sentimenti e la sua coscienza; è in questo senso che Gesù a volte usa l'espressione “*duri di cuore*”. Nel NT comunque assume più significato il termine ψυχη, che è riduttivo tradurre con *anima*. Il suo significato proprio è, similmente all'Antico Testamento, quello di *vita*, apertura alla vita (cfr Lc 9,24). Ritroviamo, nel NT, anche la parola greca σαρξ; Giovanni la applica al Λογος (1,14) e indica l'uomo nella sua creaturalità debole, soggetta al tempo, mai però in senso negativo, come ad esempio in Paolo che gli dà il senso di peccato e mentalità del mondo. Giovanni usa il termine di ανθρωπος, quando Gesù è presentato davanti a Pilato “*Ecce homo*” (Gv 19,5)¹⁰.

Un testo importante di Paolo è 1Tess 5,23; qui si trovano insieme i tre termini πνευμα, ψυχη, σωμα che stanno ad indicare l'uomo, nonostante ciò non voglia rappresentare una struttura fissa tripartita, di carattere filosofico¹¹. Vanno invece considerati come tre aspetti che fanno parte di una realtà unica, nonostante varie manifestazioni¹². La terminologia paolina si stacca completamente dal significato culturale e filosofico greco: ad esempio σωμα, diventa infatti per lui un **concetto teologico fondamentale** che in Rm 12,4 e 1Cor 12,12ss., applica anche alla Chiesa, chiamata per questo “*corpo di Cristo*”; in 1Cor 11,24 lo usa anche per indicare l'Eucaristia.

I concetti antropologici paolini più caratteristici e teologicamente più ricchi sono quelli di carne-spirito, spesso messi in contrapposizione (cfr. Rm 8). Carne, σαρξ è fondamentalmente negativo, è l'uomo sottomesso, schiavo della forza del peccato, sotto la concupiscenza, separato da Dio (cfr. Rm 6,19; Rm 7,18.25; Rm 8,3; Gal 5,13). L'altro termine πνευμα, ha più valenze di significati; in genere ha un significato *personale*, anche quando è riferito allo Spirito di Cristo, Spirito del Signore; è il dono del Signore Risorto (cfr. Rm 8,2 e Gal 5,15). Quando è usato in contrapposizione a carne, vuole indicare la vita del credente, l'atteggiamento nuovo di chi ha accolto la grazia nella sua vita: *κατα πνευμα* - secondo lo Spirito (cfr. Gal 5,15-18); - secondo la carne *κατα σαρξ* è l'uomo in quanto sottomesso alla forza del peccato e della caducità (cfr. Rm 6,19: 7,18.25; 1Cor 1,26).

Nella **patristica** incontriamo una visione antropologica fondamentalmente legata alla Bibbia, il cui riferimento è Cristo - vero uomo. Come novità nell'ambiente culturale dell'epoca, i Padri valorizzano l'uomo nella sua unità, e quindi anche l'elemento corporeo, contro correnti ereticali (gnostici, marcioniti, ebioniti)¹³. **Ireneo** può essere considerato colui che più fonda una visione antropologica in teologia. Il principio da cui parte è che l'uomo acquisisce dignità dal fatto di essere creato da Dio, e che il suo corpo è plasmato dalle mani di Dio, mani che sono il Figlio e lo Spirito Santo. Il corpo è trasformato nel momento redentivo in Cristo che si incarna e ricapitola in se tutte le cose, ed anche in una prospettiva escatologica: quel corpo riceverà lo Spirito dell'immortalità. Ireneo insiste sul fatto che la salvezza è salvezza di tutto l'uomo, contro gli gnostici che

⁹ Cfr. LADARIA L., o.c. pag. 118-123.

¹⁰ Cfr. RATZINGER J., *Creazione e peccato*, Edizioni Paoline, Roma 1986, pag. 45-46.

¹¹ Si veda per esempio la lettera III di Platone e il corrispondente commento di Origene.

¹² Cfr. LADARIA L., o.c., pag. 120-121

¹³ Nonostante questo nei primi Simboli apostolici veniva usata l'espressione *Risurrezione della carne* più che *del corpo*, poichè questa seconda espressione veniva considerata un po' riduttiva (solo una parte dell'uomo che risorge).

disprezzavano il corpo e la materialità. La redenzione del corpo dimostra la grandezza e onnipotenza di Dio. Ireneo vede l'uomo nella sua realtà storica, concreta, alla luce di Cristo¹⁴.

La *scuola alessandrina* cercherà di assumere il dato filosofico proveniente dalla concezione platonica, che dà una relativa sotto valutazione del corpo rispetto all'anima, posizione tipica di Origene. In quest'ottica la salvezza è liberazione da questa condizione mondana. Anche **Agostino** risente del sistema platonico, anche se non presenta un dualismo radicale; egli dà certamente un grande valore all'interiorità dell'uomo, nella valutazione della quale ha grande influenza la sua variegata vicenda personale¹⁵. «*Deum et animam scire volo*» "*Voglio conoscere Dio e l'interiorità dell'uomo*", dirà nei *Soliloqui*¹⁶. Per lui il corpo è la causa del peccato, quando si ribella all'anima che ha il compito di dirigerlo.

In **Tommaso d'Aquino** abbiamo il vertice dell'antropologia cristiana. Nella concezione dell'interiorità vi è un sostanziale incontro con Agostino; l'uomo non è un semplice composto, ma in esso l'elemento spirituale fa da principio d'unità, la forma di un corpo che con questo elemento acquista consistenza. L'uomo è *unità*. Tommaso adotta l'ilemorfismo e riduce la riflessione dentro una unità, nell'uomo, tra principio spirituale e principio materiale, uniti dalle stesse leggi che tengono insieme materia e forma; l'anima è forma del corpo e ha il primato; designa, di esso, la dignità.

Vi è poi il valore della corporeità, che in questa visione viene recuperato, così come l'importanza del fatto che l'uomo *si sperimenta* come essere sia spirituale che corporale¹⁷. L'uomo è fondamentalmente uno. Se da un lato è noto il grande salto di qualità che questa visione ha fatto fare all'antropologia teologica, riguardo soprattutto al principio di individuazione della persona umana, sono note anche le difficoltà a proposito di come l'anima possa sopravvivere separata dal corpo nel tempo che intercorre tra la morte e il giudizio finale¹⁸.

Lo specifico di una antropologia teologica cristiana e la svolta antropologica nel Vaticano II

Innanzitutto **il riferimento a Cristo**. A **Cristo rivelatore**: in quanto una antropologia può qualificarsi come cristiana proprio nella misura in cui si fonda e si sviluppa a partire dalla parola di Cristo, dalle sue conferme su Mosè, i profeti e i salmi, dalla testimonianza che la sua primitiva comunità gli ha reso. E' cristiana una antropologia che attinge il suo specifico dall'insegnamento di Cristo. Ma attingendo al Vangelo e, in genere, alle S. Scritture, la ricerca viene a prendere atto che Cristo non si presenta solo come rivelatore, bensì anche come **mediatore** di tutta l'opera di Dio: "*tutto è stato fatto per mezzo di lui*" (cfr. Gv 1,10; Col 1,16), l'essere e l'esistere stesso dell'uomo, come anche tutta l'opera di Dio in suo favore. E' cristiana allora una antropologia che attinge il suo specifico dalla considerazione dell'opera di Cristo. Inoltre poi la considerazione dell'*ἄνθρωπος* Gesù quale "*unico mediatore tra Dio e gli uomini*" (1Tm 2,5) delinea anche la realtà umana personale del Cristo come **archetipo** dell'uomo, il *πρωτοτοκος πασης κτισεως* (Col 1,15). Di conseguenza sarà formalmente *cristiana* quella antropologia che si afferma e si sviluppa proprio a partire dalla cristologia.

Quindi **il riferimento alla Chiesa**. Proprio l'incontro con Cristo pone anche l'incontro con la Chiesa: nel senso fondamentale che si incontra Cristo e il suo pensiero proprio in virtù della testimonianza e della predicazione della Chiesa e quindi non si può separare o tanto meno contrapporre Cristo alla Chiesa. La Chiesa esiste grazie a Cristo e in virtù di Cristo, ne è il

¹⁴Cfr. LADARIA L., o.c. pag. 126-127.

¹⁵Per Agostino vedi il testo alle pagine 82 - 83.

¹⁶AGOSTINO d'IPPONA, *Soliloquia* I,1

¹⁷Cfr. TOMMASO d'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q.76, a. 1:«*Ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire, sentire autem non est sine corpore, unde oportet corpus aliquam esse hominis partem*».

¹⁸Cfr. LADARIA L., o.c. pag. 131-137.

sacramento, il segno e lo strumento (cfr. LG 1) e il suo operato e il suo insegnamento non sono altro che quelli di Cristo.

Concludiamo questa breve introduzione all'antropologia teologica rileggendo, quasi per esteso, il fondamentale paragrafo 22 della *Gaudium et Spes*: «in realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. Adamo, infatti, il primo uomo, era figura di quello futuro (Rm 5,14) e cioè di Cristo Signore. Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore, svela pienamente l'uomo a se stesso manifestandogli la sua intima disposizione. Nessuna meraviglia, quindi, che tutte le verità su esposte trovino in lui la loro sorgente e tocchino il loro vertice. Egli è l'immagine dell'invisibile Iddio (Col 1,15) è l'uomo perfetto che ha restituito ai figli di Adamo la somiglianza con Dio, resa deforme già subito agli inizi a causa del peccato. Poiché in lui la natura umana è stata assunta, senza per questo venire annientata per ciò stesso essa è stata anche in noi innalzata a una dignità sublime. Con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo ad ogni uomo. Ha lavorato con mani d'uomo, ha pensato con mente d'uomo, ha agito con volontà d'uomo, ha amato con cuore d'uomo. Nascendo da Maria Vergine, egli si è fatto veramente uno di noi, in tutto simile a noi fuorché nel peccato...

Cristo è morto per tutti e la vocazione ultima dell'uomo è effettivamente una sola, quella divina, perciò dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire a contatto, nel modo che Dio conosce, col mistero pasquale. Tale e così grande è il mistero dell'uomo, che chiaro si rivela agli occhi dei credenti, attraverso la rivelazione cristiana. Per Cristo e in Cristo riceve luce quell'enigma del dolore e della morte, che al di fuori del suo Vangelo ci opprime. Con la sua morte egli ha distrutto la morte, con la sua risurrezione ci ha fatto dono della vita, perché anche noi, diventando figli col Figlio, possiamo pregare esclamando nello Spirito: Abba, Padre!¹⁹».

Negli anni ricchi di speranza ma oltremodo turbolenti dell'applicazione del Concilio fu il Papa **Paolo VI**, del quale si conosce l'impegno nel deplorare la frattura tra Vangelo e cultura²⁰ e nel riformularne la vivacità, ad affrontare con chiarezza il problema antropologico e in senso più ampio dell'umanesimo cristiano. Già nel discorso finale del Concilio, nell'omelia di chiusura della quarta ed ultima sessione tenuta il 7 dicembre 1965, Paolo VI delinea con chiarezza uno degli obiettivi del Concilio ricordandone l'**impronta antropologica**: «la scoperta dei bisogni umani ha assorbito l'attenzione del nostro sinodo. Dategli merito in questo almeno, voi umanisti moderni, rinunciatari alla trascendenza delle cose supreme, e riconoscete il nostro nuovo umanesimo: anche noi, noi più di tutti, siamo i cultori dell'uomo...E un'altra cosa dobbiamo rilevare: tutta questa ricchezza dottrinale è rivolta in un'unica direzione: servire l'uomo. L'uomo, diciamo, in ogni sua condizione, in ogni sua infermità, in ogni sua necessità. La Chiesa si è quasi dichiarata l'ancella dell'umanità²¹».

Quest'impegno caratterizzerà del resto tutto il suo pontificato. Due anni dopo la fine del Concilio, si troverà a dover integrare la *Gaudium et Spes* - sostanzialmente ferma ai problemi occidentali della scienza e della fede, dell'ateismo e della secolarizzazione - con le questioni mondiali della dignità e della povertà umana; a questo scopo, nel 1967, pubblicherà l'enciclica *Populorum Progressio*. In questo documento riprenderà il nostro tema; insegnerà infatti che «mediante la sua inserzione nel Cristo vivificatore, l'uomo accede a una dimensione nuova, a un umanesimo trascendente che gli conferisce la sua più grande pienezza: questa è la finalità suprema dello sviluppo personale²²».

La modernità - con i suoi proclami sulla morte di Dio, le sue antropologie pervase da volontà

¹⁹ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*, 22.

²⁰ PAOLO VI, Esortazione apostolica post-sinodale *Evangelii Nuntiandi* 20

²¹ PAOLO VI, Omelia nella 9ª Sessione del Concilio

²² PAOLO VI, Lettera Enciclica *Populorum Progressio* 16

di potenza, le sue conquiste e le sue sfide - ci consegna un mondo provato da un individualismo che produce solitudine e abbandono, nuove povertà e disuguaglianze, uno sfruttamento cieco del creato che mette a repentaglio i suoi equilibri. Legando strettamente sviluppo e umanesimo, osserverà pure che, se è vero che ogni sviluppo esige tecnologia, ha però soprattutto bisogno di «uomini di pensiero capaci di riflessione profonda, votati alla ricerca di un “umanesimo” nuovo, che permetta all'uomo moderno di ritrovare se stesso, assumendo i valori superiori di amore, di amicizia, di preghiera e di contemplazione²³».

Paolo VI affiancherà così lo sviluppo scientifico ed economico ad una concezione integrale e solidale dell'umanità fino a ricavarne le tesi di un **umanesimo plenario**²⁴, di un **umanesimo universale**²⁵. Vale la pena pertanto di riportare per esteso il numero 42 della *Populorum Progressio*: «è un umanesimo plenario che occorre promuovere. Che vuol dire ciò, se non lo sviluppo di tutto l'uomo e di tutti gli uomini? Un umanesimo chiuso, insensibile ai valori dello spirito e a Dio che ne è la fonte, potrebbe apparentemente avere maggiori possibilità di trionfare. Senza dubbio l'uomo può organizzare la terra senza Dio, ma senza Dio egli non può alla fine che organizzarla contro l'uomo. L'umanesimo esclusivo è un umanesimo inumano. Non v'è dunque umanesimo vero se non aperto verso l'Assoluto, nel riconoscimento d'una vocazione, che offre l'idea vera della vita umana. Lungi dall'essere la norma ultima dei valori, l'uomo non realizza se stesso che trascendendosi, secondo l'espressione così giusta di Pascal: L'uomo supera infinitamente l'uomo²⁶».

L'insegnamento di Paolo VI, come del resto quello dei suoi successori e in continuità con la tradizione del pensiero cristiano, sarà sempre orientato a riaffermare il superamento di una visione dell'uomo puramente **biologico-materialista** sottolineandone la sua unicità e originalità in virtù del suo orientamento a Cristo come il famoso e già citato numero 22 della *Gaudium et spes* ricorda: «solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo» precisando che «ciò non vale solamente per i cristiani ma anche per tutti gli uomini di buona volontà nel cui cuore lavora invisibilmente la grazia». Al n. 45 la Costituzione conciliare insegna che «il Verbo di Dio, per mezzo del quale tutto è stato creato, si è fatto egli stesso carne, per operare, lui l'uomo perfetto, la salvezza di tutti e la ricapitolazione universale. Il Signore è il fine della storia umana, “il punto focale dei desideri della storia e della civiltà”, il centro del genere umano, la gioia d'ogni cuore, la pienezza delle loro aspirazioni».

Oggi siamo entrati in quella fase della storia che è da molti chiamata della **post-modernità** dove la visione antropologica si caratterizza in termini di **sfida e emergenza antropologica**: al centro dell'interesse umano vengono la robotica, le biotecnologie e le nuove possibilità di comunicazione in tempo reale: prolungare la vita, ritardare la vecchiaia, lenire il dolore, programmare le caratteristiche fisiche ed il temperamento del nascituro, ricombinare il DNA spostando parti di informazioni genetiche da una specie all'altra, creare nuovi alimenti, fabbricare nuove specie di viventi, dare la vita e la morte: questo che fino ad alcuni anni fa sembrava utopia sta diventando ora realtà. Per questo si è venuti a descrivere la complessa realtà antropologia attuale secondo questi tre lemmi che qui nomino soltanto, senza entrare in una descrizione più approfondita, e cioè: l'**uomo senza casa** (M. Buber)²⁷; l'**uomo senza volto** (E. Lévinas)²⁸; l'**uomo senza cuore** (M.I.Rupnik)²⁹.

²³ PAOLO VI, Lettera Enciclica *Populorum Progressio* 20.

²⁴ PAOLO VI, Lettera Enciclica *Populorum Progressio* 42.

²⁵ PAOLO VI, Lettera Enciclica *Populorum Progressio* 72.

²⁶ L'ispirazione e le note che ricorrono in questo passo rimandano a *L'umanesimo integrale* di J. Maritain, a *Il dramma dell'umanesimo ateo* di H. de Lubac ed a *I Pensieri* di B. Pascal.

²⁷ BUBER M., *Il cammino dell'uomo*, Marietti, Genova 2004.

²⁸ LEVINAS E., *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1980.

²⁹ RUPNIK I.M., *Una conoscenza integrale. La via del simbolo*, Lipa, Roma 2008. Cfr. anche il testo di MANCINI R., *Esistenza e gratuità. Antropologia della condivisione*, Cittadella, Assisi 1996.

2. La creazione

La dottrina sulla creazione è un articolo della fede cristiana presente già nei testi più antichi: «credo in un solo Dio Padre onnipotente, creatore del cielo e della terra³⁰». Nell'Incarnazione di Cristo si ha l'originalità e la specificità della creazione; essa ha valore non solo perchè è stata fatta da Dio ma perchè Dio stesso l'ha assunta e incarnandosi si è fatto lui stesso creatura "e il Verbo si fece carne" (Gv1,14). Il fondamento cristiano della creazione non è quindi tanto in Gn 1 quanto in Gv 1, e semmai i due testi vanno visti in parallelo: si parla di un principio, di una parola, di tenebre e di luce, di un'azione creativa. Il mondo ha valore perchè il Creatore si è fatto creatura, come dice Dante parlando di Maria: "che il suo fattore/ non disdegnò di farsi sua fattura" (Par. XXXIII, 5-6).

La creazione nell'Antico Testamento

Nella riflessione biblica veterotestamentaria, a partire dai fondamentali testi di Genesi 1-11, la dottrina sulla creazione è strettamente legata al grande tema dell'alleanza tra Dio (Jhwh) e il popolo di Israele, tanto da qualificare e identificare Israele come **popolo dell'Alleanza** (cfr. Gn 12,3; Es 19-34; Dt 6,10-19; Gs 24, 1-27; Is 42,4; 43,9-12; 45,14; 55,5). Secondo diversi studiosi dell'Antico Testamento (in particolare K. Barth e G. von Rad) Israele avrebbe pensato la sua fede nella creazione dalla prospettiva dell'alleanza che Dio ha stabilito con lui. Il Dio potente che ha manifestato la sua forza nella liberazione dall'Egitto, deve essere necessariamente il Dio di tutto il mondo, il creatore e signore dell'universo. Sicuramente la concezione biblica sulla creazione non vuole essere una riflessione a carattere filosofico o metafisico, ma sapienziale, esperienziale, nel contesto di un rapporto vitale con l'uomo: il Dio trascendente e creatore non sarebbe altro se non il Dio vicino al suo popolo, che interviene a favore del popolo d'Israele.

Altri studiosi (cfr. C. Westermann, W.H. Schmidt) invece sostengono che l'idea di creazione non sarebbe una conseguenza dell'alleanza, ma piuttosto questa si inscriverebbe in un quadro determinato dal dominio di Dio su tutti i popoli, dal quale si evidenzia una speciale **elezione, predilezione per Israele** (concetto di popolo eletto).

Oggi si tende a fondere insieme le due linee interpretative: due manifestazioni distinte ma insieme relazionate dall'azione di Dio e dai suoi benefici agli uomini (cfr. Sal 95; 104;105; 136). L'azione del Dio onnipotente è il comune denominatore che abbraccia entrambi gli avvenimenti: nell'uno e nell'altro Dio si rende presente. Pertanto la creazione e la salvezza (elezione) sono due momenti e aspetti distinti attraverso le quali si manifesta pienamente e compiutamente la potenza creatrice e salvifica di Dio, con alcune caratteristiche comuni da tenere presente:

- ① Unicità di Dio
- ② Onnipotenza creatrice (Dio crea tutto)
- ③ Creazione "*ex nihilo*" (cioè dal nulla, la creazione non è un'emanazione)
- ④ La creazione ha una finalità

La dottrina biblica sulla creazione è espressa non solo nei primi capitoli della Genesi ma la ritroviamo un po' in tutti i libri dell'AT, particolarmente nei profetici, nei sapienziali e nei salmi.

- ① Dio crea mediante la Sua parola, personalmente, direttamente: Is 55; Sal 33; Sap 9,15 (cfr. anche: Am 4,13; 5,8-9; Ger 32,17; 33,25-26; Is 40 e Is 42, 5-6).
- ② Sapienza creatrice, che si pone come mediazione tra un creato contingente e un Dio assoluto: Pro 8,22-30; sulla Sapienza creatrice ancora in Sir 2,3-12 e Sap 7,25 e 8,1.
- ③ Ogni uomo è creato da Dio. Dio crea il cielo e la terra: Gb 10,8; Sal 139.
- ④ Ciò che Dio crea è bello, in analogia con la sua bellezza.
- ⑤ La creazione è "*dal nulla*": 2Mac 7,23-29.

³⁰ Cfr. le Confessioni di fede nei cosiddetti *Simboli della fede* (DS 22; 27; 30;41; 48;125;150 ecc..)

Il famoso *incipit* della Bibbia “*In principio Dio creò il cielo e la terra*” (Gn 1,1) sottolinea in maniera determinata la caratteristica del Dio della rivelazione: “*Dio creò*” è espresso con il verbo ebraico *barà*, **verbo teologico**, cioè riferito in modo particolare ad azioni compiute da Dio, di cui Egli è quindi sempre il soggetto. Quando questo verbo è usato non si menziona mai una materia precedente, si indica una novità assoluta, al contrario del verbo *jasar*, che significa *plasmare, formare, modellare*. Siamo di fronte ad un'azione specificamente divina, incomparabile, ed ha come oggetti il popolo, il creato, la salvezza. Dio “*crea*” Israele, che diventa una sua creatura primogenita (Is 40,28; 43,1); Dio crea “*Ciro come suo eletto*” (Is 41,20, 45,1-8) che libererà il popolo; ed è in questo senso che con *barà* viene anche indicata l'azione che è conseguenza del creare, che è connessa con la sua parola (Is 48,13; 55,10).

L'espressione “*In principio*” (*bereshit*) va invece letta accanto al valore teologico del verbo *barà*. Indica l'inizio assoluto, nel suo elemento temporale, inizio concreto, puntuale. Con l'espressione “*...e Dio disse...*” si vuole far vedere come la creazione non sia un decadimento del divino, ma frutto di un atto consapevole di Dio. L'agire di Dio non è necessitato, ma libero. Il creato è “*buono*”, considerando questo non come un *giudizio di tipo estetico* ma *teo-ontologico*: ciò che è creato corrisponde all'intento di Colui che ha creato (Gn 1,31); che poi l'uomo sia “*cosa molto buona*” indica un ulteriore salto di qualità rispetto al resto della creazione. La creazione ha come un senso di apertura, deducibile dal fatto che non esiste, nel racconto, alcuna formula di chiusura; l'opera della creazione è affidata infatti all'uomo. Dio però non si congeda dalla storia; il riposo del sabato è il gesto di Dio che contempla benevolmente la sua opera; chi adesso lavora è l'uomo; l'ultimo giorno della creazione è un giorno senza “*sera*”, è un giorno che continua.

Il testo di Gn 1,1ss ci permette di identificare Dio creatore del mondo con Dio creatore dell'uomo. Vi è sottolineato poi un monoteismo assoluto, poichè Dio è l'attore principale di tutto il brano, ed è Lui solo che agisce in modo attivo. Il cosmo è sganciato da Dio, desacralizzato. La creazione è *dal nulla*, cosa che comunque il testo di Gn non dice direttamente ma che tuttavia fa intuire. In realtà il termine e il concetto di *creatio ex nihilo* appare nella Bibbia solo in epoca ellenistica, ormai alle soglie del Nuovo Testamento (intorno al 160 A.C.), nel secondo *Libro dei Maccabei* (2Mac 7, 20-28); gli ebrei, infatti, svilupparono solo molto tardi l'idea “*filosofica*” di nulla: tuttavia per quanto riguarda la concezione di Dio siamo molto lontani dal *demiurgo* dei greci, così come dal loro *dio-motore-immobile*, estraneo alla storia del mondo.

La creazione nel Nuovo Testamento. Cristo e la creazione

Anche per il Nuovo Testamento possiamo sottolineare alcune posizioni fondamentali e generali e soprattutto la continuità con quanto già asserito nell'antica alleanza:

- ① Potere sovrano di Dio sulla creazione: Mt 5,45; Mt 19,8; Mc 10,6;
- ② Dimensione creaturale dell'uomo: At 4,24; 1Cor 10, 26; 2Cor 4,6.
- ③ Sacramentalità del creato: Rm 1,18-25ss; Eb 11,1-3: è questo ultimo testo forse la migliore sintesi del NT su Dio creatore di tutte le cose.

Nel Nuovo Testamento Dio è ancora considerato origine, causa, creatore di tutte le cose. Ma il NT ha la sua grande novità nel delineare il **ruolo di Cristo nella creazione**. La continuità con i temi biblici è visibile in Mt 11,25 (“*...Signore del cielo e della terra...*”) e anche in At 17,24-28 e in Eb 11,3. La creazione ha una chiara **connotazione cristologica**, che si determina su due direttrici:

- ① Cristo **pienezza della creazione**
- ② Cristo **mediatore della creazione**

Anche Paolo si pone in continuità con l'AT; un altro testo utile infatti, oltre ad At 17 è 1Tm 6,13 e anche Rm 11,36. La novità di Paolo è che Cristo è visto come mediatore della creazione (1Cor 8,5-6). Cristo è *principio - centro - fine* della creazione (Col 1,15,20). È il “*primo*”, non di una serie omogenea, ma per un titolo di supremazia, poichè in Lui tutto è stato creato. Tutta la

creazione è in vista, in funzione di Cristo. Altri testi importanti su questo tema l'inno cristologico della Lettera agli Efesini (1,3-10) e soprattutto il *prologo* del Vangelo di Giovanni (1, 1-18).

Patristica, medio evo, magistero fino ai nostri giorni

Per affermare la verità circa il dato di fede della creazione i Padri della Chiesa ebbero due precisi punti di riferimento, cioè affrontarono prima un problema *ontologico* e poi un problema *etico*. Per quanto riguarda il primo si cercò di rispondere all'interrogativo che chiede come può esistere qualcosa di diverso da Dio se Egli è infinito; questa era un'empasse derivante dall'impostazione filosofica che era disponibile alla riflessione all'epoca dei padri. Il secondo riguardava il problema del male; era questo creato da Dio oppure no? Un altro *concetto di rottura* con la filosofia dell'epoca, che rompe la concezione ciclica greca del tempo indeterminato, è quello della *creazione che avviene nel tempo* (e che quindi costituisce l'inizio del tempo), oltre alla quasi altrettanto rivoluzionaria idea di un Dio che è *libero nel suo atto creativo*, e che crea restando distinto dal mondo. Poi vi è l'idea della Provvidenza di Dio che non abbandona il mondo a se stesso una volta che lo ha creato, ma si interessa del mondo e, in un certo senso, continua a creare, assieme all'uomo, anzi accompagna con la sua forza le energie intellettive dell'uomo stesso.

Nella *liturgia* e nei primi *Simboli della fede* è già presente il concetto di Dio creatore, insieme a quello di Dio santificatore e provvidente, mediatore. E questa mediazione è considerata poi opera peculiare del Cristo, del quale si considera la particolare provenienza dal Padre, per *generazione* e non per *creazione*; e dei due vengono distinte le due differenti funzioni nella creazione. I Padri, ancora influenzati dalle filosofie ellenistiche, resteranno nelle maglie dei tentativi di conciliare queste concezioni creazionistiche che prevedevano l'esistenza di un *demiurgo* come principio ordinatore dell'universo con l'assoluta alterità di Dio rispetto al mondo e la mediazione del Cristo.

Più chiara risulta invece la posizione riguardo alla *creazione dal nulla*; essa permette di chiarire il rapporto tra Dio e il mondo che non è un'emanazione di Dio o un decadimento del divino (vedi le dottrine gnostiche). A parte i *Simboli di fede*, il primo intervento esaustivo del Magistero della Chiesa riguardo alla dottrina della creazione è riconducibile al **Concilio Lateranense IV** del 1214³¹. L'occasione fu data dalla necessità di intervenire contro le tesi catare, le quali sentivano forte l'influsso del manicheismo nell'affermare l'esistenza di un principio del male accanto a quello del bene. Contro questa posizioni il Concilio definisce:

- ① L'unicità del principio creatore, nella distinzione delle tre persone divine;
- ② Creazione dal nulla, inizio del tempo e libertà di Dio nell'atto creativo.
- ③ Analogia del creato, che porta al principio della distinzione tra il creatore e la creatura, distacco di ordine ontologico, pur nel rapporto di tipo analogico.
- ④ La creazione è di tutte le cose, visibili e invisibili, spirituali e materiali, è creazione universale.
- ⑤ L'origine del male, che non è di tipo *ontologico*, poiché Dio ha creato tutto *buono*; proviene da una libera scelta di angeli che si sono posti in contrapposizione a Dio, ed è quindi di origine etica e non di provenienza diretta da Dio.

Tommaso d'Aquino poi in pratica riprende e completa le affermazioni di questo Concilio, fissando tre punti fondamentali:

- ① Dio è causa *esemplare, efficiente e finale* della creazione.
- ② La libertà di Dio nel creare e quindi la contingenza del creato, nel senso che il creato possiede la vita non per virtù propria ma perché essa gli è stata data per partecipazione³².

³¹Cfr. DS 800

³²Agostino aveva una visione forse meno precisa ma sicuramente più accattivante, quando affermava che la creazione esiste poichè l'Amore puro è *diffusivum sui*, cioè si diffonde per sua natura, non può restare chiuso in se stesso.

③ Tommaso poi fissa con precisione il principio dell'*analogia dell'essere* applicato alla creazione, allo scopo di evitare qualsiasi dualismo o panteismo. Sia la creatura che il Creatore possiedono l'essere, ma non allo stesso modo, solo in modo analogo. Dio dà l'esistenza e il mondo riceve questa esistenza, da cui che Dio è l'*Ens a se* e la creatura è l'*Ens ab alio*.

Altro intervento del magistero fu la posizione del *Concilio Vaticano I*, espressa nella *Dei Filius*³³, dove viene ripreso in linea di massima il Concilio Lateranense IV; al canone V si legge che Dio crea tutte le cose secondo la loro intera sostanza, la loro intera realtà. Il *Vaticano II* affronta questa problematiche nella *Gaudium et Spes*, con una terminologia meno precisa e apodittica, facendo meno riferimento alle dottrine filosofiche e con più attenzione al cammino della scienza:

① Tende ad abbandonare una concezione statica dell'idea di creazione per una più dinamica; anche nel *divenire* di essa agisce la provvidenza di Dio in una concreta continuazione della sua stessa opera creatrice. Anche l'uomo col suo lavoro diventa collaboratore a tutti gli effetti di questa opera provvidente³⁴.

② Precisa l'*autonomia delle realtà create*, che possiedono leggi e valori propri³⁵, e ciò è conforme al volere del creatore. Si cerca di evitare che, come molte volte in passato, ci siano interferenze indebite tra scienza e fede. Questa autonomia non vuol dire che c'è estraneità o peggio scontro e contrapposizione.

③ Ritorna sulla Storia della Salvezza, presente fin dalla teologia paolina; la venuta di Cristo da pienezza e maggiore dignità a tutta la creazione³⁶.

La Sacra Scrittura ci pone davanti le riflessioni dei Salmi, in particolare il 135 e il 136: "*Lodate il Nome del Signore. Tutto ciò che vuole il Signore lo compie, nei cieli e sulla terra*". La fede cristiana all'interrogativo "*Perché esiste il mondo?*" risponde che il mondo è opera di Dio. Il cristianesimo si colloca a metà strada fra dualismo e panteismo, proclamando un unico Signore e Creatore, principio di tutto e tutto ciò che esiste è buono. Il male che esiste è di natura etica e Dio *non causa il male ma permette il male* che sempre gli uomini con le loro scelte si procurano.

Non c'è confusione fra Dio e il mondo e esso non è un'appendice di Dio. Il mondo e la creatura sono *ens ab alio*, nonostante partecipino delle stesse proprietà di Dio. Ciò allo scopo di allontanarsi dalle posizioni panteistiche e tenere chiaro il concetto di trascendenza; è nota ad esempio la posizione di Spinoza, che nel panteismo ha fatto scuola, del *Deus sive natura*. Nell'*analogia* la creazione ha in se il sigillo di Dio³⁷.

Tenendo dunque sempre fermi i racconti biblici, la teologia ha elaborato una dottrina della creazione che ha il suo fondamento biblico in 2 Mac 7,28, l'episodio della madre dei sette fratelli uccisi. In questo brano troviamo espressa all'inizio, nei vv. 22-23, la dottrina più tradizionale sulla creazione. Siamo in un contesto di grande fede in Dio (vv 20 e, molto bello, 23); al versetto 28 arriva la novità: "*...non da cose preesistenti...*", detto a riguardo delle cose e anche del genere umano; è questo il *fondamento biblico della famosa definizione filosofica*: "*CREATIO EST PRODUCTIO REI EX NIHILO SUI ET SUBIECTI*"; siamo in un afflato diverso da quello della Genesi dove ai cieli e alla terra sembra preesistere qualcosa e dove Dio si limita a plasmare. Dio opera dal di dentro della causalità creata, e la Sua azione irrompe in maniera nuova, originale in quella che è la realtà delle cose e la loro natura.

Questo testo dell'AT è poi richiamato in Rm 4,17, dove si parla di Dio che "*chiama all'esistenza le cose che non sono perchè esistano*". Si collegano creazione e resurrezione per

³³DS 3001. Cfr. RUIZ de la PENA J.L., *Teologia della creazione*, Borla, Roma 1988, pp. 100-107.

³⁴GS 34.

³⁵GS 36.

³⁶Vedi Gs 38: «Cristo tutto opera per la virtù del Suo Spirito»; GS 39: «attendiamo da Dio cieli e terra nuova, ma anche da preparare a partire dalla nostra realtà»; cfr. anche GS 45: Cristo motore e centro propulsivo della storia.

³⁷Un esempio proveniente dalla spiritualità classica cristiana è quello del Cantico delle creature di S. Francesco: «...*de Te Altissimu è significatione...*».

sottolineare la gloria di Dio che si fa presente attraverso questi due gesti, entrambi gesti "creativi". Dio allora non è solo all'origine di ogni esistenza creaturale, ciò che in filosofia si chiama causa efficiente, ma crea continuamente e accompagna la creazione, la conserva e la conduce verso un fine; ecco perché Dio stesso è anche *causa finale della creazione*. In questo senso si può trovare l'accordo tra *teoria creazionistica e teoria scientifica dell'evoluzione*; la seconda si pone più come teoria descrittiva dell'evento della creazione, mentre la prima si pone più nell'ambito metafisico e della ricerca dei significati dell'esistenza, più che dei modi.

Ancora si deve ricordare il concetto caro alla tradizione cristiana di *Dio provvidente*, che accompagna il cammino di evoluzione dell'uomo e non lo lascia a se stesso, lontano e indifferente al mondo: il rapporto fra l'essere Padre e l'essere creatore in Dio è consequenziale³⁸. Ci troviamo di fronte a un quasi assurdo Dio lontano, diverso, trascendente, ma anche vicino, che si coinvolge nella nostra storia. O anche un Dio che, come dice Agostino "*è più intimo a noi del nostro intimo e più in alto della nostra parte più alta*"³⁹. Per Lutero poi l'articolo di fede riguardante la creazione è quasi più difficile da credere che il mistero stesso dell'Incarnazione.

Modo e fine della creazione

Si parte dalla dottrina della Chiesa per cui tutto è stato creato da Dio e tutto ha in Lui origine e fine. Sul perché Dio crea già abbiamo già accennato a proposito della *Dei Filius* del Concilio Vaticano I, come prima nella teologia di S. Tommaso⁴⁰. La libertà di Dio coincide con la sua liberalità, benevolenza (Ef 1,11). L'amore divino crea dal nulla, producendo qualcosa di diverso da se. C'è poi una esemplarità della creazione, che ha in se l'impronta di Dio, pur essendo diversa da Dio. Se Dio non è dipendente da niente nel Suo atto creativo, il mondo è invece totalmente dipendente da Dio, che è Dio Provvidente, non nel senso di un miracolismo fanatico, ma reale, di una concreta presenza di Dio che opera efficacemente, seppur misteriosamente, nella storia.

Perché dunque Dio crea? Il Catechismo di Pio X rispondeva: "*per amarlo, servirlo e onorarlo in questa vita e goderlo nell'altra vita*". Dio non crea per bisogno, per necessità o per costrizione. Il fine della creazione è la gloria stessa di Dio e la comunicazione della sua stessa bontà⁴¹. La gloria è la partecipazione dell'uomo alla perfezione divina, è il dono della santità di Dio⁴². Siamo creati per partecipare alla vita trinitaria, in uno scambio di comunione, di amicizia con Dio⁴³. La gloria di Dio è la partecipazione alla sua santità, un reintegrarci in ciò che il peccato aveva deturpato. Ef 1,3-10: "*in Cristo siamo stati scelti prima della creazione del mondo*" e Rm 11,36 afferma "*poichè da lui, per mezzo di lui e per lui sono tutte le cose. A lui la gloria nei secoli. Amen*". Ancora, il fine della creazione è il dono della figliolanza divina, della partecipazione piena alla natura e alla vita di Dio, che si attua, ora, con la nostra redenzione. La perfezione del creato è riflesso della perfezione e della bellezza di Dio. Il creato, gloria di Dio, attesta la manifestazione della potenza di Dio.

Concludiamo con il testo della *Preghiera Eucaristica IV*, una bella sintesi della storia della salvezza: creazione del mondo e dell'uomo, peccato dell'uomo, redenzione, centralità di Cristo, partecipazione alla sua vittoria sul peccato e la morte.

³⁸Cfr. At 17,28 e Sap 11,24

³⁹AGOSTINO d'IPPONA, *Confessiones*, III, 6,11: «*Interior intimo meo, superior summo meo*».

⁴⁰TOMMASO d'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q 19, a 3: la creazione è amore di Dio che dona la vita.

⁴¹Vedi il decreto *Ad Gentes* al numero 2: «Dio crea per essere tutto in tutte le cose, promuovendo la sua Gloria e la nostra felicità».

⁴²Rm 3,23: il peccato ha come conseguenza la privazione della Gloria di Dio.

⁴³Vedi Col 1,16-19.23

Prefazio

È veramente giusto renderti grazie,
è bello cantare la tua gloria,
Padre santo, unico Dio vivo e vero:
prima del tempo e in eterno tu sei,
nel tuo regno di luce infinita.
Tu solo sei buono e fonte della vita,
e hai dato origine all'universo,
per effondere il tuo amore su tutte le creature
e allietarle con gli splendori della tua luce.
Schiere innumerevoli di angeli
stanno davanti a te per servirti,
contemplano la gloria del tuo volto,
e giorno e notte cantano la tua lode.
Insieme con loro anche noi,
fatti voce di ogni creatura, esultanti cantiamo:
Santo, Santo, Santo...

Noi ti lodiamo, Padre santo, per la tua grandezza:
tu hai fatto ogni cosa con sapienza e amore.
A tua immagine hai formato l'uomo,
alle sue mani operose hai affidato l'universo
perché nell'obbedienza a te, suo creatore,
esercitasse il dominio su tutto il creato.
E quando, per la sua disobbedienza,
l'uomo perse la tua amicizia,
tu non l'hai abbandonato in potere della morte,
ma nella tua misericordia a tutti sei venuto incontro,
perché coloro che ti cercano ti possano trovare.
Molte volte hai offerto agli uomini la tua alleanza,
e per mezzo dei profeti hai insegnato a sperare nella salvezza.
Padre santo, hai tanto amato il mondo da mandare a noi,
nella pienezza dei tempi,
il tuo unico Figlio come salvatore.
Egli si è fatto uomo per opera dello Spirito Santo
ed è nato dalla Vergine Maria;
ha condiviso in tutto,
eccetto il peccato, la nostra condizione umana.
Ai poveri annunciò il vangelo di salvezza,
la libertà ai prigionieri, agli afflitti la gioia.
Per attuare il tuo disegno di redenzione
si consegnò volontariamente alla morte,
e risorgendo distrusse la morte e rinnovò la vita.
E perché non viviamo più per noi stessi ma per lui che è morto e risorto per noi,
ha mandato, o Padre, lo Spirito Santo, primo dono ai credenti,
a perfezionare la sua opera nel mondo e compiere ogni santificazione.
Memoriale - Consacrazione

3. L'uomo creato a immagine e somiglianza con Dio

Il libro della Genesi contiene *due narrazioni* della creazione dell'uomo. Dal punto di vista cronologico è anteriore la descrizione contenuta nel secondo capitolo della Genesi (Gn 2,4b-3,24 chiamata *tradizione jahvista*), è invece posteriore quella del primo capitolo (Gn 1,1-2,4a chiamata *tradizione sacerdotale*). Nell'insieme le due descrizioni si integrano a vicenda, contenendo entrambe elementi teologicamente molto ricchi e preziosi. Il testo di tradizione sacerdotale intende narrare le origini del cielo e della terra (cosmogonia): tutto ha origine secondo un piano meditato, tutto viene all'esistenza per ordine di Dio e tutto è creato secondo un ordine crescente di dignità. Dio è anteriore alla creazione e tutti gli esseri hanno ricevuto da lui il dono dell'esistenza e della vita. Al vertice di tutta l'opera creatrice divina è l'uomo e la donna, creati a immagine di Dio.

Leggiamo che al sesto giorno Dio disse: *“Facciamo l'uomo a nostra immagine, secondo la nostra somiglianza, e domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra”* (Gn 1,26). È significativo che la creazione dell'uomo sia preceduta da questa sorta di dichiarazione con cui Dio esprime l'intenzione di creare l'uomo a sua immagine, anzi *“a nostra immagine”*, al plurale (in sintonia col verbo *“facciamo”*). Secondo alcuni interpreti, il plurale indicherebbe il noi divino dell'unico Creatore e sarebbe quindi, in qualche modo, un primo lontano segnale trinitario. In ogni caso la creazione dell'uomo, secondo la descrizione di Genesi 1, è preceduta da un particolare *rivolgersi a se stesso*. Segue quindi l'atto creatore: *“Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò”* (Gn 1, 27). Colpisce in questa frase il **triplice uso del verbo creò** (*barà*), che sembra testimoniare una particolare importanza e intensità dell'atto creatore. Questa stessa indicazione sembra doversi trarre anche dal fatto che, mentre ogni giorno della creazione si conclude con l'annotazione: *“Dio vide che era cosa buona”* (cf. Gn 1, 27-1, 3, 10, 12, 18, 21, 25), dopo la creazione dell'uomo, il sesto giorno, è detto che *“Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona”* (Gn 1, 31).

La descrizione più antica, la jahvista di Gn 2 non usa l'espressione *“immagine di Dio”*, anche se presenta in modo indiretto, la stessa verità. È detto infatti che l'uomo, creato da Dio-Jahvè, mentre ha potere di *“imporre il nome”* agli animali (cf. Gn 2, 19-20), non trova tra tutte le creature del mondo visibile *“un aiuto che gli corrispondesse”* (Gn 2, 20) e cioè constata la sua singolarità. Benché non parli direttamente dell'immagine di Dio, il racconto di Genesi 2 ne presenta alcuni elementi essenziali: la capacità di autoconoscersi, l'esperienza del proprio essere nel mondo, il bisogno di riempire la propria solitudine, la dipendenza da Dio.

“Immagine e somiglianza...”: *immagine* è reso con *sêlem*, e *somiglianza* con *demut*. *Sêlem* indica una similitudine anche sul piano fisico⁴⁴: l'uomo ha una vera somiglianza con Dio, non così gli animali. *Demut* attenua il significato di *sêlem*, contro il rischio di antropomorfismi, cioè considerare la divinità con caratteristiche o attributi umani. Questo insieme di due parole designa quattro elementi riguardanti l'uomo e la sua struttura:

1. La posizione cosmica di privilegio dell'uomo: esso appare come un rappresentante di Dio in terra⁴⁵.

2. La socialità e la bisessualità dell'uomo: l'immagine di Dio completa è l'uomo-donna, segno che l'immagine è la complementarità, nella pari dignità dei sessi: l'uomo-donna si realizza solo nella complementarità, nella completezza, nel rapporto. Il significato dell'immagine viene, per analogia, dal fatto che anche Dio non vive la solitudine in se stesso: Dio è comunione, è relazione. Il testo biblico va dal singolare al plurale in modo libero: *lo creò - li creò*, oltre a usare, per i termini

⁴⁴Ritroviamo questo termine in Gn 5,3 quando si parla di Adamo e suo figlio Set.

⁴⁵I termini *dominare* e *soggiogare* (v. 28) sono usati, nella Bibbia, nell'ambito regale, e riferiti anche ai luogotenenti del re e presenti nel rituale dell'investitura regale.

uomo e donna, la stessa radice nominale: *ish* - *ishà*, segno della profonda idea di comunione presente già in questa antichissima visione biblica.

3. La storicità dell'uomo: l'uomo si trova al vertice del creato ed ha il compito di soggiogare e governare; il senso è che esso è un uomo che vive la *concretezza* del suo essere; è per questo che in Gn 2,17 Dio dà all'uomo dei compiti ben precisi, lo colloca in una storia concreta. Mentre il rapporto di Dio con gli altri esseri si definisce solo nell'atto creativo, con l'uomo Dio sviluppa un dialogo di cui il momento della creazione è solo l'inizio. L'uomo è chiamato, col lavoro delle sue mani, a collaborare all'opera della creazione.

4. L'indole teologale dell'uomo: solo con l'uomo Dio dialoga e solo a lui rivolge la parola, e ciò è evidente nel cambio sintattico dello stile narrativo del racconto, quando si passa dalla terza persona alla seconda persona singolare; l'uomo è *capax Dei*, è uditore della Parola, e perciò si eleva, rispetto agli altri esseri creati, nella sfera del dialogo interpersonale con Dio. Questa capacità di ascoltare Dio e di dialogare con Lui non può essere considerata indipendentemente dal fatto che l'uomo è anche *creato libero* di non accettare questo dialogo, e qui, in questa possibilità anche di un rifiuto, si fonda la sua alta dignità e si rivela l'immenso amore di Dio che non ci ha creati come automi, ma orientati al rapporto cosciente con Lui⁴⁶. Siamo di fronte alla definizione dell'essere dell'uomo dataci dalla Bibbia stessa; inoltre questo carattere di immagine di Dio è il principio che regola le relazioni tra gli uomini (Cfr. Gn 9,3). Il tema dell' *immagine*, nella Bibbia, si sviluppa anche in altri testi, soprattutto sapienziali: Sir 17,1-12, dove si parla di libertà e insieme responsabilità dell'uomo, e Sap 2,23, dove riappare il termine immagine, *sélem*.

Nel Nuovo Testamento il tema dell'immagine riceve la chiave di lettura più autentica soprattutto nella teologia di Paolo. A questo proposito molti sono i testi sono importanti: 1Cor 11,7 e Rm 1,20 ci dicono che l'immagine è una *qualità naturale che rimane nonostante il peccato dell'uomo*; in riferimento a Cristo abbiamo poi i testi più importanti: in Col 1,15 viene detto *immagine* (εἰκόν) e *mediatore* (...per mezzo... ..in vista..., δία, εἰς) poi 2Cor 4,4; in Eb 1,3 come in Eb 2,6-9 è "*segno visibile*" e "*impronta*"; Cristo è l'unica vera immagine di Dio, dell'uomo si può solo dire che è "*fatto*" ad immagine. In Rm 5,14 si parla del *primo Adamo* e del *secondo Adamo*: ciò che era profeticamente adombrato nella Genesi, trova piena autenticazione nell'immagine-Cristo e la somiglianza divina dell'uomo è partecipazione alla somiglianza divina di Cristo, nella grazia e nella fede. Nella sua comunione con Cristo il cristiano ritrova la sua dignità originale che nel peccato si era degradata, sconvolta o perduta (cfr. Rm 1,23).

In Rm 3,23 troviamo una sintesi della teologia paolina sulla redenzione: il peccato spoglia l'uomo della partecipazione alla natura divina; esso non annulla la dignità dell'uomo, il suo stato di creatura fatta ad immagine di Dio, ma in qualche modo gli impedisce di vivere pienamente da figlio di Dio; l'uomo recupera la primitiva origine di grazia con la redenzione, in lui viene restaurata l'immagine. Nelle lettere deuteropaoline vi sono altri richiami dell'immagine, in genere inseriti in contesti parenetici, come ad esempio in Col 3,9-10: qui il tema serve per indicare questa nuova dignità di battezzato, di colui che ha accolto nella fede la grazia di Cristo, di colui che si rinnova ad immagine del creatore. Un altro contesto in cui Paolo fa uso del concetto di immagine è quello della resurrezione finale (Rm 8,29): qui l'interpretazione è sia in chiave attuale (riferita alla vita di grazia sperimentabile con i sacramenti), sia in chiave escatologica (cfr. 1Cor 15,49).

I Padri tendono a utilizzare le categorie della filosofia ellenistica per affrontare il tema dell'immagine, in particolare il platonismo; questa impostazione filosofica privilegia in modo particolare lo schema *prototipo-copia*, di cui l'esempio più chiaro è il mito della caverna: l'uomo è creato come copia, avendo presente il prototipo che è Cristo. Nello sviluppare questo tema, la letteratura patristica affronta tre tipi di problematiche, che semplifichiamo con questo schema:

⁴⁶ Cfr. RATZINGER J., *Creazione e peccato*, Edizioni Paoline, Roma 1986, pag. 39-40.

① MODELLO ⇒ nella creazione il modello di riferimento per l'immagine era quello trinitario o quello cristologico?

② PORTATORE ⇒ qual'è il luogo privilegiato in cui risiede propriamente l'immagine: il corpo, l'anima o entrambi?

③ IMMAGINE - SOMIGLIANZA ⇒ quale è il rapporto? Nella patrologia greca troviamo i due termini: *εικον* – *ομοιοσις* che hanno come corrispondenti nella patrologia latina: *imago* - *similitudo* ad indicare un tentativo di distinzione di due concetti che evidentemente presentano delle diversità. Per quanto riguarda le prime due problematiche dobbiamo mettere in rilievo tre tendenze:

① *Prototipo è il Logos invisibile, preesistente*; con l'incarnazione questo prototipo diventa visibile, carnale, materiale e l'incarnazione è quindi necessaria per restaurare la dignità originaria dell'uomo, che il peccato aveva compromesso. In questo schema è importante il riferimento al Logos invisibile. Pur ammettendo l'importanza dell'incarnazione, il corpo è sempre visto un po' come una prigioniera, non ne viene data un'immagine molto positiva, l'immagine di Dio si contempla nell'anima umana. È la posizione della scuola alessandrina, in particolare di Origene.

② *Prototipo è la Trinità*; nell'uomo creato vediamo il *vestigium trinitatis*. L'uomo è una unità, e questa unità è unica nella sua natura, tuttavia ha una struttura triplice nelle sue componenti, nelle sue potenze: è "uno" ma triplice nelle funzioni, si vedano ad esempio le famose triadi agostiniane:

<i>mens</i>	<i>notitia</i>	<i>amor</i>	(<i>De Trinitate</i> IX, 3, 3)
<i>memoria</i>	<i>intelligentia</i>	<i>voluta</i>	(<i>De Trinitate</i> X, 11,17)

Questa impostazione è di origine agostiniana (cfr. *De Trinitate* Libri VIII-XV) e segnerà indelebilmente tutta l'antropologia dell'occidente latino.

③ *Prototipo è il Logos incarnato*: Adamo fu creato avendo come modello il Cristo che doveva venire nella carne. È la posizione dei Padri latini e in particolare di Ireneo, che ne fa uso affrontando il tema del destino dell'uomo: Adamo aveva come fine e destino della sua creazione lo stesso Cristo, così l'uomo corruttibile ha come destino l'incorruttibilità. In Ireneo l'uomo è corpo dotato di spirito; nella sua creazione, infatti, intervengono le due mani di Dio: 1) Cristo, perché è il prototipo, e 2) lo Spirito, essendo l'uomo un corpo dotato di spirito, spirito che dà all'uomo stesso le caratteristiche di libertà, volontà e capacità di rapporto con Dio. La dignità dell'uomo è, quindi, di origine divina⁴⁷.

Per ciò che riguarda invece il **rapporto** fra *imago* e *similitudo* nei Padri, bisogna dire che in genere con *imago* si indica lo stato iniziale dell'immagine di Dio nell'uomo: è la *natura*, ciò che l'uomo *propriamente è*, una creatura già di per se aperta a ricevere il dono soprannaturale della grazia: il poter avere un rapporto con Dio è quindi un dato di natura. *Similitudo* non è un dato statico, comune a tutti, ma una caratteristica di carattere dinamico, che fa sì che l'uomo, creato già "*ad immagine*", faccia qualcosa per completare e portare a compimento quell'immagine stessa; l'uomo tende a rassomigliare sempre più all'originale, al prototipo. È il cammino di perfezione, l'aspirazione dell'uomo ad assomigliare sempre di più a Colui dal quale ha avuto origine; è l'acquisizione della configurazione a Cristo.

Tutto il primo Medioevo è segnato dall'influsso di Agostino: l'uomo è copia di Cristo incarnato; tuttavia ci si sposta progressivamente verso il considerare come prototipo la Trinità e non più il Logos incarnato o il Logos invisibile; la natura umana è unica, come la natura divina, e l'anima è esclusivamente portatrice della somiglianza divina. Grazie a questo rapporto l'uomo è *capax dei*; il corpo è un sostegno, uno strumento. Acquista molta importanza la distinzione fra *imago* e *similitudo* che può essere condensata in queste due posizioni: *imago* rappresenta la spiritualità e immortalità dell'anima (*potentia cognoscendi* - possibilità di conoscere); *similitudo*: rappresenta la santità e la giustizia dell'anima (*potentia diligendi* - possibilità di amare Dio).

⁴⁷Gli animali invece sono dotati più semplicemente di un "spirito di vita", inteso come soffio, non di uno Spirito divino

Nello sviluppo delle posizioni dei medievali in campo antropologico fa sicuramente scuola Tommaso d'Aquino⁴⁸. Il prototipo della creazione è la natura divina del Padre, di cui il Figlio è l'immagine, mentre l'uomo è solo "fatto" ad immagine di Dio; questa immagine, nell'uomo, risiede nell'anima mentre il corpo ne è un riflesso. L'immagine diventa più perfetta per la grazia e acquista la massima perfezione in prospettiva della gloria. Tommaso distingue tre modi in cui l'immagine divina è impressa nell'uomo:

1. L'uomo è *naturalmente* capace di conoscere e amare Dio;
2. L'uomo *abitualmente* (cioè attualmente) conosce e ama Dio per la grazia, con quella imperfezione che è propria del suo stato di vita.
3. L'uomo conosce e ama Dio perfettamente solo nella gloria, nella *visio Dei*, la visione beatifica.

Il primo modo è comune a tutti gli uomini; il secondo è dei giusti, di coloro che, conoscendo la loro imperfezione accettano la grazia; il terzo è lo stato caratteristico dei beati.

La scelta fondamentale del Vaticano II in tema di antropologia, come abbiamo già ricordato, è quella dell'uomo come *immagine di Dio*⁴⁹; in GS 12 si espone con un metodo narrativo ciò che è l'uomo, evocando termini e passi biblici, soprattutto la Genesi. Ciò ha effetti anche sulla dignità di cui ogni uomo è certamente portatore, e che è uguale in ogni essere umano⁵⁰; si sottolinea che l'uomo è un essere sociale a immagine di Dio Trinità. GS 13 parla dell'immagine offuscata dal peccato. L'uomo è comunque inserito in una *storia di salvezza*. GS 22 dice che la capacità di conoscere e amare Dio è adempiuta perfettamente in Cristo. L'immagine di Dio è presente in ogni uomo e tutti devono essere rispettati nella loro dignità. Il Concilio Vaticano II è sicuramente il primo concilio a fare con precisione una scelta antropologica e a dedicarvi un'intera sezione di un suo documento ufficiale⁵¹.

Alcune considerazioni

La dottrina che abbiamo visto, *dottrina riguardante l'uomo come immagine di Dio*, che si rivela fondamentale per una corretta antropologia biblica e cristiana, ci porta verso una dottrina sistematica sull'uomo. Una prima riflessione: con questa dottrina il pensiero cristiano ha inteso comprendere **tutti i doni** che l'uomo ha ricevuto fin dalla sua nascita come **elementi fondamentali dell'impronta di Dio nella sua vita**. L'immagine rappresenta i doni, le possibilità che l'uomo ha ricevuto nel momento in cui è stato creato; rappresentano, in sintesi, la sua dignità peculiare. Essi non vanno considerati come una perfezione statica ma virtuale, in potenza, un germe che necessita di un suo naturale perfezionamento. Ciò in teologia viene detto come *natura congiunta con un soprannaturale esistenziale*⁵². L'uomo si intende soprannaturalmente chiamato ad una esistenza diversa da quella di semplice creatura, e questo è un dato che riguarda tutti gli uomini, indipendentemente dalla loro fede.

L'immagine è allora quella apertura, quella potenzialità o virtualità verso l'incontro con Dio (*soprannaturale esistenziale*), virtualità che rende inquieto il cuore dell'uomo finché questo incontro non si realizza⁵³. Questa può essere chiamata **ontologia relazionale**, cioè *un essere si rapporta esistenzialmente ad un essere diverso da lui*. L'uomo è nel tempo, in un'esistenza concreta, storica (qui è l'ontologia), ma in un modo relazionale, non isolatamente né nella solitudine e isolatezza di se

⁴⁸Cfr. TOMMASO d'AQUINO: *Summa Theologiae* I, q.93, a.7 e ss.

⁴⁹La si trova espressa particolarmente in GS 12ss., 22,29,34.

⁵⁰Cfr. N.Æ 5 e AG 7.

⁵¹GS 34, ad esempio, parla dell'uomo come signore dell'universo e del significato dell'attività umana come completamento, partecipazione all'opera della creazione.

⁵²L'espressione è del teologo che più di tutti ha approfondito questa parte della teologia sistematica, Karl Rahner.

⁵³Cfr. AGOSTINO d'IPPONA, *Confessiones* I,1,1 «*Ci hai fatto per te Signore e inquieto è il nostro cuore, finché non riposa in te*».

stesso (qui l'ontologia si fa relazionale). La somiglianza è allora lo stabile ed essenziale relazionarsi dell'uomo con Dio, poiché questo uomo è naturalmente indirizzato a Dio, è "*seme di Dio*".

L'immagine di Dio è "tutto" l'uomo

Poiché il corpo non è un *recipiente di una parte spirituale* o, peggio, la *prigione di un'anima*, alla visione cristiana interessa inquadrare l'uomo come una totalità e una globalità, come *unità di principio spirituale e materiale*, incarnazione dello Spirito, in riferimento al secondo racconto della creazione in cui Dio soffia il *nefesh*, il suo alito di vita (Gn 2,7).

Non tutto è perduto con il peccato

L'immagine di Dio è legata all'origine dell'uomo, è sua costituzione; non è possibile pensare che il peccato la distrugga totalmente, poiché non si tratta di una qualità dell'uomo che potrebbe mancare senza pregiudicarne l'integrità strutturale. Con il peccato si ha un oscuramento dell'immagine, che è rimosso, ripristinando l'immagine originale, con le acque del battesimo. Nella fase che vede l'oscuramento dell'immagine a causa del peccato, *tutto* l'uomo è interessato dagli effetti negativi; da qui la necessità della grazia che ridona all'uomo la possibilità di ripristinare in maniera *globale*, ricostruire, il suo essere ad immagine di Dio.

Cristo è l'unica immagine perfetta di Dio

Cristo è l'unica immagine perfetta di Dio (cfr. 2Cor 4,4; Col 1,15; Eb 1,3; 2,6-9) perché è l'unica immagine che gli è simile per *natura*. Egli "*era Dio*"⁵⁴; Gesù è l'attuazione perfetta di Gn 1,26; Clemente Alessandrino interpreta infatti questo passo come una profezia che si adempirà nel Cristo futuro: è Lui che è stato *voluto* per primo; *l'uomo è stato creato come abbozzo di Gesù Cristo*. Solo in Lui comprendiamo ciò che l'uomo è e può essere realmente, da qui il dovere dell'imitazione di Cristo, che non sta nell'imitare un modello ma nel *dare vita* a ciò che già siamo, in germe, dentro di noi.

Rapporto con se, con l'universo, con Dio

Il rapporto dell'uomo con l'universo è regolato dall'analogia; per essa, attraverso le possibilità della conoscenza umana, si può arrivare al contatto con il mistero di Dio. Tommaso è il paladino di questa via di conoscenza che, secondo proporzione, può portare a Dio. Quando rapportiamo il concetto di analogia agli articoli di fede, abbiamo l'**analogia della fede**; essa permette al linguaggio teologico di conservare un significato determinato; proprio perché l'uomo può conoscere per analogia, ha la possibilità di entrare in relazione con ciò che viene a conoscere, nonostante l'oggetto della conoscenza sia enormemente più grande; è l'analogia che permette questo germe di conoscenza a livello razionale. Sempre l'analogia permette di legare tra di loro i vari dati della rivelazione⁵⁵ e di fare una interpretazione interna dei passi biblici. Ancora l'analogia permette di dire che l'uomo è al centro dell'universo, perché è lì che Dio lo ha posto e perché partecipa della sua perfezione.

Un punto importante è la creazione dell'uomo come *maschio e femmina*, in un passaggio chiaro da *realtà singolare a realtà plurale*; l'uomo è così, in virtù di questo fatto fondante, comunità, socialità. Non si tratta solo di un doppio senza rapporti con l'uomo, ma già in Gn 2,18-20 si evidenzia un carattere di reciprocità con la frase: "*l'uomo ha bisogno di un aiuto che gli sia simile ... non è bene che l'uomo sia solo*". La costituzione bisessuale dell'uomo è considerabile, per analogia, con il mistero del rapporto trinitario. Attraverso la relazione l'uomo cresce, e con l'amore di oblazione l'uomo da consistenza a questa relazione.

Nel procedimento dell'immagine è la completa esplicazione del rapporto uomo-Dio. Cristo è il primogenito, *πρωτοτοκος* di molti fratelli e noi siamo conformi, *συνμορφοι* a Lui, anche nel senso della figliolanza. Così è Cristo la nostra prima porta a Dio; è in Lui che siamo *figli*, cioè

⁵⁴Gv 1,1

⁵⁵Ciò che i teologi chiamano «*nexus misteriorum*».

siamo *figli nel Figlio*. Se prima l'uomo era sotto il **segno di Adamo** ora è sotto il **segno di Cristo**, creato sotto questo segno nella sua storicità ed esistenza. Tuttavia ha interrotto il rapporto con il suo creatore per via del peccato e solo grazie al nuovo Adamo è stato possibile risaldare questa frattura.

In Cristo la figura dell'uomo ritrova la sua unità originaria. Si può dire, come abbiamo già sottolineato con la GS al numero 22, che «*solo nel mistero del Verbo Incarnato trova luce il mistero dell'uomo*». Questi due segni sono due aspetti della stessa umanità concreta, che si compenetrano a vicenda: «*ogni uomo è Adamo, ogni uomo è Cristo; omnis homo Adam, omnis homo Christus*»⁵⁶ aveva esclamato già Agostino. Prima dell'Incarnazione prevaleva nell'uomo l'aspetto adamitico, a causa della presenza del peccato. Cristo supera Adamo e diventa il centro della salvezza. La Chiesa indica la nuova esistenza offerta agli uomini per l'adesione a Cristo come **grazia**, nel senso proprio di **esistenza nuova**, oltre Adamo, offerta da Cristo con la sua incarnazione e suggellata nell'offerta massima del mistero pasquale; la grazia è l'uomo sotto il segno di Cristo.

Nel contesto della catechesi battesimale il tema dell'immagine è particolarmente usato come ad esempio in Col 3,19s e soprattutto in Ef 4, 22-24, anche se l'interpretazione più propriamente paolina del tema dell'immagine è quella che lo relaziona con la risurrezione futura dell'uomo (cfr. Rm 8,29; Fil 3,21; 1Cor 15,45-48), come troviamo anche nell'unico testo di origine giovannea (1Gv 3,2).

La condizione sopracreaturale

La condizione di base dell'uomo è la creaturalità, nella quale vi è la sua debolezza ma anche la sua dignità. L'uomo appartiene a ciò che noi conosciamo come ordine naturale, ma al contempo trascende questo ordine; ed è qui che possiamo incontrare la dimensione sopracreaturale dell'uomo, che ci dice che egli non sia totalmente comprensibile attraverso il solo dato biologico. **Naturale è ciò che è nell'ordine della natura**. Natura è ciò che è situazione attuale di vita dell'uomo e per l'uomo; è ciò che ne definisce l'esistenza nel suo dato di base. Nell'accezione dinamica è ciò che l'uomo può fare dentro questa sua situazione esistenziale di base. Natura è ciò che **una cosa è**, e ciò che **una cosa è in un certo modo**, e ciò per cui una **cosa è destinata ad essere** in un certo modo.

Esiste cioè un dato naturale nell'uomo che già *per natura* gli permette di proiettarsi verso ciò che egli ancora non è ma che può divenire; nella *natura* dell'uomo è insita questa capacità progettuale. Ed è in questa *finalità naturale* che si può collocare la dimensione sopracreaturale dell'uomo. Questa definizione di natura ritornerà nel discorso sul peccato quando si dirà che essa non viene definitivamente compromessa, poiché se l'uomo da una parte non può con le proprie forze conquistare la perfezione, sussistono sempre i doni grazia, come la giustizia e la santità, capaci di completare e dare pienezza alla natura. In Cristo, poi, la dignità dell'uomo trova la sua massima espressione. L'uomo rimane sempre capace di accogliere la grazia pur essendo incapace, nel peccato, di portare a compimento autonomamente la sua finalità creaturale. È Cristo la via per questa divinizzazione dell'uomo; è in Lui che siamo partecipi della vita divina della Grazia, figli nel Figlio.

Il soprannaturale è, allora, un modo nuovo di essere, la *partecipazione alla vita intima di Dio*, la pienezza della rivelazione di Dio Uno e Trino che viene comunicato a tutti in Cristo. Questa possibilità del soprannaturale riguarda tutti gli uomini, anche coloro che in modo più o meno libero si chiudono all'invito di accogliere Cristo nella loro vita, cioè vivere il loro esistenziale soprannaturale; è l'esistenza stessa che di per se è aperta alla rivelazione soprannaturale del Dio cristiano, un Dio personale, che chiama alla comunicazione personale con Lui. Dal tema dell'immagine abbiamo qualificato il dato di base: la natura; questo tema ci fa comprendere anche il dato del soprannaturale, del dono di grazia dell'uomo che passa attraverso l'immagine perfetta del Padre, cioè Cristo; tutti partecipano a questa sua perfezione, in modi e a livelli diversi, ma comunque tutti.

⁵⁶ Cfr. AGOSTINO d'IPPONA, *Enarrationes in Psalmos* 70, II, 1; 101,I,4; *In evangelium Ioannis* 3,12; *Sermo* 22,10

L'affermazione di base a cui si è sempre cercato di dare una spiegazione il più possibile esauriente è che *Dio crea l'uomo*. Una **prima interpretazione** da esaminare può essere quella filosofica, di cui, nei primi tempi della Chiesa, si sono fatti interpreti soprattutto Origene e la sua scuola; questa interpretazione ruota attorno al concetto di **preesistenza delle anime**, nello schema platonico di *realtà e mondo delle idee*, per cui le anime appartengono alla sfera delle realtà divine. Sono create da Dio all'origine del mondo. L'essenza dell'uomo è rappresentata dall'anima razionale caduta nel mondo da una sfera superiore. In tutto ciò è possibile intravedere una visione del corpo tutto sommato negativa.

Una **seconda** è quella che è conosciuta sotto il nome di **traducianesimo o generazionismo**; essa nasce come contrapposizione alle tesi pelagiane che negavano una trasmissibilità del peccato; l'anima è generata dai genitori assieme col corpo, quindi il peccato è trasmesso (*tradere*) dai genitori. Questa interpretazione è richiamata da Tertulliano e da Agostino; ha poi fatto fortuna anche nel Medioevo. Questa posizione accentua la visione di dipendenza dalla vita dei genitori, una specie di *genetismo spirituale*.

Una **terza interpretazione** è quella della dottrina del **creazionismo**, per la quale l'anima è creata da Dio al momento del concepimento. Nell'Enciclica *Humani Generis* del 1950 il Papa Pio XII riprende, in un certo modo, questa posizione creazionista⁵⁷.

Oggi si è giunti ad una sintesi per la quale si dice che non vi sono due creazioni separate, quella dei genitori e quella di Dio, ma vi è un **unico concorso creativo**, nello stesso atto creativo che fa essere l'uomo nei suoi due aspetti, quello corporale e quello spirituale. I due concorsi creativi hanno, infatti, lo stesso fine, quello di dare origine ad una persona nella sua interezza. La dignità nasce proprio dal fatto che **Dio stesso interviene in ogni concepimento** a dare a quell'essere la partecipazione alla sua immagine divina; ogni chiamata alla vita è dunque un fatto *teologico* dove cioè, c'è di mezzo Dio, un Dio che chiama alla comunicazione interpersonale con Lui stesso. L'apparizione di un essere umano non è mai un *caso*, almeno per quanto riguarda Dio.

In questi tre modi di spiegare l'origine dell'uomo vi sono alcuni principi che possono essere considerati comuni:

1. Intanto nella visione cristiana è assodato che *l'uomo ha origine diretta da Dio*;
2. Poi l'uomo è *composto da un elemento materiale e da uno spirituale*. La visione biblica è comunque essenzialmente unitaria, l'uomo è una unità;
3. Vi è poi un rapporto stretto tra Dio che crea e l'uomo nella sua concretezza ed evoluzione, sia biologica che storica. Qui si innesta anche il **rapporto tra scienza e fede**. L'evoluzionismo fu usato, al momento della sua apparizione pubblica, come contrapposizione alla visione cristiana del mondo, per cui fu combattuto più per le sue conclusioni che in se stesso.

Questa polemica termina con l'*Humani Generis* di Pio XII. Tuttavia la fede cristiana ci tiene sempre a salvare il salto di qualità che si verifica al momento della creazione dell'anima da parte di Dio. Dio è presente come principio iniziatore e vivificante della creazione non solo come causa prima, ma la sua azione si ritrova anche nelle cause seconde; uscendo dalla terminologia filosofico-tomista, siamo a considerare quella che comunemente la spiritualità cristiana chiama *Provvidenza di Dio*, segno del suo amore che non abbandona l'uomo dopo la creazione ma lo accompagna sempre.

⁵⁷ Cfr. DS 3896.

Il percorso speculativo delineatosi nella prima parte dello studio dell'antropologia teologica, condotto lungo la falsariga della **storia della salvezza**, ci ha portato a considerare l'uomo-creatura; in questo tema si è riflettuto soprattutto su ciò che la Genesi ci propone con i concetti di immagine e somiglianza per cercare di capire quello che la Bibbia ci dice sulla realtà della natura umana. Il punto di partenza è stato quindi Gen 1, e i due termini sopra citati si possono considerare come un tentativo di descrivere il rapporto tutto particolare che intercorre tra Dio e l'uomo: questo ramo della teologia ha chiaramente avuto un grande sviluppo. Non minore lo sviluppo della riflessione in merito a ciò che, ad un certo punto, viene a ferire gravemente questo legame così intimo: la Bibbia **descrive** questo **fatto subito dopo la creazione**, nei capitoli 2 e 3, dicendo anche che, comunque, il pensiero originario di Dio sull'uomo non era quello della condizione in cui l'uomo si viene a trovare dopo il peccato, ma un'altra, ben diversa; la Bibbia tenta di descrivere anche questa condizione dell'uomo così come Dio lo aveva **originariamente** voluto.

Oggetto della riflessione è, quindi, il brano della Genesi che va da 2,4b fino a 3,24: ci troviamo qui di fronte non ad un reportage ma piuttosto un'elaborazione che l'autore sacro ha fatto, in riferimento alla propria esperienza religiosa; questi testi, infatti, non si possono considerare una semplice *storiografia*, cronaca in senso moderno, ma una sorta di **eziologia storica**. Si può anzi dire che il redattore spiega il presente, prima che il passato, e lo fa mediante il racconto dell'origine; vuole cioè raccontare la storia del disagio umano, ma anche del cammino di salvezza che inizia per l'intervento di Dio. Ciò che fa da sfondo all'intero sviluppo di questo quadro è la fede di Israele; per essa il mondo e l'uomo sono certamente frutto della potente azione creatrice di Dio, ma allora: *perchè il male, la colpa, il disordine?* La risposta, per Israele, si trova nelle origini, ed è quindi collocata all'inizio del *Libro Sacro* che racconta la storia di Dio con gli uomini, cioè in Gn 2-3. Dio, in questo racconto, ha certamente fatto tutto buono, tutto bene. In questo inizio pensato nell'armonia, l'uomo è chiamato ad avere un **dialogo** con Dio, e non così invece tutto il resto del creato. Ora, invece, *come si può conciliare il disordine del creato, la miseria dell'uomo con la misericordia di Dio?* Agli inizi, infatti, non era così, ma Dio aveva pensato l'uomo in un modo tutto diverso da come oggi si trova a vivere, e questo stato originario dell'uomo è raccontato da Gn 2,3-4: esso viveva in comunione con Dio, e ogni disagio e contraddizione sono conseguenza solo dell'uomo, sono causati da una sua scelta deliberata.

E a questo punto il racconto delle origini pone l'accento sulla caduta e sulle sue modalità, si ferma a narrare questa realtà. Il senso del racconto è allora quello di rendere accessibile e comprensibile questo fatto alla gente del tempo, non di descriverlo nella sua fattualità, e soprattutto di raccontare l'Amore di Dio che è da sempre e la sua primaria predilezione per l'uomo. L'origine dell'uomo è chiara: *egli è composto da un principio materiale (l'argilla) e da un principio spirituale (il soffio di Dio)*. Il primo principio è ciò che rende l'uomo effimero, fragile e esposto alla possibilità della caduta, e questo indipendentemente dal peccato: **è un dato che è già presente ancor prima che si affacci la realtà del peccato come scelta attuata**. Dio, però, allo stesso tempo, ci dona un qualcosa che di per sé è già al di là della realtà più debole del principio materiale, ed è lo spirito che dà la vita, che rende l'uomo essere vivente. Questo essere è collocato da Dio nel giardino paradisiaco, un giardino stupendo da *coltivare* e *custodire*: anche il lavoro, così, è una realtà precedente al peccato, che non ha nulla di negativo e fa parte della dignità stessa dell'uomo, è posto già all'inizio da Dio come una dimensione propria dell'uomo; l'uomo anche in questo è superiore agli altri esseri viventi; per di più gli viene concesso un completamento: la donna, e il fatto che i due abbiano la stessa radice denota inequivocabilmente che Dio li fa **uguali per natura**.

Il Paradiso allora non è un godere di una vita senza preoccupazioni; l'uomo, infatti, ha **originariamente** una sua responsabilità, cioè un *comando*, comando che designa una ben precisa posizione nei riguardi di Dio e anche degli altri esseri viventi: questo costituisce la sua peculiare dignità, dignità raccontata dal libro stesso delle origini.

Cosa intendiamo per **stato originale**? Anzitutto Dio colloca l'uomo nel giardino che per lui ha preparato, una immagine che ricorda quella dell'oasi in mezzo al deserto. Alcuni autori vedono già in questa scena l'espressione del fatto che Dio situa l'uomo in uno stato superiore a quello che gli corrisponderebbe per la sua origine terrena. In ultima analisi non si tratta altro che di mettere in evidenza la speciale vicinanza dell'uomo a Dio e l'armonia delle relazioni con Lui. A questa situazione dell'uomo davanti a Dio corrisponde sia l'obbligo del lavoro (cf Gn 2,15) che l'obbligo dell'adempimento della legge o mandato che Dio può imporre (cf. 2, 16); questo fatto è più importante del contenuto stesso del precetto concreto.

La relazione ordinata dell'uomo a Dio include la relazione con il mondo, il dominio sugli animali (cf. Gn 2,18 ss.), e, in modo speciale, la comunitarietà, la struttura sociale dell'uomo nel suo nucleo fondamentale della bisessualità (cf. Gn 2,18.21 ss.). Pertanto la retta relazione uomo-donna e degli uomini tra di loro è anche parte integrante del riferimento al Creatore e della obbedienza ai suoi disegni. Non si tratta del fatto che l'uomo nel paradiso sia perfetto (il peccato dimostrerà che non è così) o che la sua vita sia un semplice godimento senza oneri di nessun tipo per i beni ricevuti: non si può parlare di una età dell'oro. Si vuole sottolineare piuttosto che Dio gli ha offerto la possibilità di conseguire la pienezza nell'obbedienza e nel servizio a Lui. La radice della perdizione consiste proprio nell'abbandono di questa attitudine all'obbedienza e nel desiderio di essere come Dio.

Il tema del peccato è trattato ampiamente dai Padri, con un grande uso dell'allegoria e dei parallelismi, tipici delle scuole teologiche di derivazione alessandrina; molte considerazioni vertono sulla localizzazione spaziale e temporale dell'Eden, come ad esempio si trova in Ireneo di Lione, che dice che il Paradiso si trova sopra le sfere celesti, in cima al terzo cielo. Poi si parla molto della qualità dello stato in cui l'uomo viveva nel paradiso originario, cioè in che tipo di grazia era; qui le disquisizioni, soprattutto nel periodo della scolastica, si fanno anche farraginose.

Lo stato di grazia è il **vestito di magnificenza** con il quale Dio aveva avvolto l'uomo. In queste concezioni dello stato originario solitamente si riflette su Adamo soprattutto in prospettiva di Cristo. La riflessione di Agostino rappresenta un'evoluzione rispetto alla teologia dei Padri greci: lo stato originale coincide con uno *stato di giustizia e di rettitudine* (*rettitudo naturae*), in sintesi di armonia di tutte le facoltà e potenze umane, oltre ad essere caratterizzato da un'assenza di concupiscenza; l'uomo possedeva questa rettitudine in forza dell'accondiscendenza di Dio, che gli rendeva possibile usufruire di questa condizione, condizione che non era possibile che l'uomo ottenesse con le sue proprie forze. Il **Concilio di Trento**, nel *Decreto sul peccato originale*, afferma che prima del peccato l'uomo si trovava in uno *stato di santità e giustizia, di innocenza e di vita*⁵⁸: tutte cose che poi ha perso a causa del peccato. Anche la *Gaudium et Spes* riprende questa terminologia tradizionale⁵⁹.

Ciò che è fondamentale è che fin dal primo istante della sua esistenza **l'uomo è chiamato alla comunione con Dio**. Questo è ciò che lo costituisce definitivamente come uomo dal nostro punto di vista teologico, anche se d'altro lato ciò gli è non dovuto data la sua condizione creaturale. Partendo dalla prospettiva della creazione in Cristo, oggi comunemente accettata, non ha senso porsi la questione, che si agitava al tempo del Concilio di Trento, se l'uomo abbia ricevuto l'offerta della grazia sin dal primo istante o in un secondo momento dopo la creazione nei soli beni naturali. Non abbiamo nessun fondamento per pensare che l'uomo sia esistito in qualche momento senza essere chiamato alla comunione con Dio.

⁵⁸ Cfr. CONCILIO di TRENTO, DS 1511-12; 1521

⁵⁹ Cfr. GS 13: «Costituito da Dio in uno stato di giustizia, l'uomo, però, tentato dal Maligno...»

Una volta stabilito questo, rimane anche chiaro che l'intimità e amicizia con Dio, lo *stato di santità e di giustizia* di cui ci parla Trento, sono ciò che fondamentalmente definisce il **paradiso** in cui Dio ha posto l'uomo dopo averlo creato. Gli altri beni o doni con cui lo arricchisce non sono altro che espressione di questo elemento fondamentale. Non è importante accertare se all'inizio l'uomo accettò in obbedienza questa grazia o meno, in altri termini, se il suo **primo atto libero fu il peccato**.

Ciò che è fondamentale è ritenere che ***l'amicizia con Dio gli è stata offerta prima di ogni possibile decisione personale e prima di qualunque suo merito***. In ogni caso, questa offerta da parte di Dio alla comunione con Lui poté essere e di fatto fu rifiutata, e questo ci mostra che l'uomo nel paradiso non si trovava in uno stato di totale pienezza. Il paradiso fu un inizio che il peccato non ha frustrato definitivamente perché la misericordia di Dio è più forte del peccato umano. Tutta la storia è pertanto il cammino verso questa amicizia piena con Dio che inizia con la prima chiamata. La priorità della grazia di Dio manifestata in questo primo momento si mantiene lungo tutta la storia della salvezza (cf 1 Gv 4, 9.19).

La storia dello stato originale (Gn 2-3) ci dice che tutta ***l'armonia dell'uomo dipende dalla relazione con Dio***. Il peccato, che ha rotto tale relazione, ha provocato anche la fine dell'armonia e la perdita dei doni soprannaturali e preternaturali ed ha danneggiato quelli naturali. Il peccato originale ha profondamente sconvolto la condizione originaria dell'uomo. La storia della teologia e della tradizione, volendo fare una sintesi sulla riflessione riguardante i contenuti di Gn 2-3, presenta Dio che offre all'uomo tre categorie di beni o doni:

1. **Naturali** → ciò che appartiene alla natura umana, come intelligenza, libertà, volontà, ecc.
2. **Preternaturali** → cioè i doni che completano (*praeter* in latino significa oltre, al di là) la natura dell'uomo, pur non essendo indispensabili ad essa e sono: l'immortalità, l'integrità morale, cioè l'assenza della concupiscenza, la scienza infusa.
3. **Soprannaturali** → i doni gratuiti di Dio verso l'uomo, nel senso che la natura umana non li esige per sé, e sono l'amicizia con Dio, la possibilità di dialogo con lui, la conoscenza di lui, la grazia, la visione beatifica, la divinizzazione.

Brevemente alcune valutazioni su questi beni o doni. Il peccato *ha cancellato i doni soprannaturali e i doni preternaturali*. I doni soprannaturali, come è facile vedere, riguardano tutto il processo della grazia giustificatrice, mentre i doni preternaturali additano le perfezioni dell'uomo in alcuni suoi aspetti interiori; stava all'uomo delle origini attuare queste potenzialità: il dono va accolto e sviluppato come tale; questi doni, infatti, non funzionano in modo automatico ma necessitano della ***libera scelta dell'uomo***, perchè si pongono in continuità con i doni naturali che l'uomo possiede.

Questo processo non ha preso inizio, proprio per il peccato. Ragione di questo è ciò che la Bibbia chiama *επιθυμία*, cioè **concupiscenza**; essa è spesso identificata con il peccato, ma non è il peccato in senso proprio; in Rm 6, ad esempio, Paolo dice che la concupiscenza è una forza interna all'uomo che lo spinge al peccato, è egoismo radicale; e in Rm dice che Adamo non conosceva la concupiscenza. Oggi la teologia definisce la assenza di concupiscenza come lo *stato di unità della persona*. Dopo il peccato questa compattezza dell'essere personale si infrange: la concupiscenza spinge così l'uomo al male laddove prima l'uomo aveva capacità di dominio di se stesso.

Con il peccato ***il libero arbitrio*** non è scomparso, anche se rimane indebolito nelle sue forze; perciò l'uomo si inclina verso il male. A partire da questa nozione di libertà ci si apre un cammino per la comprensione teologica della concupiscenza. In effetti sembra chiaro che in questo contesto il libero arbitrio non può comprendersi semplicemente come capacità di scegliere tra le diverse possibilità di azione che si offrono all'uomo. Si tratta *piuttosto della capacità di fare uso della libertà per il bene, di seguire la chiamata di Dio nella cui obbedienza sta la pienezza umana, di seguire l'attrazione dello Spirito di Dio*. Se il peccato diminuisce la nostra capacità di seguire la

chiamata di Dio è perchè ha conseguenze negative sul nostro essere creaturale orientato all'inizio alla risposta positiva alla chiamata di Dio. Non dandosi questa risposta, in noi o in quelli che ci hanno preceduto, l'essere dell'uomo diventa più difficilmente penetrabile all'azione divina. Anche se il battesimo ci giustifica pienamente, ciò non significa che la sequela del peccato scompaia, nel nostro essere creature.

Per quanto riguarda il dono dell'*immortalità*. Non c'è dubbio che, almeno in una prima approssimazione, la morte appare come la massima limitazione dell'uomo, ciò che elimineremmo subito dal mondo se lo potessimo. Davanti alla morte ci sentiamo messi di fronte ad un potere superiore a noi stessi, capace di vanificare ogni nostro sforzo. È logico per conseguenza che immaginando lo stato di felicità perfetta si cerca di eliminare dal quadro questo elemento veramente perturbatore. Da qui ne consegue che tanto la narrazione di Gn 2-3 come i riferimenti che di essa si incontrano nella Scrittura e nella tradizione, escludono la morte dal piano originale di Dio sull'uomo e attribuiscono la sua esistenza al peccato; effettivamente la morte non sembra compatibile con la bontà del Creatore⁶⁰.

Secondo la Bibbia esiste un legame di causa-effetto tra il peccato e la morte⁶¹. Già il citato brano di Gn 2,17 mette in luce questo rapporto, legato al tema del mangiare il frutto; anche in 3,19 “*Con il sudore del tuo volto mangerai il pane; finché tornerai alla terra, perchè da essa sei stato tratto: polvere tu sei e in polvere tornerai!*” la morte si affaccia minacciosa sull'orizzonte dell'esistenza umana, e irrompe sull'uomo, conseguenza del suo peccato, con tutta la sua drammaticità. La tradizione jahvista parla della morte in un senso *non prettamente biologico*; anzi la morte fisica è un avvenimento tutto sommato sereno nelle sue descrizioni, è il ricongiungimento con i padri, il ritorno “*nel seno di Abramo*” e spesso avviene in un contesto di intimità e calore familiare; questa morte è semplicemente la fine normale dell'esistenza terrena, e non è la conseguenza del peccato.

La *morte vera è l'esclusione dall'eredità*, è la *lontananza da Dio* e l'isolamento dalla comunità, così come di contro la vita è la possibilità del rapporto con Dio e della lode a lui; vita e morte sono, in questo modo, due nozioni che vanno oltre l'aspetto biologico. Oltre l'aspetto biologico significa che allora la morte è esclusione dai beni promessi, i beni, cioè, connessi con la vita. Molto simile è la concezione di Paolo: la morte è la conseguenza del voler essere lontani da Dio, del non voler essere “*in Cristo*”; invece la morte fisica si rivelerebbe, in Paolo, come una possibilità unica di incontro con Cristo stesso. Il peccato ci fa vivere la morte in un modo drammatico, con un senso di angoscia, e nello stesso modo viviamo tutti i momenti negativi della vita, tutte le piccole morti e i fallimenti.

Come si sperimenterebbe la morte in un mondo non segnato dal peccato? Chiaro che non possiamo rispondere a questa domanda perché non abbiamo punti di riferimento immediati, però possiamo perfettamente pensare che non si presenterebbe con quel *senso di frustrazione e distruzione* con cui oggi la viviamo. Inoltre dobbiamo tener presente che a partire dalla risurrezione di Gesù, che apre la speranza per la nostra risurrezione, possiamo vivere la morte come integrata nell'esistenza credente, come un cammino per essere con Cristo. Da non dimenticare poi in che modo Gesù, nel Getsemani, ha vissuto l'approssimarsi della sua morte, cioè il senso di angoscia da lui provato, angoscia con la quale la morte si presenta oggi a noi, che siamo sotto il peccato.

Il dono dell'immortalità, offerto all'umanità prima del peccato, può essere inteso non come l'*assenza del decesso biologico* ma come l'*assenza di quell'esperienza personale del decesso* che oggi conosciamo, e che possiamo chiamare *morte-rottura, morte-dramma*. Evidentemente il

⁶⁰ Cfr. LADARIA L. *Antropologia Teologica*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2011, pp. 216-219

⁶¹ Cfr. i seguenti brani: Gn 2,17: “*...ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, quando tu ne mangiassi, certamente moriresti*”; Sap 2,23: “*Sì, Dio ha creato l'uomo per l'immortalità; lo fece a immagine della propria natura*”; Rm 5,12: “*Quindi, come a causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e con il peccato la morte, così anche la morte ha raggiunto tutti gli uomini, perché tutti hanno peccato*”

decesso negli uomini arrivati all'uso della ragione, avrebbe dovuto essere sempre integrato in qualche modo nell'esperienza personale. Ma l'umanità, prima del peccato, era dotata di una virtualità soprannaturale che la rendeva capace di un approfondimento così perfetto dell'opzione fondamentale per Dio da poter assimilare, nell'orizzonte della fede viva, la previsione del decesso e la l'avvenimento del decesso stesso, in modo da sperimentarlo non come rottura ma solamente come trasformazione gloriosa: il dono dell'immortalità dunque consisteva *soltanto* nell'assenza dell'aspetto doloroso del decesso, non nell'assenza del decesso stesso⁶².

Tra i doni preternaturali quello della cosiddetta *scienza infusa* è quello più improprio, anche perchè legato ad una lettura del testo sacro ormai superata. Secondo questa lettura il passo di Gn 2,20 designerebbe l'uomo come essere che possiede la conoscenza totale di tutte le cose; oggi si preferisce dire che in questo "*dare il nome*" bisogna vedere la superiorità dell'uomo su ogni realtà creata, la possibilità di servirsene per il suo sostentamento ma allo stesso tempo il dovere di conservarla.

Conclusione

I doni preternaturali sono da collocarsi nella linea della creaturalità umana, e non sono un di più avulso da questa. Si attuano, però, per la grazia di Dio, pur essendo questo tutto fuorché un banale automatismo: entra in gioco *la nostra responsabilità e il nostro impegno*. Non sono realtà esterne sovrapposte all'uomo ma qualità umane sulle quali si innesta la grazia, che le fa diventare doni per la vita.

Forse è proprio per questo motivo che Ladaria aggiunge, al termine del paragrafo dedicato ai doni dello stato originale, queste considerazioni che possiamo accogliere come conclusione di questo argomento: «*Ancora una volta dobbiamo stare attenti al pericolo di una visione troppo ottimista dello stato originale e della situazione dell'uomo in essa; il peccato fu una possibilità che si verificò, nonostante il libero arbitrio di cui l'uomo godeva. Adesso in Cristo è assicurata la vittoria sul male; questa piena libertà è una delle espressioni della redenzione e salvezza di Cristo: è dono dello Spirito*⁶³ (cf. 2 Cor 2, 18; Rm 8, 15), della verità (cf. Gv 8, 32), e così è la sintesi della esistenza cristiana in cui il peccato è stato vinto (cf. Gal 5, 13 ss.)

*Pertanto nella misura in cui l'uomo si lascia dominare dalla grazia, dallo Spirito di Cristo, può recuperare la libertà perduta. Può tornare un'altra volta a vivere in perfetta armonia interiore, totalmente trasformato da Dio. Ci troviamo dinanzi ad una situazione simile a quella che abbiamo visto trattando dell'immortalità. Gesù aprendo il cammino della grazia che vince il peccato, ci apre il cammino per superare anche le schiavitù che derivano dal peccato. Tutto ciò già nella nostra attuale condizione, e soprattutto, nella speranza della definitiva consumazione escatologica*⁶⁴».

⁶²Cfr. FLICK M.-ALZSEGHY Z., *Il peccato originale*, Queriniana, Brescia 1972, pp. 361-362.

⁶³Cfr. 2Cor 2,18: "E noi tutti, a viso scoperto, riflettendo come in uno specchio la gloria del Signore, veniamo trasformati in quella medesima immagine, di gloria in gloria, secondo l'azione dello Spirito del Signore"

⁶⁴Cfr. LADARIA L., o.c. pp. 222-223.

4. Il peccato originale e la condizione di peccato

Il dato biblico sul peccato

Affrontiamo in questo capitolo, uno dei temi più scottanti della teologia: il peccato e soprattutto il **peccato originale**. Esso ha richiesto un grande sforzo speculativo da parte di teologi ed esegeti fin dagli inizi del pensiero cristiano, in particolare per testi densi e ricchi come Gn 3 e Rm 5 e allo stesso tempo ha impegnato il magistero della Chiesa in tutte le sue forme (sinodi locali, Concili ecumenici, magistero ordinario). Con la Patristica si sono sviluppate le grandi controversie teologiche impegnate a chiarificare la posizione dell'uomo in ordine alla sua condizione di peccatore di fronte alla volontà di salvezza di Dio che si esprime mediante la sua grazia. Esse sono visibili a partire dai primi concili (Cartagine, Orange etc.) e dalla prese di posizione dei più autorevoli Padri dell'epoca, uno per tutti Agostino - con le sue numerose opere dedicate specificatamente a questi argomenti - fino alla complessa elaborazione teologica fissata nel Concilio di Trento. Proprio questo Concilio, tra l'altro, necessita di una completa esegesi, sia per ciò che riguarda i testi che per l'interpretazione del clima culturale e religioso nel quale il Concilio stesso si è sviluppato.

Come già si è ricordato nell'introduzione, l'Antropologia teologica prende in considerazione l'uomo come realtà creata e realtà personale; la divisione *scolastica* del corso impone di considerare in primo luogo la storia dell'uomo ai suoi inizi e il destino di questa stessa storia, cioè origine e compimento della vicenda umana, e poi il suo sviluppo interno, nella dialettica salvifica di peccato e giustificazione; questo percorso è più di tipo didattico e non segue lo sviluppo logico della Storia della Salvezza, che vede passare l'uomo da una realtà *iniziale* (in senso logico, non cronologico) di grazia a una situazione di caducità e, in un percorso di salvezza dove, all'iniziativa gratuita di Dio (*grazia*) fa eco la sua risposta filiale, raggiungere finalmente il suo destino. La dignità dell'uomo, creato a immagine di Dio è, secondo un'immagine cara ai Padri, offuscata dal suo stesso peccato, per cui esso si pone *sotto il segno di Adamo*. L'uomo vuole diventare come Dio, diventare cioè egli stesso centro del suo orizzonte di valori, identificandosi alla fine con la stessa divinità. Ma se l'uomo abbandona Dio, Dio non lo lascia in balia di se stesso: Cristo, immagine unica e vera di Dio, restaura ciò che con Adamo si stava perdendo e ristabilisce il rapporto uomo-Dio, come un nuovo Adamo⁶⁵.

In questo contesto il peccato originale non può certo essere un'invenzione di Agostino o di Paolo; è invece parte integrante di questa storia di salvezza, nella quale si pone come cifra della debolezza umana sempre presente e al contempo richiamo alla infinita misericordia di Dio, che sempre interviene con la grazia ancor più sovrabbondantemente laddove abbondante è stato il peccato. Scrive Bruno Forte citando Paul Ricoeur: «*L'uomo sta fra il tutto e il nulla: ineliminabile finitezza, egli è sproporzionato alla parimenti ineliminabile infinità verso cui è aperto... è in questa struttura di mediazione tra il polo della finitezza e quello dell'infinità dell'uomo che va scoperta la sua debolezza specifica e la sua essenziale fallibilità*⁶⁶».

Per il cristianesimo l'esperienza della fallibilità, della finitudine rispetto all'infinito, ha come precisa espressione quella realtà chiamata **peccato**: «*La constatazione che la fallibilità umana si è drammaticamente manifestata nella universale esperienza della colpa e del peccato a causa di un atto libero, consapevole e volontario dell'uomo, fa parte integrante della Buona Novella del cristianesimo: ne è come il risvolto negativo, l'ombra cupa che fa risaltare lo splendore della luce, venuta a brillare nelle tenebre. È anzi la forza del rapporto dialettico fra peccato e redenzione che aiuta a comprendere la profondità dell'uno e la novità dell'altra: al di fuori di questo quadro - che è poi quello dell'Alleanza fra Dio e l'uomo, compiutasi in pienezza nella morte e Risurrezione del*

⁶⁵Cfr. l'espressione di Agostino «ogni uomo è Adamo, ogni uomo è Cristo» nella nota 56 di queste pagine.

⁶⁶FORTE B., *L'eternità nel tempo*, E.P., Roma 1993, p. 82.

Figlio e nell'effusione dello Spirito - resterebbe del tutto impoverita e perfino incomprensibile la categoria teologica, tanto decisiva, quanto ambigua e complessa, del peccato originale⁶⁷».

Il peccato è quindi parte integrante della storia di salvezza dell'uomo, come atto libero, e l'integrazione avviene grazie alla incarnazione di Cristo. *«Il parallelismo tra Adamo e Cristo si inserisce pertanto nel grande orizzonte della Storia della Salvezza, che è storia della iniziativa misericordiosa e gratuita di Dio, dell'infedeltà e della colpa dell'uomo, e della novità - tanto più sorprendente quanto più gratuita da parte dell'Eterno - della riconciliazione e della vita nuova offerte nel Signore Gesù. Ciò che è primo, nell'intenzione di Paolo, è la celebrazione della gloria di Dio, manifestatasi nell'inaudita opera di misericordia che è la redenzione. Rispetto a questo intento, che è poi il progetto puro del cristianesimo, il "soli Deo gloria", il richiamo della solidarietà degli uomini nella colpa è atto secondo, che serve ad evidenziare al tempo stesso l'universale bisogno di salvezza e la sovrabbondante ricchezza della grazia, apparsa in Gesù Cristo ed offerta a tutti per la solidarietà in Lui stabilita⁶⁸».* Peccato e grazia non sono mai separati.

Abbiamo così, come conseguenza, un necessario aggancio con la trattazione sullo stato di origine dell'uomo, sul suo essere fatto "ad immagine". L'uomo si trova, inizialmente, in uno stato ottimale che la Bibbia chiama **paradiso**; è da questa condizione che si sviluppa la trama del **peccato originante o originale**. Esso si pone come la prima realtà di rifiuto di Dio dopo la creazione; da questo evento si ha la situazione di fatto che è detta **peccato originato**. Si tratta insomma di chiarire la situazione che viviamo e il male che in noi sperimentiamo (peccato originato) cercandone la **causa e le origini** (peccato originante)⁶⁹. Verificare la realtà del peccato non significa, comunque, verificare ciò che è storicamente accaduto e come è accaduto: l'intento è infatti quello di capire cosa significa oggi per noi questa situazione che condividiamo con tutti gli uomini. Bisogna anche ricordare come nel nostro tempo, in un clima molto freddo rispetto alla proposta cristiana, ci sia un oblio del senso del peccato; esso è infatti una **categoria religiosa** che risulta comprensibile solo all'interno di una generale visione religiosa della vita, per non dire poi la crisi che questa definizione sta attraversando anche dentro il cristianesimo stesso. Da un eccesso di considerazione di questa realtà, riscontrabile fino ad alcuni decenni fa, siamo passati ad un quasi totale silenzio e oblio.

La Bibbia parla di **peccato solo in relazione** al rapporto uomo-Dio; in particolare questo rapporto è localizzato nella **categoria dell'Alleanza**, da cui il peccato è visto come contraddizione di questa alleanza. Quando il popolo abbandona Dio, abbandona anche gli obblighi che derivano dal patto stipulato con Dio stesso, infrangendo i suoi precetti. È da queste premesse che comprendiamo come nella Bibbia abbia senso parlare di peccato solo se si considera lo stato dell'alleanza tra Dio e l'uomo; considerando poi che l'Alleanza nella Bibbia non è solo una serie più o meno lunga di precetti, a partire dal decalogo, così il peccato non è la semplice trasgressione ma anche l'ambito opzionale personale in cui questa trasgressione nasce e si motiva. Peccatore, in senso biblico, è allora chi non è fedele all'Alleanza e la rompe con una condotta ostile.

Un altro interessante aspetto del peccato nella Bibbia è che esso viene a rompere non solo il rapporto Dio-uomo ma anche l'alleanza con gli altri uomini; è infatti insieme ad altri uomini, come **popolo**, che si stipula l'alleanza con Dio. Ciò è vero anche dal lato di Dio, che ha stretto la sua alleanza con tutto un popolo, e che vuole salvarci **come popolo**⁷⁰; in Israele, proprio in forza di questo senso dell'essere popolo eletto e santificato da Dio, si erano sviluppate forme penitenziali-

⁶⁷FORTE B., o.c. p. 88.

⁶⁸FORTE B., pp 89-90. Segue una citazione di Rm 5,15.17 e ss.

⁶⁹LADARIA L. *Antropologia Teologica*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2011. Si veda la parte introduttiva che va da pag. 226 a pag. 228.

⁷⁰Cfr. il riferimento a LG 9: *«Tuttavia Dio volle santificare e salvare gli uomini non individualmente e senza alcun legame tra loro, ma volle costituire di loro un popolo»*

liturgiche che altro non erano che riti di preservazione di tutta la comunità dal peccato del singolo, e di conservazione, quindi, della santità comunitaria⁷¹.

Al peccato segue poi la *colpa*; essa è una conseguenza, non rappresenta il peccato in sé. La colpa non è solo il rimorso ma è la situazione che si crea nell'uomo intero e tra gli uomini dopo il peccato; non riguarda poi soltanto l'aspetto psicologico ma è una condizione globale, determinata non semplicemente dall'atto negativo ma dallo scegliere di porsi in una condizione globale di lontananza. Nella Bibbia, poi, il peccato assume i connotati della idolatria; sia il peccato individuale che quello collettivo sono il risultato del mettere qualcos'altro al posto di Dio; in questo senso, per esempio, sono emblematici il peccato di Davide, adorare i Baal, il vitello d'oro etc.: con il peccato non si riconosce più l'autorità di Dio sulla propria vita e si conferisce questa autorità a un altro o ad altre cose.

Qual'è l'origine del peccato? Cos'è il peccato?

Non si può parlare in senso stretto di un *peccato originale* quanto di una *origine del peccato*. Nella *Gaudium et Spes*⁷² si parla dell'uomo creato nella santità e nella giustizia, e in Gn 2 e 3 vediamo che Dio offrì questa situazione all'uomo con il dono del Paradiso terrestre. Questa realtà allora è da considerarsi *precedente* al peccato; Dio, infatti, come si legge ancora nel documento, non ha creato il peccato ma l'uomo buono; la storia intera dell'uomo sarà così segnata dall'alternanza di queste due realtà: salvezza e perdizione, grazia e peccato, fedeltà e infedeltà. Ma la priorità, proprio per questa *precedenza* dello stato di grazia, appartiene alla giustizia⁷³: Dio, ci dice Giovanni, è comunque più grande del nostro peccato⁷⁴, poiché, in Cristo "*toglie il peccato del mondo*"⁷⁵.

È importante sottolineare come l'AT non ha una *nozione astratta di peccato*, ma lo definisce sempre attraverso situazioni reali, concrete, con le loro motivazioni e conseguenze. Solo in un secondo momento, con l'esegesi rabbinica e lo sviluppo di tutta la teologia cattolica, la realtà del peccato è stata concettualizzata e resa comprensibile anche a livello teorico. Il riferimento al paradiso è il punto di partenza essenziale per comprendere questa categoria biblica⁷⁶. Il patto tra Dio e l'uomo è la codificazione di uno stato di perfetta comunione tra i due, nel quale la norma ha senso solo come modo concreto di attuazione di questa comunione. Dio si mostra forte e potente, parla e interviene nella storia; l'uomo ascolta e adora questo Dio che lo cerca in continuazione; peccato è rompere questo dialogo, e l'idolatria è la rottura più drammatica⁷⁷. Per l'AT il peccato consiste nel capovolgere il partner del dialogo⁷⁸; quando nell'uomo questo partner privilegiato non è più Dio, si innesta una situazione generale di disordine e capovolgimento di valori.

Il linguaggio dell'AT conosce vari modi di indicare la realtà del peccato, riconducibili a tre verbi ebraici;

1. *pšh*, *pesah*, che significa *ribellarsi, rivoltarsi*, in riferimento proprio all'Alleanza; questo verbo esprime l'ergersi della volontà umana contro la volontà divina. Questo tema della rivolta e della ribellione è presente soprattutto nella tradizione profetica: Is 1,2-3 (genia di ribelli); Ez 2,3; Ger 3,13; Os 7,13; Os 8,1. La rivolta si concretizza in una dichiarata trasgressione dei doveri pratici dell'Alleanza.

⁷¹Vedi Nm 16,22 e ss e Gs 7,1 e ss. Queste forme liturgiche e anche disciplinari hanno fatto poi da sfondo alla nascita della nuova prassi penitenziale del nuovo popolo di Dio, i cristiani.

⁷²GS 13: «Costituito da Dio in uno stato di giustizia, l'uomo però, tentato dal Maligno, fin dagli inizi della storia abusò della libertà...».

⁷³1Gv 4,9: «In questo si è manifestato l'amore di Dio per noi: Dio ha mandato il suo unigenito Figlio nel mondo, perché noi avessimo la vita per mezzo di lui»; 1Gv 4,19: «Noi amiamo, perché egli ci ha amati per primo».

⁷⁴1Gv 3,19-20: «In questo conosceremo che siamo dalla verità e davanti a lui rassicureremo il nostro cuore, qualunque cosa esso ci rimproveri. Dio è più grande del nostro cuore e conosce ogni cosa».

⁷⁵Gv 1,29: «Ecco l'agnello di Dio, ecco colui che toglie il peccato del mondo!»

⁷⁶LADARIA L., o.c. p. 229.

⁷⁷Vedi Am 2,4; Ger 1,18; Is 57,5; Ez 6,1.

⁷⁸E' qui che si trovano le radici della definizione classica di peccato come «*aversio a Deo et conversio ad creaturam*»

2. *hth*, *hatah*, che si ritrova ben 600 volte in tutto l'AT, e rappresenta il genere semantico più importante usato per esprimere la realtà del peccato. Letteralmente significa mancare il bersaglio, lo scopo; in senso traslato e personalizzato vuol dire *mancare di rispetto, offendere*. I LXX tradurranno questo verbo con il greco *αμαρτανω* *amartano*; il verbo non definisce tanto il genere dell'atto, l'atto in sè, quanto piuttosto descrive la situazione in cui l'atto emerge, l'atmosfera nel quale avviene; inoltre esprime l'incapacità dell'uomo a liberarsi da questa condizione senza un aiuto. Questo verbo si trova spesso collegato alla confessione della colpa⁷⁹. Come termine di relazione esprime la situazione di disordine e alterazione che impedisce all'uomo di continuare il rapporto con Dio.

Un'altra sfumatura di questo verbo è l'esprimere la *separazione da Dio*, il prendere una strada diversa da quella che Dio indica; in questo modo tramite questo verbo diventa possibile intravedere non solo l'atto in sè ma soprattutto le conseguenze che provoca nell'uomo, cioè la separazione, l'apparente solitudine nei confronti di Dio. La *situazione di peccato* rende così l'uomo incapace a scegliere per il bene. Certo, nell'AT, il peccato è noto anche come trasgressione della legge, anche se l'atto di trasgressione è solo il momento finale di un progressivo allontanamento da Dio, di una perdita della comunione con Lui. Una volta rifiutata la legge di Dio, l'uomo si costruisce una propria legge e diventa, anzi, legge a sè stesso.

3. *Aw*, *awon* con il significato di *torcere, curvare*; questo verbo si riferisce direttamente al soggetto, al suo stato interiore; si ritrova con questo significato in Ger 33,8. L'iniquità, conseguenza del peccato, provoca nell'uomo lo stato che questo verbo tenta di descrivere; oltre a ciò *Awon* indica anche la punizione che è legata al peccato.

Questi tre termini non hanno certamente tre significati completamente distinti, ma si compenetrano a vicenda, avendo ognuno un po' degli aspetti anche degli altri. Qual'è poi *l'atteggiamento di Dio verso l'uomo*? Per esprimersi con termini tipici dell'Antico Testamento, il peccato provoca l'ira di Dio, sia sul singolo che su popolo, è in collera ed è geloso, secondo due classici antropomorfismi. La *collera di Dio* si spiega perchè Egli non vuole la morte del peccatore ma che si converta e viva⁸⁰. Di fatto la misericordia e in generale il coinvolgimento di Dio nella vicenda umana sono già presenti nella struttura stessa dell'Alleanza⁸¹, particolarmente l'aspetto di gelosia. Jahwè afferma in questo modo il *suo diritto di precedenza*: nessuno può prendere il suo posto nel cuore del popolo che Egli stesso ritiene come suo prediletto, amato e scelto. Il legame è davvero forte, e necessita di altre immagini per poter essere espresso in modo completo: una fra tutte è quella *sponsale*⁸². Anche in questa metafora il peccato si configura essenzialmente come mancanza di fedeltà, e provoca la collera di Dio, collera che comunque si rivela sempre essere preludio alla manifestazione della sua infinita misericordia, ed è ad essa propedeutica. Particolarmente il profeta Osea canta in modo toccante il dolore del Dio tradito⁸³, così come Geremia (3,12) e il Salmo 30, 6: “*la sua collera dura un istante, la sua bontà per tutta la vita*”.

⁷⁹Cfr. Gdc 10,10, 2Sam 12,13; Ger 3,25; Sal 50.

⁸⁰Cfr. Ez 18,23: “*Forse che io ho piacere della morte del malvagio dice il Signore Dio o non piuttosto che desista dalla sua condotta e viva?*”

⁸¹Cfr. Es 20,3-6: “*Non avrai altri dei di fronte a me. Non ti farai idolo né immagine alcuna di ciò che è lassù nel cielo né di ciò che è quaggiù sulla terra, né di ciò che è nelle acque sotto la terra. Non ti prostrerai davanti a loro e non li servirai. Perché io, il Signore, sono il tuo Dio, un Dio geloso, che punisce la colpa dei padri nei figli fino alla terza e alla quarta generazione, per coloro che mi odiano, ma che dimostra il suo favore fino a mille generazioni, per quelli che mi amano e osservano i miei comandi*”.

⁸²Questa simbologia è presente, ad esempio, in Os 1-3 e in Ez 16.

⁸³Cfr. lo stupendo canto di Os 11, 3-4.8: “*Ad Efraim io insegnavo a camminare tenendolo per mano, ma essi non compresero che avevo cura di loro. Io li traevo con legami di bontà, con vincoli d'amore; ero per loro come chi solleva un bimbo alla sua guancia; mi chinavo su di lui per dargli da mangiare... Come potrei abbandonarti, E'fraim, come consegnarti ad altri, Israele? Come potrei trattarti al pari di Admà, ridurti allo stato di Zeboim? Il mio cuore si commuove dentro di me, il mio intimo freme di compassione*”.

La svolta del Nuovo Testamento sul tema del peccato è in direzione di una prospettiva più personalistica, più rivolta, cioè, al singolo. Si fa pertanto appello alla responsabilità e alla coscienza del singolo, inteso come uno che appartiene a un popolo; il punto di riferimento non è più l'alleanza ma l'atteggiamento che si assume nei confronti di Cristo e del rapporto con Lui. Se nell'AT l'essenza del peccato era la *ribellione* a Dio e l'*infedeltà* all'Alleanza, nel NT la radice sta nell'*incredulità*, nel rifiuto di credere a Gesù come Figlio di Dio⁸⁴.

Nei *Sinottici*, a partire già da Mc 1,15 notiamo come l'inizio della predicazione di Gesù sia segnato da un forte richiamo alla penitenza e alla conversione, segno che esiste una situazione generale di non-apertura a Dio, di non perfetta armonia con Lui⁸⁵. In Lc 15, le tre parabole ci manifestano la realtà della misericordia di Dio, che non abbandona i suoi figli, che va a cercarli, che - in definitiva - vuole salvarli a tutti i costi. Così la conversione si presenta prima di tutto come il venirci incontro di Dio stesso, che ci cerca e bussa alla porta della nostra vita, chiamando alla risposta della fede.

Gesù lotta continuamente con il peccato, che viene spesso personificato, da Gesù stesso, e identificato con il "*regno di Satana*". In contrapposizione ad esso proclama il Regno di luce, che vince il male e il buio. La lotta contro Satana ha il suo culmine nella passione, dal Getsemani fin sulla croce. Altro accento caratteristico del NT su questo tema, è quello dell'*intenzionalità del peccato*; esso nasce dal cuore, come tutto ciò che contamina l'uomo⁸⁶. Così abbiamo delineato, in sintesi, l'appello personale che vediamo apparire nei Vangeli sinottici: ogni uomo è responsabile delle proprie azioni, perchè il peccato nasce dal cuore.

A differenza dei Sinottici, quando *Giovanni* parla del peccato usa il singolare, sia per ciò che riguarda il sostantivo che il verbo⁸⁷. Giovanni si concentra sul peccato nella sua natura più profonda, come atteggiamento di rifiuto, di incredulità nei confronti della presenza di Dio in Gesù di Nazareth; la radice del peccato sarebbe proprio in questo non accorgersi della presenza di Dio; la *ἀνομία anomia*, più che disordine in senso generico significa chiusura assoluta, libera, volontaria, alla persona di Cristo⁸⁸. Altro modo di considerare il peccato è in riferimento all'amore, come rifiuto di vivere nella dimensione di nuova creatura, cioè di figlio di Dio, nell'amore⁸⁹. Fede e amore non hanno nessuna precedenza l'una sull'altro, nè logica nè cronologica; ambedue sono genuini in quanto stanno nell'accettare la Rivelazione di Dio in Gesù Cristo.

Il peccato, proprio in riferimento all'amore, è odio; lo stesso non riconoscere Cristo è odio⁹⁰. L'odio è rifiuto dell'amore, e innanzitutto l'amore primario di Dio. Questo amore si è manifestato in Cristo. Il peccato genera un legame di schiavitù con colui che lo commette, tema che poi sarà meglio sviluppato da Paolo⁹¹. Nell'Apocalisse la visione del peccato è richiamata in Ap 2,9, con Dio che trionfa sul peccato quando il principe di questo mondo viene cacciato fuori.

La *riflessione di Paolo* sul peccato è più estesa, complessa, e si rivela fondamentale, presentando una chiara maturazione teologica. Il peccato per Paolo è *una realtà che è entrata nel*

⁸⁴Cfr. 1Gv 2,22-23: "Chi è il menzognero se non colui che nega che Gesù è il Cristo? L'anticristo è colui che nega il Padre e il Figlio. Chiunque nega il Figlio, non possiede nemmeno il Padre; chi professa la sua fede nel Figlio possiede anche il Padre".

⁸⁵Cfr. Rm 3,21: "tutti si sono allontanati da Dio".

⁸⁶Cfr. Mc 7,1-23 e Mt 15, 10-20. Cfr. anche la citazione di Is 29,13.

⁸⁷Cfr. Gv 1,29: "Il giorno dopo, Giovanni vedendo Gesù venire verso di lui disse: "Ecco l'agnello di Dio, ecco colui che toglie il peccato del mondo!".

⁸⁸Vari brani evidenziano questo concetto, come, ad esempio: 1Gv 2,18; 3,4; 2Gv 1,7. In 1Gv 5,16 si parla del peccato più grande di tutti e che porta alla morte; per esso non serve neanche la preghiera.

⁸⁹Cfr. 1Gv 3,14: "Noi sappiamo che siamo passati dalla morte alla vita, perché amiamo i fratelli. Chi non ama rimane nella morte".

⁹⁰Cfr. Gv 15,23; Mt 25,45.

⁹¹Cfr. Gv 8,34: "Gesù rispose: "In verità, in verità vi dico: chiunque commette il peccato è schiavo del peccato".

mondo per l'azione dell'uomo, e quest'uomo è Adamo. L'apostolo cerca poi di capire più precisamente le origini del peccato, individuando nella morte e nella non-salvezza i suoi due aspetti fondamentali; la legge è inadeguata ad affrontarli, ed ecco che così Paolo presenta con fermezza il tema della grazia⁹². La grazia, per Paolo, passa principalmente per l'unione del fedele alla morte e risurrezione di Cristo, che si realizza nel Battesimo; il peccato è trasformazione di tutto noi stessi, tanto che l'uomo diventa "*corpo di peccato*". Anche per questa situazione la Legge si rivela inadeguata, anzi provoca il permanere nello stato di peccato; il ruolo della Legge deve invece essere quello di "*pedagogo*", cioè di iniziatore della conclusiva e piena liberazione che avviene per l'opera di Cristo. Paolo denuncia, poi, le situazioni di peccato, senza però rimanere in una serie di enunciati solo teorici, ma facendone addirittura delle liste⁹³. Egli comunque non considera solo il negativo, ma si preoccupa di sottolineare anche l'aspetto positivo, cioè la liberazione dal peccato operata dalla grazia di Cristo; indica infatti le bellezze della via dello Spirito, e gli atteggiamenti tipici di chi percorre questa via⁹⁴.

Paolo è, inoltre, l'assertore della *norma della coscienza*, *συνειδησις suneidesis*. Per servire Dio occorre una coscienza retta, che implica una solida comprensione del bene da compiere. Vi è inoltre un rapporto tra la coscienza e la capacità di fede, dato da quanto la verità morale è diventata parte integrante della fede stessa. Per vedere come Paolo parla della coscienza basta fare riferimento al capitolo 8 della 1 Lettera ai Corinzi, in particolare il v. 12. Altro aspetto della teologia paolina riguardo al peccato è il rapporto di questo con *la morte*; posto che, per dirla con Tommaso, è assurdo pensare che senza il peccato non ci sarebbe stata la morte, si capisce che Paolo parla di una morte di tipo diverso, il cui significato verrà a poco a poco enucleato.

Grande filone del pensiero paolino è quello della *solidarietà nel peccato*, intesa come una dimensione non solo individuale del peccato. Proprio da questo presupposto teologico Paolo parte per impostare tutta la sua riflessione⁹⁵. Il peccato ha dimensione cosmica, universale, riverbera su ogni uomo, e in modo particolare ciò è visibile quando si tratta dei peccati contro l'amore del prossimo, contro i diritti delle persone, contro il bene comune; in quest'ottica Paolo fa un invito pressante a togliere il cattivo lievito. Il peccato è allontanamento dalla Verità, che, come termine, non ha un'accezione solamente razionale ma è primariamente la rivelazione di Dio in Gesù Cristo, anzi è la stessa persona di Cristo.

Nel rapporto tra Dio e il peccato, ciò che si rende subito evidente è la misericordia⁹⁶, ricordando 1Gv 3,20 che ci assicura che Dio è sempre più forte di ogni cosa che il nostro cuore possa rimproverarci. Il peccato danneggia l'uomo, e non Dio; Dio è toccato dal peccato solo in quanto esso tocca noi che siamo sue creature, noi che siamo chiamati, come creature di Dio, ad essere santi come lui è Santo. Nel Verbo Incarnato la relazione Dio-peccato si fa evidente: Gesù ha un corpo carnale, con il quale ha condiviso con noi le conseguenze del peccato, la sofferenza dell'allontanamento. Con Cristo «*uno della Trinità ha sofferto*» come dice un'espressione che è del

⁹²Cfr. Rm 6 e Rm 5,15.17 e ss: "Ma il dono di grazia non è come la caduta: se infatti per la caduta di uno solo morirono tutti, molto di più la grazia di Dio e il dono concesso in grazia di un solo uomo, Gesù Cristo, si sono riversati in abbondanza su tutti gli uomini... Infatti se per la caduta di uno solo la morte ha regnato a causa di quel solo uomo, molto di più quelli che ricevono l'abbondanza della grazia e del dono della giustizia regneranno nella vita per mezzo del solo Gesù Cristo. Come dunque per la colpa di uno solo si è riversata su tutti gli uomini la condanna, così anche per l'opera di giustizia di uno solo si riversa su tutti gli uomini la giustificazione che dà vita".

⁹³Cfr. Gal 5,19-21: "Del resto le opere della carne sono ben note: fornicazione, impurità, libertinaggio, idolatria, stregonerie, inimicizie, discordia, gelosia, dissensi, divisioni, fazioni, invidie, ubriachezze, orge e cose del genere".

⁹⁴Cfr. il proseguo del brano di Gal 5 citato nella nota precedente, v. 22: "Il frutto dello Spirito invece è amore, gioia, pace, pazienza, benevolenza, bontà, fedeltà, mitezza, dominio di sé".

⁹⁵Cfr. Rm 3,23: "tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio".

⁹⁶Cfr. 2Cor 5,21: "Colui che non aveva conosciuto il peccato, Dio lo fece peccato in nostro favore". Cfr Rm 5,8-11.

periodo della patristica⁹⁷. Questo tema della sofferenza di Dio ha sempre interessato molto la teologia⁹⁸, nonché la mistica e la spiritualità in genere.

Come *punisce Dio il peccato*? Essenzialmente la Scrittura parla di "morte", facendo intravedere un nesso importante con il peccato, mentre al contempo associa la "vita" alla scelta per Dio (come si legge in Amos 5,4: "Poiché così dice il Signore alla casa d'Israele: Cercate me e vivrete!"); per la Bibbia è chiaro che chi abbandona Dio va incontro alla morte. Molte volte poi la rovina del peccato coincide con l'annientamento dei peccatori⁹⁹. Già il Libro della Sapienza (1,13-16 e 2,23) diceva che l'uomo è creato per l'immortalità, e che la morte è entrata nel mondo per l'invidia del diavolo.

Il peccato è universale; esso tocca tutti e ciascuno, ed è da questa riflessione che sia Paolo, sia Agostino che altri partono per elaborare tutta la loro trattazione; in Sap 10,3 - infatti - vediamo come la potenza del peccato distrugge gli uomini e le loro relazioni, ed ha un riverbero universale¹⁰⁰. Questa **universalità del peccato rende però universale anche la stessa redenzione**: tutti hanno peccato ma tutti sono riconciliati in Cristo: Dio risponde a questa universale caduta con un'altrettanto estesa opera di giustificazione, tramite la fede in Cristo: come in Adamo siamo nel peccato, così in Cristo siamo giustificati dal peccato.

Il peccato originale nella rivelazione biblica

I testi biblici di riferimento sono soprattutto Gn 3,14-16 e Rm 5,12-21. Non ci interessa il *come preciso* e il *quando* di questo avvenimento; ci basta saper che si è trattato non solo di una disobbedienza a Dio ma di voler **assolutizzare l'autonomia morale dell'uomo e di volersi mettere al posto di Dio**: "... si aprirebbero i vostri occhi e sareste come Dio, conoscendo il bene e il male" (Gn 3,5). Lo stato iniziale di grazia si interrompe per l'improvviso ingresso in gioco di una forza estranea, simboleggiata con il serpente¹⁰¹. Non è però lui direttamente che commette il peccato, ma è l'uomo, colto nella sua situazione di debolezza, che lo rende "attuale", poiché la presenza della possibilità del peccato non poteva ancora essere il peccato. Dopo il primo atto libero dell'uomo contro Dio, la sua situazione non è più quella di prima, cambiano tutti i suoi rapporti con il mondo che lo circonda, con la donna, e con Dio stesso. Inoltre è in questa situazione che l'uomo prosegue il suo cammino evolutivo, portandosi dietro le conseguenze di quel primo atto di rifiuto di Dio. La storia del peccato continua oltre Adamo: il modo di agire dei padri influisce sui figli. Come nella storia di Israele la benedizione di Dio ha sempre camminato, in certo modo, accanto alla presunzione del popolo di salvarsi da solo, così lo Jahvista, fin da questo inizio pone la storia del primo peccato accanto alla promessa del *protovangelo*¹⁰², pone la lotta di Caino e Abele e dei patriarchi accanto alla benedizione ad Abramo.

Per ciò che riguarda *l'interpretazione* del testo della Genesi, si può dire ormai abbandonata *l'esegesi storica* in senso assoluto. Allo stesso modo non è proponibile la lettura esegetica di stampo

⁹⁷Su questo aspetto particolare dell'umanità di Gesù cfr. il Concilio di Calcedonia (DS 401).

⁹⁸Cfr. ad esempio l'opera del teologo protestante Jurgen Moltmann, che è ricca di numerosi riferimenti a Gesù sofferente e crocifisso, in particolare nel volume *Il Dio Crocifisso*.

⁹⁹Cfr. Ger 14,16: "Gli uomini ai quali essi predicano saranno gettati per le strade di Gerusalemme in seguito alla fame e alla spada e nessuno seppellirà loro, le loro donne, i loro figli e le loro figlie. Io rovescerò su di essi la loro malvagità". Anche Sal 81,13: *L'ho abbandonato alla durezza del suo cuore, che seguisse il proprio consiglio*, e Sal 14,1-3: *Lo stolto pensa: "Non c'è Dio". Sono corrotti, fanno cose abominevoli: nessuno più agisce bene. Il Signore dal cielo si china sugli uomini per vedere se esista un saggio: se c'è uno che cerchi Dio. Tutti hanno traviato, sono tutti corrotti; più nessuno fa il bene, neppure uno.* Rm 1,24: *Perciò Dio li ha abbandonati all'impurità secondo i desideri del loro cuore, si da disonorare fra di loro i propri corpi.*

¹⁰⁰Cfr. Sap 10, 3-4a "Ma un ingiusto, allontanatosi da essa nella sua collera per il suo furore fraticida. A causa sua la terra fu sommersa".

¹⁰¹Cfr. RATZINGER J., *Creazione e peccato*, Edizioni Paoline, Roma 1986, pag. 50ss.

¹⁰²Così è chiamato Gn 3,15 nel quale si apre il primo orizzonte della promessa divina di liberazione: "Io porrò inimicizia tra te e la donna, tra la tua stirpe e la sua stirpe: questa ti schiaccerà la testa e tu le insidierai il calcagno".

sapientiale-esperienziale che considera Gn 3 come una riflessione dell'autore sacro sulla *sua situazione personale* di peccato, riflessione che porta a comporre una parabola che spieghi in qualche modo ciò che l'autore sperimenta. Il racconto del peccato non è solo cercare la causa di una situazione descrivendola con una pseudo-storia, ma *è tentare di dare un significato globale al tutto*, cercando di leggere l'intero del piano di Dio che, alla fine, è di redenzione: tutto il racconto finisce, al v. 15, con una *promessa* da parte di Dio. Scrive il teologo Bruno Forte: «*Si può parlare perciò di "racconto eziologico": partendo dal male attuale e dalla dolorosa percezione che se ne ha quotidianamente nella vicenda umana, l'autore ispirato ne ha riletto l'origine ultima, servendosi di elementi assunti dalle mitologie dei popoli vicini, ma riportando tutto al quadro dell'Alleanza fra Israele e il suo Dio ed alla conseguente visione teologica della storia*¹⁰³».

Il carattere di *eziologia storica* (termine utilizzato soprattutto dal teologo tedesco K. Rahner) non può permetterci però di svuotare di contenuto storico il racconto del peccato; la responsabilità e la consapevolezza di chi racconta sono rimaste realmente implicate in una vicenda che ha un fondamento storico. *L'origine del peccato dunque è un fatto reale*, e l'uomo ne sa qualcosa. Chi è allora l'*Adamo* della Bibbia¹⁰⁴? La maggior parte degli esegeti non ritiene che si debba considerare una figura simbolica, astratta. Pur in un modo essenziale il racconto vuole indicare fatti precisi, atteggiamenti concreti di uomini altrettanto concreti, anche perchè la mentalità biblica non conosce l'uomo astratto ma solo l'uomo che agisce concretamente nella sua storia. Ma la Bibbia considera Adamo non solo come singolo ma anche come *tipo*, cioè come singolo nel quale è rappresentata tutta l'umanità, e come collettività in senso di universalità; anzi, si può dire che questi tre aspetti sono compresenti nella figura dell'uomo genesiaco. Ciò è meglio comprensibile se si determina questa unità secondo la categoria di *personalità corporativa*; in questa visione l'individuo si identifica funzionalmente con una comunità, trascendendo il momento presente, estendendo in qualche modo la sua influenza, mediante la contiguità (nel futuro e nel passato) storica dei suoi simili, al di là dei confini del suo tempo vitale¹⁰⁵.

Bruno Forte chiama questa una «*solidarietà storico morale*», che va ben al di là della ereditarietà biologica¹⁰⁶. Svuotare comunque di contenuto storico il racconto di Gn 3 equivarrebbe a trasferire le radici del peccato in una sorta di metastoria primitiva, per cui la responsabilità ultima di questo non sarebbe più dell'uomo ma del Creatore stesso. Questa solidarietà dimostra, tra l'altro, quanto sia difficile, fortunatamente - in una visione cristiana dell'uomo come essere sociale e comunitario - che l'individuo «*consideri la sua vita e la sua relazione con Dio prescindendo da quelli che lo circondano e dall'umanità intera*¹⁰⁷». La libera scelta contro Dio avvenuta all'inizio della storia dell'umanità ha delle conseguenze che si riverberano su ogni e tutti gli uomini, in forza di quella solidarietà prima accennata nel bene e nel male, che lega tutti, in ogni tempo e luogo. Il primo di questi effetti del peccato è sicuramente la separazione da Dio, l'esclusione dalla *familiarità* con Lui. L'uomo *fugge* da Dio e allo stesso tempo si allontana anche dagli altri uomini.

Esiste poi tutta una serie di descrizioni delle conseguenze del peccato riguardanti vari ambiti della vita dell'uomo. L'intenzione non è certamente di affermare che lo stato geofisico e biologico del creato sarebbero stati diversi senza il peccato; si vuole invece dire che l'essere lontani da Dio è la causa delle difficoltà che l'uomo incontra nel relazionarsi in modo perfettamente armonico con tutto l'ambiente che lo circonda; il "*lavoro faticoso*" può essere ad esempio la difficoltà che l'uomo incontra nell'accettare gli aspetti di sacrificio che la sua avventura sulla terra spesso presenta; anche il rapporto con la donna subisce una trasformazione: l'accusa, la vergogna, cose che non comparivano nel primo, idilliaco quadro della coppia: l'istinto buono dell'uomo verso di lei si muta

¹⁰³Cfr. FORTE B., *L'eternità nel tempo*, E.P., Roma 1993, pag. 92.

¹⁰⁴Cfr. per questo tema: FLICK M.-ALZSEGHY Z., *Il peccato originale*, Queriniana, Brescia 1972, pag. 43 e ss.

¹⁰⁵Cfr. FLICK M.-ALZSEGHY Z., o.c. pag. 44.

¹⁰⁶Cfr. FORTE B., o.c. pag. 91.

¹⁰⁷LADARIA L., o.c. pag. 238.

in sopraffazione. Il racconto della Genesi insiste anche su aspetti più generali di drammaticità dell'esistenza, di prostrazione, tutte descrizioni dell'ormai iniziato cammino in salita dell'uomo.

Conseguenza estrema del peccato è la "morte", di cui abbiamo già parlato, in questi termini, affrontando il tema dell'immortalità. «*In questa luce si può tentare già una prima precisazione di questo "originale peccatum": nella prospettiva storico salvifica esso consisterebbe nella decisione per la quale Adamo - inteso come singolo e come collettività umana a lui solidale nello stato di "partner" nell'Alleanza con Dio - si è chiuso al suo Signore e Creatore, rifiutando di celebrarne la gloria, ed ha voluto affermare se stesso, rivolgendosi come unico signore e dominatore alle creature... L'avversio a Deo... si è congiunta con una "conversio" disordinata alle creature: ne è risultata compromessa la capacità al dialogo non solo con Dio, ma anche con gli altri uomini e col mondo*¹⁰⁸». Così la creatura, interrompendo volontariamente il dialogo offertogli in modo gratuito da Dio, ha interrotto anche il rapporto di armonia con l'altro da sé, ed anche con il mondo naturale, conoscendo l'esperienza dolorosa della propria finitudine, tanto fisica quanto psicologica e spirituale.

Per una visione completa di come il NT affronti il tema del peccato originale, dobbiamo rifarci quasi esclusivamente alla **Lettera ai Romani**, e più precisamente al capitolo 5. I Vangeli hanno solo sporadici riferimenti, e per lo più riguardanti Gn 3, ad esempio nei due passi paralleli di Marco 10 e Matteo 19 dove Gesù introduce il discorso sul divorzio; in questi passi si nota che si parla di un periodo in cui non era necessaria la Legge di Mosè, e l'uomo e la donna vivevano nell'armonia che Dio aveva stabilito per loro: qualcosa o qualcuno ha prodotto una frattura. Anche Giovanni parla di un'influenza del demonio che si protrae "fin dall'inizio"¹⁰⁹. Altri passi del NT ribadiscono chiaramente l'universalità del peccato; di questo tenore sono, ad esempio, Gal 3,22: "la Scrittura invece ha rinchiuso ogni cosa sotto il peccato, perché ai credenti la promessa venisse data in virtù della fede in Gesù Cristo". Anche Rm 3,9-20 con la sua lunga citazione dell'AT. Vi è poi, nel NT, una particolare visione del peccato; da una parte gli scritti giovannei ci parlano di "mondo" e intendono designare, con questo termine, tutta la realtà che si trova sotto il peccato e che si oppone a Cristo; un testo per tutti può essere Gv 1,29: "Ecco l'agnello di Dio, ecco colui che toglie il peccato del mondo!" Anche Paolo parla della "sapienza del mondo" come forza opposta a Cristo, la cui Sapienza è quella della croce; per Paolo il mondo della fredda razionalità dei greci è pericolosamente rigido di fronte alla sconvolgente novità del messaggio cristiano, che si riassume nella presentazione della morte e resurrezione di colui che ci salva, presentazione il cui simbolo privilegiato è, appunto, la croce¹¹⁰.

Vediamo allora la prospettiva con cui la **Lettera ai Romani** delinea quella che diventerà la dottrina sul peccato originale. Conviene avere prima una panoramica della lettera per poi situare meglio il brano che ci interessa, che è quello di Rm 5,12-21. Tutti i primi capitoli della lettera non hanno come obiettivo specifico il peccato originale ma quello della *giustificazione mediante la fede*, per la grazia che ci è stata data in Cristo.

¹⁰⁸Cfr. FORTE B., o.c. pag. 93-94.

¹⁰⁹Gv 8,44: "voi che avete per padre il diavolo, e volete compiere i desideri del padre vostro. Egli è stato omicida fin da principio e non ha perseverato nella verità".

¹¹⁰Cfr. i brani di 1Cor 1,19-21. 27-28; 2,6. 12: "Sta scritto infatti: Distruggerò la sapienza dei sapienti e annullerò l'intelligenza degli intelligenti. Dov'è il sapiente? Dov'è il dotto? Dove mai il sottile ragionatore di questo mondo? Non ha forse Dio dimostrato stolta la sapienza di questo mondo? Poiché, infatti, nel disegno sapiente di Dio il mondo, con tutta la sua sapienza, non ha conosciuto Dio, è piaciuto a Dio di salvare i credenti con la stoltezza della predicazione..."; "Ma Dio ha scelto ciò che nel mondo è stolto per confondere i sapienti, Dio ha scelto ciò che nel mondo è debole per confondere i forti, Dio ha scelto ciò che nel mondo è ignobile e disprezzato e ciò che è nulla per ridurre a nulla le cose che sono..."; "Tra i perfetti parliamo, sì, di sapienza, ma di una sapienza che non è di questo mondo, né dei dominatori di questo mondo che vengono ridotti al nulla"; "Ora, noi non abbiamo ricevuto lo spirito del mondo, ma lo Spirito di Dio per conoscere tutto ciò che Dio ci ha donato".

Due grandi blocchi logici precedono il capitolo 5: il primo si estende da 1,18 fino a 3,20¹¹¹, che ha due momenti esplicativi particolari cioè i versetti 9 e 12 del capitolo 2: qui si spiega che "tutti" sono sia i giudei che i greci; i primi saranno giudicati dalla Legge, sotto la quale hanno peccato, e gli altri saranno giudicati anche senza la legge, visto che senza legge hanno peccato. Il secondo blocco tematico parla della gratuità della giustificazione, che avviene, adesso, mediante la fede in Cristo; allo scopo di esplicitare meglio questo concetto viene riportato, nel capitolo 4, l'esempio di Abramo.

SEZIONE	TEMA	TESTO
1 ^a Sezione	Tutti hanno peccato	1,18 - 3,20
2 ^a Sezione	Gratuità della giustificazione per tutti	3,21 - 4,25

Alla giustificazione corrisponde la *giustizia* di Dio, anzi, ne è una conseguenza. Giustizia di Dio per Paolo è un concetto complesso è fondamentale per capire la sua opera. Ecco una tabella che riassume, sinteticamente, la visione che Paolo stesso ne da in questa parte della lettera:

TESTO	DEFINIZIONE DI GIUSTIZIA
5,1-11	Pace con Dio e invito alla speranza
5,12-21	Superiorità della grazia rispetto al peccato
6	Liberazione dal peccato (come effetto della giustizia) - inserimento per il battesimo nella vita stessa di Cristo
7	Liberazione dalla legge
8	Qui la giustizia raggiunge la sua elaborazione più evoluta: lo Spirito si riversa nei cuori e produce l'adozione a figli.

Da questo prospetto, qual'è il concetto di giustizia che emerge? Sicuramente Paolo non intende parlare della *giustizia distributiva* di Dio (dare a ciascuno ciò che si merita - equità di diritti); più che un attributo divino, poi, in Paolo si tratta di un ***modo proprio di agire*** di Dio, che ne denota le sue prerogative di attività salvifica, misericordiosa e fedele nei confronti dell'uomo¹¹². Dio inizia ad attuare il disegno della sua giustizia quando si mette in relazione con l'uomo per sua iniziativa, costruendo e offrendo all'uomo stesso l'alleanza; è di Dio il primo passo, è Dio che chiede qualcosa all'uomo, liberamente, per amore di lui. La proposta di Dio così formulata ha trovato una sua primordiale realizzazione nell'Alleanza dell'AT, ma la sua completezza ed efficacia giungono ad evoluzione finale solo in Cristo, l'uomo nuovo, il riconciliatore¹¹³.

L'uomo risponde alla giustizia di Dio che così si manifesta, proprio con la fede in quel Gesù che è la massima concretizzazione della giustizia divina; ed è per questo che Paolo deplora fortemente ogni tentativo di appropriarsi della giustizia di Dio mediante una mera fedeltà ad una legge: la giustizia viene da Dio e non dalla legge; l'uomo allora accoglie questa iniziativa - chiamata di Dio con il suo atto di fede; Abramo è un brillante esempio di ciò; segue così la giustificazione, che ***non è un'azione umana***, ma è ***l'atto con cui Dio ci rende giusti***, capaci di vivere la sua vita, capaci di essere in sintonia con la sua giustizia, la sua Alleanza, poiché da solo l'uomo non sa essere giusto; infatti una conferma di ciò la troviamo anche al di fuori della Lettera ai Romani, ad esempio in 1Cor 1,29-31: "...perché nessun uomo possa gloriarsi davanti a Dio. Ed è per lui che voi siete in Cristo Gesù, il quale per opera di Dio è diventato per noi sapienza, giustizia, santificazione e redenzione, perché, come sta scritto: chi si vanta si vanti nel Signore". L'intervento di Dio è allora

¹¹¹Questa sezione si trova subito dopo l'enunciazione tematica basilare della lettera, che è la citazione di Ab 2,4: "il giusto vivrà mediante la fede".

¹¹²Cfr. AAVV., *Nuovo Dizionario di teologia biblica*, E.P., Roma 1988, la voce "giustizia", pag. 723.

¹¹³Cfr. Rm 3,21-22: "Ora invece, indipendentemente dalla legge, si è manifestata la giustizia di Dio, testimoniata dalla legge e dai profeti; giustizia di Dio per mezzo della fede in Gesù Cristo, per tutti quelli che credono..."

unico, gratuito, unilaterale, ed è indipendente da quella che sarà la risposta dell'uomo. Cristo, come mediatore della giustizia, è il centro dell'azione di giustificazione di Dio poiché, come si legge in Rm 3,25 egli si è fatto "*strumento di espiazione*"¹¹⁴, ed è la via che Dio ha scelto per riconciliare l'uomo a sé (come espresso anche in 2Cor 5,21).

Vediamo allora la *pericope paolina* importante e fondamentale di Rm 5,12-21. Cristo viene nel mondo in una situazione di generale allontanamento dell'umanità da lui: il quadro immediatamente precedente il discorso sul peccato originale è sostanzialmente quello presentato nei versetti 8-11, come anche in Rm 3,21-28. Due figure ben precise e delineate dominano la scena, in questo brano: Adamo, peccatore, che si oppone come *tipo* (prefigurazione) a Cristo. Non si tratta di un esempio, di una allegoria, ma di due personaggi che hanno una corrispondenza storica esatta. Entrambi agiscono in un certo modo: Adamo commette il peccato, che Paolo chiama *αμαρτια* *amartia*, o anche (v. 14 *παραβασις* *parabasis* e v.15 *παραπτωμα* *paraptoma*). Ad essa è contrapposta l'azione di Cristo, espressa con i termini di *χαρισμα* *charisma* (v. 15), *δορεμα* *dórema* (v. 16), *δικαιωμα* *dikáïoma* (v. 18), *χαρις* *cháris* (v. 20). Interessante è il parallelismo antitetico che Paolo crea usando due termini opposti per le azioni di Adamo e Cristo, e questi termini sono *παρακοη* *parakoé*, che significa chiusura all'ascolto, ascolto superficiale ed è adoperato per Adamo, mentre di Cristo si dice che ha praticato la *υπακοη* *upakoé*, cioè l'ascolto profondo, in una parola l'obbedienza.

Dopo Adamo la condizione dell'uomo si può esprimere attraverso tre categorie; la prima è quella di un peccato che entra decisamente nel mondo, che instaura un suo regno ed ha influenza su ogni individuo. La seconda è la morte (vv. 12 e 15), e la terza è la categoria del giudizio (vv. 16 e 18), nel senso che l'uomo è destinato alla condanna. In riferimento all'azione di Cristo si delinea invece una condizione dell'uomo esprimibile attraverso altre categorie: quelle di grazia, vita, giustificazione e giustizia. Azione peccaminosa e condizione di peccato dell'uomo sono legate da Paolo in *modo causale*, tramite la particella *δια* *dià* del v. 12 e del v. 19, tradotta con *a causa di, come, mediante*. Lo stato che è legato alla corruzione dell'uomo e proveniente dal peccato di Adamo si riverbera sulla moltitudine; essa rende chiara quale è la condizione dell'uomo che si priva dell'amicizia con Dio; parallelamente ad esso si oppone l'azione salvifica di Cristo, azione che supera grandemente l'efficacia di quella peccaminosa.

La dottrina del peccato originale si è sviluppata in questo contesto, e in particolare attraverso l'analisi esegetica del versetto 19: "*infatti, come per la disobbedienza di un solo uomo tutti sono stati costituiti peccatori, così anche per l'obbedienza di uno solo tutti saranno costituiti giusti*"¹¹⁵. Tuttavia una grande importanza riveste anche la *storia dell'interpretazione* del versetto 12 "*quindi come a causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e, con il peccato, la morte, e così in tutti gli uomini si è propagata la morte, poiché tutti hanno peccato*"¹¹⁶. Il punto critico è nell'ultimo periodo "*...poiché tutti hanno peccato*". Il testo greco riporta, dove noi traduciamo "*poiché*", *εφ'ω* *ef'ò* e la traduzione di questa locuzione è sempre stata, dai tempi di Agostino e anche dalla Vulgata, nella linea che la interpreta come un ablativo (lat. *in quo omnes peccaverunt*) creando così un preciso riferimento al peccato di Adamo: nel peccato di Adamo tutti abbiamo peccato. Un'esegesi più attenta, oggi, *non permette di considerarla un ablativo* e quindi non consente un legame immediato con il peccato di Adamo; era così del resto già considerata dai Padri greci. Il senso congiuntivo di questa particella (*perché, giacché, poiché, posto che...*) permette invece una lettura più ampia di questo versetto.

¹¹⁴Cfr. tutta la pericope di Rm 3,21-28.

¹¹⁵Cfr. FLICK M.-ALZSEGHY Z., o.c. pagg. 52 - 53.

¹¹⁶ Δια τουτο ωσπερ δι' ενος ανθρωπου η αμαρτια εις τον κοσμον εισηλθεν και δια της αμαρτιας ο θανατος, και ουτως εις παντας ανθρωπους ο θανατος διηλθεν, εφ'ω παντες ημαρτον.

Facciamo nostro il commento del Ladaria: «*Secondo questa interpretazione risulterebbe che questa morte che regna su tutti gli uomini non è solamente posta in relazione con la trasgressione del primo uomo ma anche con la forza del peccato che è stata scatenata e che si manifesta nel peccato di ogni uomo. In effetti, sembra che il "tutti peccarono" della fine del v 12 si debba intendere nel senso dei peccati personali di tutti gli uomini. La forza del peccato, che si manifesta nella morte, ha come conseguenza le decisioni personali peccaminose di tutti gli uomini: anche se queste, per supposto, non si possono considerare isolate dalla storia che le precede, e in concreto dal peccato del primo uomo. Sono manifestazioni della forza del peccato scatenate da quello, con la quale ognuno di noi si identifica ogni volta che pecca personalmente. Ci possiamo chiedere se i peccati personali di tutti gli uomini siano conseguenza della morte che tocca tutti, o se piuttosto quest'ultima sia conseguenza dei peccati di tutti quelli che, a loro volta, dipendono dalla forza del peccato che il primo uomo ha scatenato. Le due soluzioni sono possibili e talvolta non si escludono a vicenda; la morte e il potere del peccato si identificano nei loro effetti: tanto il peccato di Adamo come quello degli altri sono causa della morte, e tanto il potere di questa come quello del peccato fanno peccare.*

Bisogna evitare pertanto nella interpretazione di questo versetto due soluzioni estreme: la prima, la più diffusa per molto tempo, secondo la quale in Adamo tutti abbiamo peccato nel senso che il suo peccato viene imputato ad ognuno senza nessun riferimento ai peccati personali. L'altra è quella che risulterebbe dal prendere in considerazione solo questi peccati personali per poi concludere che la morte di cui si parla è la conseguenza dei peccati individuali di tutti gli uomini, senza che tra costoro ci sia una qualche relazione intrinseca; con ciò resterebbe senza senso l'intera pericope paolina, che vuole esporre il parallelo Adamo-Cristo per spiegare il valore universale dell'obbedienza e della redenzione di quest'ultimo. Si devono dunque tener presenti insieme i due estremi: il peccato è entrato nel mondo per colpa di Adamo, e la sua presenza appare evidente nella morte e nel peccato che abbraccia tutti e che tutti personalmente ratificano¹¹⁷».

I versetti 13 e 14, infatti, insistono sull'influsso causale del peccato di Adamo nelle decisioni e nelle opzioni morali degli uomini che lo hanno seguito e nello stato di lontananza da Dio in cui si trovano. La fine del v. 14 ci introduce nel tema proprio di questa pericope paolina, cioè il parallelo Adamo-Cristo. Cristo libera dalla condanna inflitta a tutti quelli che, nei molti delitti, hanno partecipato al peccato di Adamo. Tra le opere di questi due personaggi vi è, come Paolo evidenzia più volte, un enorme squilibrio, a favore dell'azione redentrice di Cristo. Non esiste comunque un automatismo della salvezza, così come neppure l'estensione del peccato a tutti si realizza senza la ratifica personale di ognuno. Tanto nel caso della grazia come in quello del peccato l'uomo si inserisce in un dinamismo anteriore a lui che ha la sua origine rispettivamente in Cristo o in Adamo¹¹⁸.

L'intenzione fondamentale di Paolo, in questo brano, è quella di spiegare ***l'opera di salvezza portata a termine da Cristo***; più in concreto di far vedere come l'obbedienza e la giustificazione di uno, possono essere fonte di vita per tutti. Per illustrare questo fatto si riferisce all'esempio di Adamo ampiamente conosciuto dai suoi contemporanei giudei. Alla luce di Cristo, Paolo cerca di spiegare quale sia la situazione dell'umanità prima o fuori della salvezza cristiana come destino di comune solidarietà nella perdizione e nel male, contrapposto alla definitiva solidarietà di salvezza in Gesù¹¹⁹.

¹¹⁷LADARIA L., o.c. pag. 244-245.

¹¹⁸Cfr. LADARIA L., o.c. pag. 247.

¹¹⁹Si possono leggere come conclusione le pagine del testo di LADARIA L., o.c. pag. 249-250.

Il peccato originale nella tradizione e nel magistero della Chiesa

Nei primi quattro secoli la dottrina specifica sul peccato originale non è molto sviluppata, come si deduce analizzando i testi dei Padri di questo periodo; in realtà altri temi, legati alla Trinità e alla Cristologia, assorbono lo sforzo della Chiesa nella precisazione del dogma. Tutta l'antropologia rimane penalizzata, eccezion fatta per la riflessione teologica che coinvolgeva l'uomo come *imago dei*, concetto molto presente nei Padri. Le incertezze lasciate dalla Bibbia sulla condizione da cui Cristo ci salva, non furono risolte dalla teologia dei primi quattro secoli. Affascinati dal mistero cristologico e trinitario, i Padri di quest'epoca non analizzarono lo sfondo oscuro della condizione umana a cui si sovrappone il φωτισμος *fortismos* battesimale; ciò fu riservato alla riflessione che si svilupperà a partire dal V secolo.

Tuttavia abbiamo delle importanti testimonianze e riflessioni che prepareranno il terreno allo sviluppo del dogma, perché qualsiasi formulazione dogmatica ha sempre avuto uno sviluppo storico e non nasce prefabbricata nessuna affermazione di carattere normativo per la fede e per la prassi cristiana. Ricordiamo solo alcuni testi della patristica, tra i più rappresentativi.

Il primo è un'omelia sulla Pasqua attribuita a **Melitone di Sardi** e scritta intorno al 180. L'Esodo è il *typos* a cui il Vescovo (dotato probabilmente anche di una forte autorità dottrinale) fa riferimento per illustrare l'opera dell'*antitypos* che è Cristo, che ci porta alla liberazione vera. L'autore descrive il nostro *Egitto spirituale* da cui veniamo liberati. Poi entra nel clima dell'Eden e parla del peccato di Adamo, padre di tutti gli uomini, cacciato in questo mondo come in una prigione per la sua colpa. Egli «*trasmise una triste eredità ai suoi figli*», e per essa tutti peccano (Melitone dice che essa è ἀπολεία *apòleia*, cioè perdizione). Nonostante descrizioni molto allegoriche e colorite, si capisce che per Melitone il peccato di Adamo ha fortemente condizionato l'umanità, «*tanto che la salvezza offerta da Cristo non può essere adeguatamente compresa prescindendo da questo condizionamento, che ne costituisce il "terminus a quo". Lo stato rovinoso dell'uomo, da cui Cristo lo libera, si manifesta soprattutto nella peccaminosità universale, a cui segue la morte e la condanna*¹²⁰».

Altra figura importante della patristica, in merito al tema del peccato, è quella di **Ireneo di Lione**. Vista la generale impostazione cristologica della sua riflessione teologica, il peccato non poteva non essere visto nella prospettiva della redenzione, della ricapitolazione in Cristo di tutta la realtà. In questa luce si capisce l'interesse di Ireneo al tema del peccato, che del resto era molto scarso al suo tempo. Il parallelo Adamo-Cristo rimane forte, così come la concretezza del peccato di uno e della grazia di salvezza dell'altro. **Origene** è invece chiaramente influenzato dalle idee platoniche; l'anima al contatto con la materia è impura, impurità che nei bambini deve essere infatti cancellata con il battesimo. Ireneo ha invece una grande considerazione del corpo, tanto che si darà a trovare i motivi *storici* della presenza del peccato in tutti gli uomini, più che quelli ontologici. In **Tertulliano** viene invece decisamente affrontato il problema del battesimo ai bambini: sostenere la non necessità del loro perdono equivarrebbe a dire che non esiste neanche il bisogno del loro battesimo, che invece, al suo tempo, **era ormai una prassi consolidata nella Chiesa**.

La riflessione patristica, in sintesi, presenta aspetti diversificati e spesso neanche troppo precisi; non ci si deve quindi aspettare una visione definitiva di tutta questa problematica a partire già da quest'epoca. Si potrebbe addirittura mostrare, mettendo in luce alcuni testi piuttosto che altri, come i Padri possano essere considerati precursori della **teoria pelagiana** (il battesimo introduce al Regno dei cieli ma non è liberazione da nessun peccato) così come della teoria agostiniana. Lo sviluppo seguente ha posto esplicitamente la questione e ha operato un discernimento, tralasciando gli elementi valorizzati da Pelagio e sintetizzando e unificando in una

¹²⁰Cfr. FLICK M.-ALZSEGHY Z., o.c. pag. 81.

visione dottrinale definita gli elementi precisati da Agostino.¹²¹ In una raccolta diligente E. Testa¹²² ordina la dottrina dei Padri in tre principali correnti:

1. Non c'è peccato di natura. Adamo è solo un cattivo esempio.
2. Esiste, nei discendenti di Adamo, uno stato di peccato derivante dalla sua disobbedienza.
3. La caduta di Adamo ha scatenato nei suoi discendenti una forza malvagia, che li trascina inevitabilmente a moltiplicare i peccati personali, forza vinta solo dalla grazia di Cristo.

Per la prima categoria Testa non nomina alcun autore precedente a Pelagio, mentre per la seconda solo qualche scrittore dell'Africa precedente ad Agostino. In generale però solo raramente appare nei Padri, al di là della considerazione della presenza effettiva di uno stato corrotto dell'uomo a causa di Adamo, l'idea di un reale coinvolgimento di ogni uomo nella stessa disobbedienza di Adamo al punto da coinvolgere anche i bambini senza l'uso di ragione; essi consideravano soprattutto l'elemento dinamico, cioè la spinta verso i peccati personali. Si tratta di tre fasi della riflessione non esclusive l'una dell'altra; molte domande ancora non erano esplicitamente apparse nell'orizzonte della riflessione teologica patristica. Solo dal V secolo, con Agostino, gli altri problemi avranno diritto di cittadinanza nel panorama teologico.

Agostino d'Ipbona

La sua importanza nello sviluppo del dogma è decisiva; è lui, ad esempio, che usa per la prima volta il termine **originale peccatum**, nel 396 nel *De diversis questionibus ad Simplicianum*¹²³, almeno come nome del peccato di Adamo, mentre nel *De peccatorum meritis et remissione*¹²⁴ è il nome del peccato presente nei discendenti di Adamo. Quando si parla di Agostino si parla di un genio, a volte anche incontrollato e incontrollabile; in lui è possibile vedere non solo un'esposizione sistematica, ma anche, a volte, un carattere di forte dialettica o di grande partecipazione affettiva nelle disputazioni nelle quali si trova coinvolto. È questo, principalmente, il motivo per cui certe volte si possono incontrare delle prese di posizione forse un po' esagerate. Agostino si trova a navigare in un mare ancora aperto, senza alcuna rotta sicura tracciata da dichiarazioni dogmatiche o da consolidate tradizioni teologiche ed ecclesiali (tranne quella del battesimo dei bambini, l'unica a cui a volte si appella anche in maniera enfatica). Nello stesso mare si increspano improvvisamente le onde delle eresie e dei tentativi più o meno ortodossi di precisare la dottrina della Chiesa in merito a molte questioni. Agostino stesso cita le opere dei suoi avversari, e ciò permette di avere, almeno in alcuni casi, qualche dubbio sulla reale fedeltà di Agostino agli originali di questi testi.

In tutta la sua trattazione ha poi avuto grande influenza la sua vicenda personale. Essa si identifica fortemente con la sua esperienza di continenza e di allontanamento, anche con risvolti dolorosi, da particolari realtà di peccato. Inoltre Agostino ha conosciuto, anche da vicino, molte correnti di pensiero e molte scuole filosofiche: la sua esperienza intellettuale è davvero variegata. La prospettiva finale di Agostino è comunque sempre positiva, tesa a dare massimo risalto all'opera redentiva di Cristo, alla sua vittoria finale sul peccato. Il suo pensiero è difficile da riassumere, non solo per la complessità che lo caratterizza ma anche perchè, come è generalmente ammesso, ha subito un'evoluzione nel corso della sua vita; per conseguenza bisogna tener presente i differenti momenti del suo sviluppo dottrinale. La controversia pelagiana è stata uno dei fattori che più ha determinato questa evoluzione. Si discute fino a che punto già nelle prime opere di Agostino, precedenti la disputa pelagiana, vi sia chiara l'idea sul peccato originale almeno per quanto riguarda il peccato di Adamo e il suo influsso universale. Anche se il dominio del peccato su tutti gli è noto sin dall'inizio, non sembra che sin dal principio Agostino abbia sviluppato l'idea di un peccato di

¹²¹Cfr. FLICK M.-ALZSEGHY Z., o.c. pag. 96

¹²²TESTA E., *Il peccato di Adamo nella patristica*, Gerusalemme, 1970, pag.183-192.

¹²³Cfr. PL 40, 106-107.

¹²⁴Cfr. PL 44, 114-115. Questo testo è del 411-412.

tutti in Adamo né quella della condanna dei bambini morti senza battesimo¹²⁵. La sua prima opera del 396 il *De diversis questionibus ad Simplicianum* è così incentrata sulla necessità universale della grazia di Cristo in ordine alla salvezza e al perdono dei peccati. Soltanto l'unione con Cristo rappresenta il pegno della vita eterna e introduce l'uomo in una condizione diversa da quella che si sperimenta quando si prescinde dalla grazia di Dio. Se Agostino parla di questa necessità lo fa perché quando l'uomo resta solo si trova avvinto dal male; l'umanità che rimane fuori da Cristo è «*massa dannata, massa di peccato*¹²⁶».

La puntualizzazione del suo pensiero in ordine alla questione del peccato originale, comunque, arriverà solo quando si tratterà di rispondere alle tesi di **Pelagio**. Questi era un monaco della Bretagna¹²⁷ che alla fine del IV secolo agiva a Roma come predicatore, confessore e aveva diversi discepoli. Si fa promotore di una interpretazione del cristianesimo molto riduttiva, che potrebbe fare quasi a meno di Cristo stesso. Influenzato fortemente dallo stoicismo, Pelagio ha una fiducia assoluta nella potenza delle facoltà umane e in particolare del libero arbitrio; esso gli sarebbe stato dato da Dio perché l'uomo, per sola capacità naturale, potesse scegliere da solo il bene e il male; la grazia sarebbe così inerente alla natura e non consisterebbe in un intervento esterno di Dio. Pelagio porta a testimonianza la vita di molti filosofi che sono stati in grado, secondo lui, di capire perfettamente quali fossero il bene e il male, ed hanno così conosciuto la moralità senza bisogno di Cristo; la legge stessa è capace di condurre l'uomo alla salvezza, a condizione del solo sforzo umano di obbedire ad essa.

L'influsso e il posto di Cristo nella vita del cristiano è così ridotto ad un ***insegnamento dottrinale*** e ad un ***buon esempio***; è infatti in questa linea l'interpretazione che Pelagio fa di Rm 5: l'uomo può seguire l'esempio negativo di Adamo, ed è nel peccato, o seguire l'esempio positivo di Cristo e conseguire così la salvezza. Siamo in uno dei primi tentativi, nella storia del cristianesimo, di riduzione di esso ad un umanesimo, ad uno stile di vita impiantato completamente su scelte volontaristiche dell'uomo¹²⁸. Pelagio in sintesi *nega che ci sia un peccato originale del quale ogni uomo eredita la colpevolezza*: l'uomo che nasce è giusto e non ha bisogno del perdono; in realtà la morte è solo conseguenza del peccato personale e non ha effetto su tutti per Adamo; visto che però praticamente tutti gli uomini peccano, si può parlare di una universalità della morte, ma solo di natura morale. Uno dei discepoli di Pelagio, **Celestio**, noto avvocato di Roma, rinforzerà queste tesi, soprattutto facendo leva sulla questione del battesimo ai bambini. A Roma Pelagio era sicuramente molto più influente di un Agostino ancora sconosciuto nel mondo cristiano, e poteva così farsi dei discepoli. Oratore instancabile e spirito libero, Celestio si propone come divulgatore, spesso anche grossolano, delle idee di Pelagio; per varie difficoltà emigra poi in Africa, ed è qui che avviene il primo scontro con Agostino. L'Africa teologica conosceva già una tradizione di esegesi dei testi di Paolo, così Celestio si trova subito in mezzo alla polemica; per lui i bambini appena nati si trovano nella stessa situazione di giustizia di Adamo prima del peccato; la morte e la resurrezione esistono indipendentemente dal peccato di Adamo e dalla opera redentrice di Cristo.

La reazione della Chiesa locale non si fa attendere e, in un primo sinodo convocato a Cartagine nel 411 Celestio viene condannato; le risposte del Sinodo sono rivolte contro alcune tesi di Celestio in particolare:

1. il primo uomo sarebbe morto in ogni caso;
2. il peccato di Adamo ha nuociuto a lui e non ad altri;
3. altri uomini prima di Cristo hanno vissuto senza peccato;
4. l'uomo non muore per il peccato e non risorge in virtù della risurrezione di Cristo.

Nonostante siano stati condannati, questi errori trovano consenso e discepoli, e a questo punto viene chiamato in causa Agostino in maniera ufficiale. Ciò che Agostino ci tiene a dire è che

¹²⁵Cfr. LADARIA L., o.c. pgg. 258ss.

¹²⁶Cfr. la nota 84 del testo di LADARIA L. o.c. pag 260.

¹²⁷ Per una conoscenza dettagliata di Pelagio cfr. PRETE S., *Pelagio e il pelagianesimo*, Morcelliana, Brescia 1961

¹²⁸Tentazioni di questo tipo ritorneranno spesso, ad esempio nel giansenismo o nella teologia liberale di fine '800.

il peccato si trasmette per generazione e non per imitazione, e così non è semplicemente imitando Cristo che ci salviamo ma *partecipando della sua grazia per mezzo dello Spirito Santo*. L'uomo, nonostante il libero arbitrio, **ha bisogno della grazia**, e da solo è impotente. La grazia è ciò che ci dà la capacità di scegliere effettivamente per il bene, e non di conoscerlo semplicemente.

La polemica, dal 412, si fa rovente. Pelagiani ed Agostino si combattono con gli scritti, in rapida successione, dai titoli dei quali è facile immaginare il tenore della controversia:

Pelagio: *De natura* → Agostino: *De natura et gratia*.

Pelagio: *De libero arbitrio* → Agostino: *De gratia Christi et de peccatum originalis*.

Dal 413 Pelagio non è più a Roma; nei suoi viaggi passa dall'Africa, per poi raggiungere Gerusalemme e stabilirsi dal Vescovo Giovanni, un tempo avversario anche di Girolamo. Qui la sua dialettica si raffina; approfittando di una non ancora raggiunta precisione della dottrina cristiana, gioca molto sulla ambiguità della terminologia; in questo modo sembra attenuare la sua polemica e allo stesso tempo cerca consensi. Arriva addirittura a parlare di grazia, ma in termini di libertà dell'uomo. Il suo lavoro porta ad una approvazione delle sue tesi da parte di un sinodo locale indetto da Giovanni. A questo punto Agostino e Girolamo chiedono un intervento esplicito di Roma; il Papa Innocenzo I convoca così due sinodi provinciali, e ottiene una condanna definitiva. Ma, come dirà Agostino in modo laconico, se è finita la causa, tuttavia l'errore permane¹²⁹.

Subentra un altro Papa, **Zosimo**, greco di origine e quindi culturalmente lontano dalla teologia africana. Pelagio gli invia a Roma una professione di fede, piena di ambiguità. Nel 418 viene convocato un concilio provinciale a Cartagine¹³⁰, che verrà poi ratificato da una lettera circolare¹³¹ dello stesso Papa. Il testo di questo concilio servirà come base dottrinale per le successive dichiarazioni del II Sinodo di Orange del 529, in particolar modo i primi due canoni¹³², e per il Concilio di Trento.

Il primo canone si riferisce alla possibilità che il primo uomo ebbe di non morire. Il secondo afferma che i bambini appena nati devono essere battezzati per la remissione dei peccati, essendo segnati dal peccato originale; si parla anche della necessità della grazia, che non è semplice conoscenza del bene e del male, ma è un vero aiuto all'uomo per camminare nel bene; nessuno può illudersi di vivere senza conoscere il peccato, neanche i santi. La lettera di ratifica di Papa Zosimo fu inviata in tutto il mondo cristiano, e in questo senso si può considerare come la **prima vera lettera enciclica**; Cristo, con il battesimo - riafferma papa Zosimo - libera tutti e ciascun uomo dal peccato originale, contratto per generazione come un sigillo di morte. La lettera di Zosimo fu seguita da un formulario di fede, al quale si opposero 18 vescovi seguaci di Pelagio. Tra questi vi era **Giuliano di Eclano**, che si pone nella linea polemica di Celestio, ma è di lui molto più colto e intelligente: diventerà un vero e proprio architetto del pensiero pelagiano, in particolare insistendo molto sul concetto ambiguo e immanente che i pelagiani avevano della grazia. Agostino compie l'ultimo grande sforzo per combattere Giuliano, raccoglie ogni genere di prova a sua disposizione a favore delle sue tesi, compresi testi dei Padri a lui precedenti; si può forse presumere che, in questo grande lavoro, abbia anche forzato qualche testo a suo pro, ma si dimostra comunque essere sicuramente dentro la forte tradizione della Chiesa: ciò non è assolutamente possibile dire per Pelagio, Celestio e Giuliano, voci stonate nel coro della Chiesa. Il semipelagianesimo, cioè il pelagianesimo con l'aggiunta di una certa visione della grazia, durerà fino al secondo concilio di Orange.

La grande opera di Agostino consiste nell'aver raccolto, sintetizzato e sviluppato, aggiungendola di una grande quantità di nuovi elementi, tutta una tradizione teologica e liturgica a lui precedente, modo di operare che sarà sempre una caratteristica dei sinodi e dei concili. Nonostante a causa della durezza della polemica possa esserci qualche dubbio su alcuni aspetti del

¹²⁹Cfr. AGOSTINO d'IPPONA, *Sermo* 130, 10: «Roma locuta, causa finita est; utinam aliquando finiatur error».

¹³⁰DS 222-230. A questo sinodo Agostino non poté partecipare, ma il sinodo espresse efficacemente il suo pensiero.

¹³¹Detta *Epistola tractatoria*, DS 231.

¹³²È il sinodo che ha condannato definitivamente il semipelagianesimo (DS 371 e ss.)

suo pensiero¹³³, nessuno dopo di lui, affrontando queste questioni, potrà fare a meno della sua gigantesca elaborazione teologica. Ma le idee spesso non vengono cancellate con la condanna magisteriale, e l'errore continuerà anche dopo la sua denuncia ufficiale.

Altre ondate di semipelagianesimo ritorneranno nel Medio Evo, durante lo sviluppo della *dottrina della grazia* e nella polemica sulla *predestinazione*. Altra direzione di sviluppo teologico che ci interessa è quello che riguarda il *concetto di concupiscenza*, in riferimento alla dottrina sul peccato originale: anche qui, l'eredità di Agostino è determinante; insieme al peccato originale l'atto generativo umano trasmette anche l'inclinazione al male (concupiscenza). Questa inclinazione al male, naturale, in stretta connessione con la volontà, diventa per Agostino una situazione imputabile all'uomo. La Scolastica ripercorre questi stessi sentieri nell'analizzare il parallelo tra Adamo e Cristo; Adamo, come uomo singolo e anche come capo della collettività umana, la condiziona irrimediabilmente, fin dal momento della nascita di ogni suo singolo membro¹³⁴.

La Scolastica: Anselmo d'Aosta e Tommaso d'Aquino

Due teologi, in particolare, ci danno le coordinate di questo importante periodo della riflessione teologica, e sono *Anselmo d'Aosta* e *Tommaso d'Aquino*. Il primo ci propone una considerazione globalmente meno negativa della concupiscenza rispetto a quella di Agostino, eliminando ogni dubbio su una confusione di questa con il peccato originale, e nei battezzati non è peccaminosa, poiché la volontà ha anche inclinazioni al bene. In lui il rapporto di solidarietà tra Adamo ed ogni uomo è chiaro e precisato, con riferimento alla comunicazione dell'essere che tutti riceviamo proprio dallo stesso Adamo, che così allo stesso modo ci comunica anche il peccato originale. Per questo l'uomo nasce peggio di come sarebbe nato se non ci fosse stato il peccato di Adamo.

La posizione di Tommaso riguardo al peccato originale è espressa nella sua opera maggiore¹³⁵, in cui si dice che esso formalmente deriva dalla mancanza della giustizia originale; per questa mancanza l'uomo diventa incapace di accogliere la grazia; il peccato originale è considerato nella categoria degli *habitus* cioè delle attitudini, essendo una disposizione che inclina l'uomo al male e che proviene dalla natura. Più precisamente la causa prossima è un *languor naturæ*, una malattia naturale derivante dal forte legame con Adamo. Il peccato originale è volontario, nel senso che procede dalla volontà di Adamo, cioè il nostro peccato è volontario in Adamo; lo stato di natura di Adamo è la condizione in cui egli ha commesso il peccato, e come a noi è comunicato lo stesso stato di natura, così anche facciamo la stessa esperienza di Adamo di essere creati con uno stato di giustizia originario a cui come lui rinunciamo per cadere nel peccato; ad Adamo infatti lo stato di giustizia era stato concesso non solo come singolo ma anche come capo di tutta l'umanità¹³⁶.

Anche Tommaso oscilla per il problema della concupiscenza; con essa infatti si identifica materialmente il peccato originale¹³⁷; l'attività della concupiscenza non proviene da Dio, e neanche dalla volontà dell'uomo in sé e per sé, ma dallo *stato di natura in cui noi nasciamo*; il peccato originale ha quindi posto l'uomo nella condizione della sua sola natura, cioè dell'uomo senza l'azione della grazia in lui. Tommaso precisa ancor più il parallelismo con Adamo con l'esempio del gesto peccaminoso compiuto dalla mano; essa si può considerare materialmente colpevole del gesto, ma in realtà c'è stata una volontà dietro che le ha dato l'impulso; così è la volontà di Adamo che ci trasmette una natura corrotta e ci rende materialmente colpevoli.

¹³³Cercando di forzare il concetto di *trasmissione del peccato originale per generazione*, ha dovuto mettere un po' in secondo piano l'intervento di Dio nella creazione dell'anima umana (per non rischiare di dire che Dio crea il peccato, con l'anima); in questo campo sembrerebbe che sia infatti favorevole all'ipotesi del traducianesimo.

¹³⁴La posizione di Agostino, infatti, non era molto tenera neanche riguardo ai bambini *appena* nati. La Scolastica mitigherà questa durezza del Vescovo africano.

¹³⁵Cfr. TOMMASO d'AQUINO, *Summa Theologiae* I, II, q. 81. a. 1

¹³⁶È per questa doppia posizione di Adamo (singolo e rappresentante dell'umanità intera) che il parallelismo ha senso.

¹³⁷In Tommaso il peccato originale si identifica formalmente con la mancanza della giustizia originale e materialmente con la concupiscenza (I-II, q. 83, a. 3).

A partire da *Duns Scoto* in poi prende comunque campo una concezione del peccato originale più estrinseca, più volta sul versante giuridico che su quello ontologico, per cui l'unione di tutti gli uomini in Adamo deriva praticamente da un mandato divino; la solidarietà reale e l'influsso degli uomini gli uni sugli altri vengono meno e lasciano il posto ad una imputazione della colpa di Adamo dovuta ad una semplice decisione divina. Questa riduzione giuridica dell'imputabilità dell'individuo in ordine al peccato originale e la nozione astratta di *mancaza della giustizia originaria* possono essere considerati almeno tra i più significativi fattori di ordine strettamente teologico che hanno provocato le reazioni più importanti del periodo immediatamente anteriore al Concilio di Trento. Una è certamente la nascita di un clima generale di umanesimo, di cui *Erasmus da Rotterdam* è uno dei massimi rappresentanti. Egli rivaluta, contro l'agostinismo e la spiritualità monacale, l'ottimismo nei confronti dell'uomo. L'esegesi di Rm 5, quindi, per Erasmo, non riconosce concreto il parallelismo tra Adamo e tutti gli uomini: esso non ha fondamento.

In questo clima culturale entra in crisi la visione monolitica della Chiesa nella società, e Chiesa e Stato cominciano a separarsi. Ma la reazione più imponente e pericolosa dal punto di vista dottrinale è quella di *Lutero* e della *Riforma protestante*. Lutero è un monaco agostiniano, cresciuto quindi nel clima dell'antropologia e della teologia di Agostino. In più la sua formazione monacale è stata di stampo ascetico e rigorista, influenzata peraltro dall'opera dei mistici tedeschi. Lutero era un assiduo predicatore e un uomo dedito alla politica, per cui abituato alle continue relazioni pubbliche. Un'esperienza personale di crisi - la *crisi della torre* - lo mette in confronto con sé stesso, con le sue forze. Inoltre gioca fortemente nella sua reazione l'impatto con il clima decadente in cui versava la cristianità e soprattutto la Curia romana dei suoi tempi.

Per ciò che riguarda il livello teologico della sua posizione, in riferimento al peccato originale, si nota un forte tentativo di ritornare ad una definizione il più possibile esistenziale del peccato, in contrapposizione al supposto tentativo della teologia medievale di darne una visione giuridica o astratta (la *mancaza di giustizia* di Tommaso); chi pecca è l'uomo concreto, la concupiscenza è peccato ed esso rimane come colpa anche nei battezzati. La visione luterana è quindi complessivamente *negativa* nei confronti della situazione dell'uomo peccatore; il peccato ha infatti irrimediabilmente compromesso la sua vita, la sua *condizione carnale*, che è dominata dall'istinto: l'uomo è fango, e questa sua situazione globalmente negativa gli impedisce di compiere da solo il bene. Lutero descrive questa condizione come *malum externum*, cioè la rottura con Dio che causa la sua *ira*, e come *malum internum*, ciò che è propriamente la natura corrotta, ferita e incapace di compiere il bene; con il peccato è completamente perduto il libero arbitrio, rimane solo il *servo arbitrio*¹³⁸; non esiste la possibilità di operare liberi dalle necessità interne, poiché l'uomo non può resistere alla concupiscenza, che in Lutero, si ricorda, coincide con la colpevolezza.

L'unico merito a cui l'uomo può ambire è la grazia di Cristo, alla quale si può accedere - ma non necessariamente è sempre così - solo attraverso un abbandono totale nella fede in Dio. L'uomo corrotto dal peccato non si vede liberato dalla concupiscenza né per il battesimo né per la fede. Da ciò ne consegue che sia giusto e peccatore, *simul iustus et peccator*. I peccati non gli vengono imputati in virtù dei meriti di Cristo e per la misericordia di Dio ma, anche se convertito, egli continua ad essere peccatore.

Scrivendo Ladaria: «In generale la dottrina dei riformatori, che in parte si ispirano a S. Agostino, insiste più sull'esperienza attuale del peccato dell'uomo che sulle nozioni astratte della scolastica del loro tempo; in generale accentuano più la corruzione della natura, che il peccato di Adamo che ad essa dà origine. Lutero non vuole contemplare l'uomo in se stesso ma nel suo rapporto con Dio. Se la sua relazione con Lui viene meno, tutta la persona umana nei suoi diversi aspetti viene a trovarsi in una situazione negativa, anche se rimane in essa un'attitudine passiva per la grazia, poiché è sempre chiamata da Dio¹³⁹».

¹³⁸E' proprio questo il titolo di un'opera dello stesso Lutero.

¹³⁹LADARIA L., o.c. pag. 270.

Il Concilio di Trento (1545-1563)

Il Concilio affronta la dottrina del peccato originale nella *sessione V* del 17 giugno 1546, con un decreto che consta di un proemio e sei canoni¹⁴⁰. Il proemio introduce lo scopo del decreto, cioè chiarire definitivamente la dottrina in riferimento ad errori passati e presenti (forse si allude anche a Erasmo e al suo tentativo di ritornare alla trasmissione del peccato originale per imitazione), e ritrovare il *consensus ecclesiae* su questo argomento. Il canone centrale è certamente il quinto, che è anche il più originale, visto che il primo e il secondo riprendono esattamente i concili precedenti. Il sesto riguarda l'esclusione della Vergine Maria dalla discussione sul peccato originale che, se riguarda tutti gli uomini, certamente non riguarda Lei. Vediamo in sintesi ciascun canone:

Canone I: Questo canone è di carattere *antropologico*; si parla del primo uomo che, per la sua trasgressione, ha perso la santità e la giustizia nelle quali era stato costituito (riferimento allo stato di giustizia originario). Come conseguenze ci sono l'incorrere nell'ira di Dio, la morte e la schiavitù del demonio. Si parla poi di quel *peggioramento* di tutto l'uomo, in seguito alla trasgressione, di cui già si parlava nel concilio di Orange. Il concilio suppone che Dio abbia creato Adamo per comunicargli il suo amore e la sua grazia, però, come già sappiamo, esso non prende volutamente posizione sul problema del momento in cui il primo uomo abbia ricevuto questi doni di giustizia e santità, se al primo istante della sua creazione o dopo. Si vuole comunque salvare, in qualche modo, l'integrità sostanziale della natura umana dopo il peccato, così non si ripete più ciò che era stato detto a Orange, cioè che nessuna parte dell'anima era rimasta illesa dopo il peccato, secondo una visione più di stampo agostiniano e in certo modo anche vicina al luteranesimo, più pessimista di fronte alla creaturalità.

Canone II: È di tipo *eziologico*, tenta cioè di spiegare le cause della condizione che l'uomo vive, e in questo si rifà chiaramente al secondo canone di Orange. Si condanna perentoriamente la tesi che vorrebbe che il peccato di Adamo abbia nuociuto a lui solo e non alla sua discendenza. Il suo peccato ha invece corrotto anche noi. In più Adamo non ha trasmesso solo le pene del corpo ma anche il peccato, che è la morte dell'anima. Si cita espressamente, a questo proposito, Rm 5,12.

Canone III: È *teologicamente* il più complesso ed evoluto, e si concentra su un'impostazione cristologico-sacramentale. Il peccato, può essere tolto solo grazie alla *mediazione salvifica di Cristo*, e non grazie a forze della natura umana o di altro tipo. Questo avviene principalmente nel battesimo, che viene infatti amministrato anche ai bambini. Siamo di fronte a una chiara presa di posizione nei confronti di ogni possibile recrudescenza di pelagianesimo: ***il centro della salvezza è Cristo, ed è per mezzo suo che siamo salvi***. Inoltre si evidenziano alcune fondamentali caratteristiche di questo peccato: si dice che è *unico per origine* e inerente a noi come proprio, e in più che è *trasmesso per generazione e non per imitazione*; non è un peccato generico poiché è allo stesso tempo in tutti ma anche in ognuno personalmente. Il peccato è così *tolto* per mezzo di Cristo mediatore della salvezza, e si cita 1Cor 1,30, oltre che At 4,12 e Gal 3,27; il merito di Cristo è partecipato grazie al battesimo, così come è vissuto, perpetuato e celebrato nella Tradizione della Chiesa.

Canone IV: con l'inserzione di questo canone ripreso dal concilio di Cartagine, Trento riafferma la dottrina dell'esistenza del peccato in tutti gli uomini prima di ogni decisione personale e, per conseguenza, la necessità che tutti hanno, compresi i bambini, di Cristo salvatore e redentore.

Canone V: L'ultimo canone è quello che più direttamente si oppone alle dottrine luterane; la grazia che si conferisce nel battesimo perdona il *reato* del peccato originale; è eliminato tutto ciò che è veramente e propriamente peccato, e quest'ultimo è *tolto* e non soltanto *non-imputato* o tolto solo esteriormente e non alla radice. La situazione dell'uomo a cui è tolto il peccato viene descritta

¹⁴⁰Cfr. DS 1510 oppure in AA.VV. *Conciliorum Œcomenicorum Decreta*, EDB, Bologna 1991, pp 665-667.

in modo luminoso, come vera rinascita in Dio, come possibilità reale della figliolanza ed eredità, citando chiaramente Rm 8, Col 3,9-10 ed Ef 4,24. Non c'è dubbio che il perdono equivale ad una *nuova creazione*. Nei battezzati rimane però la concupiscenza, non come peccato ma come *inclinazione al male*. Una volta chiarito che il peccato è realmente eliminato nel battezzato, restano da chiarire, dentro la dottrina, le accentuazioni riguardanti proprio la concupiscenza, e anche a Trento questo chiarimento probabilmente non fu facile; ciò che era certo era il fatto che dopo la remissione resta, nei *rinati nel battesimo*, una inclinazione al male, mentre per i luterani resta il peccato vero e proprio. Il ribadire la verità dell'interpretazione del Concilio cartaginese di Rm 5,12 è principalmente una presa di posizione contro Erasmo, il quale affermava che Paolo, in questo testo, non parla del peccato originale ma del peccato personale di ognuno. Per i luterani il battesimo dei bambini non aveva quindi nessun senso, mentre il canone 5 insiste molto proprio sulla sua efficacia e sulla vita di grazia che da esso scaturisce.

Tutta la *Sessione V* va vista alla luce della *successiva sessione* conciliare sulla **Giustificazione**¹⁴¹, nello stesso modo in cui i primi quattro canoni si possono considerare una preparazione di tipo descrittivo alle proposizioni teologiche contenute nel quinto. Così come in un certo senso era già stato in Paolo, anche il Concilio considera la trattazione del peccato originale subordinata alla primaria verità della radicale necessità di Cristo per la salvezza.

Stato attuale della riflessione

La dottrina del Concilio di Trento che finora abbiamo visto, non fa altro che raccogliere, sintetizzare e condensare in una trattazione organica tutto lo sviluppo dottrinale precedente, rifacendosi ai concili di Cartagine e di Orange, e anche tutta la riflessione teologica che, sviluppata attorno ai grandi pilastri di Agostino e Tommaso, era arrivata ad una sua comprensione della realtà del peccato originale. Dopo Trento, a parte la polemica di Baio sui doni di grazia e la volontarietà del peccato, e la condanna del giansenismo, non si hanno altre prese di posizione che possano avere lo stesso carattere di definitività dei canoni tridentini.

Le conclusioni di Trento, base per tutta la successiva riflessione teologica, sono:

- a **livello cristologico** → la necessità di Cristo come redentore del genere umano;
- a **livello ecclesiologico-sacramentale** → i meriti di Cristo redentore vengono trasmessi e applicati a tutti mediante l'azione sacramentale della Chiesa; questa universalità della grazia coinvolge anche i bambini, prima di qualsiasi loro decisione personale: tale è il senso della formula battesimale che dice "*in remissione peccatorum*", riferita al peccato di origine;
- a **livello antropologico** → l'uomo non recupera la santità e la giustizia nelle quali era stato creato se non fino a quando non è unito a Cristo. In questo percorso di unificazione la concupiscenza, conseguenza del peccato di Adamo, si pone come continua inclinazione a spostare il centro della propria scelta fondamentale, a girare le spalle a Dio. Il peccato di Adamo è anche il mio peccato, in quanto inerisce realmente ad ogni uomo.

Proprio il modo in cui *il peccato inerisce ad ogni uomo* è il tema sul quale la teologia odierna cerca di riflettere, alla luce delle acquisizioni dottrinali del passato. In termini forse meno filosofici e dommatici, ma con una forte carica pastorale e con un linguaggio accessibile e moderno, il **Concilio Vaticano II**, come abbiamo già ricordato nelle pagine iniziali di questa dispensa, nella *Gaudium et Spes* a partire dal n. 13 ripercorre l'itinerario teologico del peccato originale come parte di una più ampia descrizione di tutta la realtà umana alla luce di Cristo. Non ci si può quindi limitare solo ad una trattazione sul peccato, senza un'adeguata riflessione e comprensione sul dono della grazia e della giustificazione, sulla nostra partecipazione al mistero di Cristo, Verbo incarnato.

¹⁴¹ Cfr. Concilio di Trento, *Decreto sulla Giustificazione*, Sessione VI del 1547, DS 1520-1583

II. L' uomo sotto il segno di Cristo

1. Il vangelo della grazia

In questa seconda sezione del corso di **Antropologia teologica** consideriamo l'uomo inserito nel **mistero di Cristo** (cfr. GS 22), quell'**uomo nuovo** di cui ci parla il Nuovo Testamento. Proprio da alcuni brani della Sacra Scrittura possiamo partire per un discorso introduttivo sul tema della grazia e della giustificazione, così come è compreso nella dottrina cattolica attuale.

In Gv 3,3-20¹⁴² si capisce come l'uomo nuovo sia quell'uomo che è in grado di vedere ed accedere al Regno di Dio perché è "*rinato dall'alto*". Proprio in questa rinascita Gesù indica il principio della vita nuova, principio che ci viene dato con il dono dello Spirito, dono che comunica la vita "*in abbondanza*", cioè la grazia. Questo avviene, come emerge globalmente dalla teologia del Vangelo di Giovanni, eminentemente per la fede in Gesù Figlio di Dio.

Un'altro importante testo del Nuovo Testamento è Ef 4,17-23¹⁴³: qui si richiama il concetto paolino del passaggio dalla prima creazione alla creazione nuova. Ciò avviene principalmente come dono di grazia da parte di Dio che però, per dare i suoi frutti, richiede l'impegno di risposta dell'uomo, con le sue scelte; così ci si riveste dell'uomo nuovo e si lascia l'uomo vecchio e le sue passioni ingannatrici, per ottenere lo stato di giustizia e santità. Altro brano paolino 2Cor 5,14-17¹⁴⁴, in cui viene ancora sottolineato il passaggio dell'uomo come nuova creatura in Cristo. Cristo è mezzo e fine della giustificazione, poiché mentre il primo Adamo è rimasto impastoiato nella terra, Cristo ha fatto nuova tutta la realtà; inoltre, come è del resto il tema di tutta la lettera, si sottolinea la comunione con Cristo nel senso di essere suo Corpo.

Il teologo Bruno Forte, riprendendo un famoso brano di K. Barth ricorda: «Lo specifico della concezione cristiana dell'uomo viene espresso dalla teologia della grazia e della giustificazione: essa dice che l'uomo non è solo e il suo orizzonte non è tutto, e che l'Altro, davanti al quale sta l'esistenza umana, non è la devastante differenza del nulla ma la prossimità misericordiosa del Dio Amore. Il Vangelo della grazia proclama che la Trascendenza assoluta visita il mondo dell'identità e vi dimora, liberandolo dalla prigionia del soggetto assoluto e aprendolo alla novità indeducibile e sorprendente della partecipazione alla più profonda vita dell'Eterno, Signore del tempo.

Perciò la grazia, come elezione libera e gratuita che Dio fa dell'uomo, comunicandogli se stesso e rendendolo partecipe delle relazioni divine, è la buona novella dell'eternità nel tempo, l'annuncio gioioso della presenza del nuovo di Dio nell'antico degli uomini, la somma e il compendio dell'evangelo: «La dottrina dell'elezione divina è la somma dell'evangelo, perché la miglior cosa che mai possa essere detta ed intesa è che Dio scelga l'uomo e che egli sia, in questa

¹⁴² "Gli rispose Gesù: In verità, in verità ti dico, se uno non rinasce dall'alto, non può vedere il regno di Dio. Gli disse Nicodèmo: Come può un uomo nascere quando è vecchio? Può forse entrare una seconda volta nel grembo di sua madre e rinascere? Gli rispose Gesù: In verità, in verità ti dico, se uno non nasce da acqua e da Spirito, non può entrare nel regno di Dio..."

¹⁴³ "Vi dico dunque e vi scongiuro nel Signore: non comportatevi più come i pagani nella vanità della loro mente, accecati nei loro pensieri, estranei alla vita di Dio a causa dell'ignoranza che è in loro, e per la durezza del loro cuore. Diventati così insensibili, si sono abbandonati alla dissolutezza, commettendo ogni sorta di impurità con avidità insaziabile. Ma voi non così avete imparato a conoscere Cristo, se proprio gli avete dato ascolto e in lui siete stati istruiti, secondo la verità che è in Gesù, per la quale dovete deporre l'uomo vecchio con la condotta di prima, l'uomo che si corrompe dietro le passioni ingannatrici e dovete rinnovarvi nello spirito della vostra mente e rivestire l'uomo nuovo, creato secondo Dio nella giustizia e nella santità vera".

¹⁴⁴ "Poiché l'amore del Cristo ci spinge, al pensiero che uno è morto per tutti e quindi tutti sono morti. Ed egli è morto per tutti, perché quelli che vivono non vivano più per se stessi, ma per colui che è morto e risuscitato per loro. Cосicché ormai noi non conosciamo più nessuno secondo la carne; e anche se abbiamo conosciuto Cristo secondo la carne, ora non lo conosciamo più così. Quindi se uno è in Cristo, è una creatura nuova; le cose vecchie sono passate, ecco ne sono nate di nuove".

maniera, per lui, quegli che ama nella libertà. Questa dottrina trova il suo fondamento e la sua pace nella conoscenza di Gesù Cristo, poiché questi è contemporaneamente il Dio che elegge e l'uomo eletto... Essa ha come compito di attestare, fin dal principio, che il punto di partenza di tutte le vie e di tutte le opere di Dio è la sua grazia eterna, libera e costante¹⁴⁵».

La **grazia**, come **mistero dell'autocomunicazione divina** alla creatura libera e della conseguente partecipazione di questa alla vita dell'Eterno, e la **giustificazione**, come **evento e processo in cui questo dono si compie**, sono dunque due aspetti della stessa storia di Dio nella storia degli uomini, che rimandano entrambi alla mediazione storica in cui avviene l'ingresso dell'eternità nel tempo e richiedono perciò di essere considerati insieme con l'intera economia sacramentale della salvezza. Solo così può essere evitato ogni idealismo della grazia, ogni sua riduzione a ideologia, che ignori lo spessore corposo della storia, in cui l'Eterno viene a mettere le sue tende nel tempo¹⁴⁶».

Prima di affrontare la seconda parte del nostro **Corso di Antropologia teologica** vale la pena soffermarci su alcuni testi - ma se ne potrebbero scegliere anche altri - della rivelazione, della tradizione patristica, della teologia e del magistero della Chiesa che ci faranno da linee guida su questo tema, ancora oggi fondamentale e attuale, della **grazia** e **giustificazione**. Sono il brano paolino della *Lettera agli Efesini*, abitualmente conosciuto come il **Vangelo della grazia**; un famoso assioma della *Scolastica* (alcuni lo fanno risalire al pensiero di *Abelardo*, altri gli danno una paternità tomista, altri lo attribuiscono a *Guglielmo d'Occam*) per quanto riguarda il rapporto tra la grazia e la libertà; un testo agostiniano tra i più conosciuti della controversia pelagiana e un altro sempre del grande *Dottore della grazia* tra i più citati dal Magistero ecclesiale:

“Per questo, io piego le ginocchia davanti al Padre, dal quale ogni paternità nei cieli e sulla terra prende nome, perché vi conceda, secondo la ricchezza della sua gloria, di essere potentemente rafforzati dal suo Spirito nell'uomo interiore.

Che il Cristo abiti per la fede nei vostri cuori e così, radicati e fondati nella carità, siate in grado di comprendere con tutti i santi quale sia l'ampiezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità, e conoscere l'amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza, perché siate ricolmi di tutta la pienezza di Dio.

A colui che in tutto ha potere di fare molto di più di quanto possiamo domandare o pensare, secondo la potenza che già opera in noi, a lui la gloria nella Chiesa e in Cristo Gesù per tutte le generazioni, nei secoli dei secoli! Amen” (Ef 3,14-21)

« *Facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam* »

(Famoso assioma della Scolastica di dubbia attribuzione:
Abelardo, Tommaso, Occam?)

« *Questo è l'orrendo e occulto veleno del vostro errore: che pretendiate di far consistere la grazia di Cristo nel suo esempio e non nel dono della sua Persona* »

(Agostino, *Opus imperfectum contra Iulianum* 2,146.190.192)

« *Cuius tanta est erga omnes homines bonitas, ut eorum velit esse merita quae sunt ipsius dona* »

(Agostino, *Epistola 194 ad Sixtum presbiterum* 5,19; cfr DS 248; 1548)

¹⁴⁵FORTE B., *L'eternità nel tempo*, Edizioni Paoline, Torino, 1983 pag. 145; tra le virgolette BARTH K., *La dottrina dell'elezione divina*, tr. it. A. Moda, Torino 1983, pag 155 (par. 32).

¹⁴⁶FORTE B., o.c., pag. 145-146.

2. I fondamenti biblici

L'Antico Testamento

Nell'Antico Testamento non esiste un termine preciso che designa ciò che successivamente è stato inteso come **grazia**; questo soprattutto perché esso non ama concettualizzare alcun aspetto della vita di Dio; così la ricerca deve andare in direzione di una sintesi dei **vari modi di agire di Dio lungo la storia della salvezza** e lungo la stessa storia di Israele. Tuttavia possiamo avvalerci di immagini e di categorie utili che sono comunque presenti nel testo biblico. La principale è sicuramente quella solita dell'**Alleanza**, che è il modo concreto con cui Dio dimostra il suo amore per Israele. L'Alleanza non è una semplice promessa, atto univoco di un soggetto che promette nei riguardi di un oggetto passivo; è invece un **atto bilaterale**, cioè a due sensi, tra due soggetti; è una relazione che instaura rapporti stabili, che ha un suo rituale preciso e con altrettanto precisi impegni di entrambe le parti; una di esse può anche vantare una superiorità sull'altra, come accadeva nei patti di vassallaggio.

L'Alleanza biblica contiene infatti un elemento importante, da questo punto di vista: Jahwè si propone come il Signore, il Dio di Israele, e Israele diventa oggetto di una particolare predilezione da parte di Dio, diventa sua **proprietà (segullà)**, di cui Egli è geloso; all'interno di questo popolo Dio si riserva poi dei singoli per compiti particolari. Questa azione globalmente ha la caratteristica della **gratuità**; Dio è libero nella sua scelta e non viene mai meno ad essa, non rinnega mai l'Alleanza e non si tira mai indietro: la sua fedeltà è "*per mille generazioni*".

Israele, così separato dagli altri popoli, diventa mediatore della presenza di Jahwè presso tutte le genti¹⁴⁷. È soprattutto però nella sua stessa storia che Israele sperimenta **l'elezione e la misericordia**, e momento cardine di questa esperienza è l'esodo; il Dio dei viventi, il Dio dei Padri, il Dio fedele che ha sentito il grido del suo popolo, è il **liberatore**¹⁴⁸. Questo fatto marca indelebilmente tutta la storia di Israele.

Successivamente il segno dell'Alleanza sarà evidente nella presenza di Dio nella tenda e nella codificazione della legge, specchio della volontà di Dio. Si arriva poi alla necessaria interiorizzazione della legge nel cuore, esigenza messa in luce particolare dai profeti. Diventa anzi questo il nuovo caposaldo del rapporto con Dio, che invita a un ritorno del cuore, a un ritorno di conversione¹⁴⁹. Il passaggio di Is 45-50 apre anche l'AT alle prospettive di una nuova creazione, mentre Ger 31 ed Ez 36 alle prospettive dell'Alleanza scritta nel cuore, nella carne e non più sulla pietra.

Da tutto questo si può vedere come:

- * l'azione di Dio trascende l'infedeltà del popolo;
- * la legge di Dio è nel cuore, interiore all'uomo e non fuori di lui;
- * l'uomo è rivestito dello Spirito di Jahwè.

Nella storia di Israele, l'Alleanza esprime in maniera costante l'intervento di Dio, nel dialogo e relazione, nella chiamata e risposta, nell'appello e sequela di questo appello, e non solo più a livello di popolo ma anche di singolo. Accanto al concetto generale di **Alleanza**, troviamo alcuni termini specifici che designano realtà in qualche modo connesse con il tema neotestamentario della grazia.

Il primo di questi è **hesed**. Esso si riferisce al modo di comportarsi di Dio, fedele al patto di amore stipulato con il suo popolo; non si tratta di una fedeltà giuridica, basata sull'osservanza delle norme, quanto di una attitudine amorosa di un Dio che cerca la comunione con l'uomo. L'**hesed** di Dio segue sempre il suo popolo e la sua storia. Compare 224 volte nell'AT, di cui la metà circa nei

¹⁴⁷ "Verranno molti popoli e diranno: Venite, saliamo sul monte del Signore, al tempio del Dio di Giacobbe, perché ci indichi le sue vie e possiamo camminare per i suoi sentieri. Poiché da Sion uscirà la legge e da Gerusalemme la parola del Signore. Egli sarà giudice fra le genti e sarà arbitro fra molti popoli" (Is 2,3-4a).

¹⁴⁸ Cfr. Es 13-14-15.

¹⁴⁹ Cfr. Os 6 e Is 1.

salmi¹⁵⁰. Questo termine è molte volte associato a *emet*, che ha il senso di *fidarsi*; indica la solidità di Dio: l'uomo si può affidare a Lui poiché Egli è stabile, non muta il suo atteggiamento.

Troviamo poi *hen*, derivato dal verbo *hanan*, che significa *impietosirsi*, bene operare nei confronti di qualcuno. Riferito a Dio vuole intendere il suo aiuto premuroso nei confronti della creatura che non può nulla senza il suo aiuto, oppure il suo concedere benefici per la sua libera generosità. Significa anche trovare grazia presso qualcuno che ha una potestà maggiore (cfr Gen 6,8; Es 33,16)¹⁵¹.

Altri termini sono *rahamim*, che significa accondiscendenza, compassione amorevole e viscerale (Sal 25,6; Is 49,15 “*grembo materno*”). In riferimento a Dio rimane spesso questa connotazione fortemente affettiva. Nel Salmo 51,3 troviamo in sequenza tutti i concetti visti fino a questo momento: “*Pietà di me o Dio (hanan di me), secondo la tua misericordia (secondo la tua esed) nella tua grande bontà (nelle tue grandi rahamim) cancella il mio peccato*”.

Infine abbiamo il termine *zedaka*, che sta per giustizia, non in relazione alla norma ma alla persona¹⁵².

Nell'AT è presente spesso il tema della *benedizione*¹⁵³ che riassume i concetti di predilezione, sollecitudine e amicizia di Dio. Nella benedizione è contenuta anche la promessa e allo stesso tempo la fedeltà: l'uomo, infatti, è giusto agli occhi di Dio perché accoglie ciò che Lui gli promette riguardo all'oggi e al futuro, e il contenuto finale della promessa rimanda a Cristo (2Cor 1,20).

La presenza di Dio è una costante della vita dell'uomo che chiede di essere accettata; quando l'uomo, per il peccato non lo farà, emergeranno altre figure che ne saranno il segno e lo strumento: ecco quindi la figura del *servo*. Nonostante l'infedeltà dell'uomo, le promesse di Dio non vanno perdute - è il messaggio di Ezechiele - ma guardano più lontano. In questa tensione tra presente e futuro è già indicato il carattere dinamico della grazia. L'obiettivo finale è che l'uomo diventi oggetto privilegiato della misericordia di Dio¹⁵⁴. Tutto questo si realizza in senso pieno in Cristo¹⁵⁵, che diventa l'eletto, il prediletto, ἀγαπητός¹⁵⁶. Cristo ha con il Padre una relazione singolare, così come il Padre ha con i credenti: «*hai amato in noi ciò che Tu amavi nel Figlio*¹⁵⁷».

Alcune considerazioni d'insieme:

1. Nell'AT la grazia è tutta dalla parte di Dio, è un suo atteggiamento nei confronti dell'uomo, ma è Dio il solo protagonista, e il soggetto agente.

2. La grazia vale solo per il popolo dell'alleanza: per il singolo individuo vale solo nella misura in cui egli appartiene al popolo dell'alleanza.

3. I doni di grazia non riguardano solo le realtà spirituali, ma anche i beni materiali.

4. C'è un *aspetto formale* importante della grazia: essa è, per definizione, *gratuita*, è un dono e proviene dalla libera iniziativa di benevolenza di Dio. Questa benevolenza non è assolutamente dovuta e va al di là di ogni aspettativa dell'uomo. Sotto questo aspetto formale, tutti i termini

¹⁵⁰ Cfr. ad esempio il Sal 33,5: “*Egli ama il diritto e la giustizia, della sua grazia è piena la terra*”.

¹⁵¹ Per una panoramica più precisa su questi tre termini si veda LADARIA L., o.c. alle pagine 314-317.

¹⁵² Cfr. il testo di Gn 15,6 che si può dire introduce il tema della giustificazione mediante la fede “*Egli credette al Signore, che glielo accreditò come giustizia*” ripreso poi da Paolo in Rm 4,1ss.

¹⁵³ Gn 12,1-3: “*Il Signore disse ad Abram: Vattene dal tuo paese, dalla tua patria e dalla casa di tuo padre, verso il paese che io ti indicherò. Farò di te un grande popolo e ti benedirò, renderò grande il tuo nome e diventerai una benedizione. Benedirò coloro che ti benediranno e coloro che ti malediranno maledirò e in te si diranno benedette tutte le famiglie della terra*”.

¹⁵⁴ Os 2,21-22: “*Ti farò mia sposa per sempre, ti farò mia sposa nella giustizia e nel diritto, nella benevolenza e nell'amore, ti fidanzerò con me nella fedeltà e tu conoscerai il Signore*”.

¹⁵⁵ Fil 2,8: “*umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce*” e anche Eb 10,5: “*Per questo, entrando nel mondo, Cristo dice: Tu non hai voluto né sacrificio né offerta, un corpo invece mi hai preparato*”.

¹⁵⁶ Mt 3,17: “*Questi è il Figlio mio prediletto, nel quale mi sono compiaciuto*”.

¹⁵⁷ MESSALE ROMANO, Prefazio, Domenica T.O. VII.

considerati, possono essere visti come sinonimi. In Dt 7,7 appare molto chiaramente come la scelta del popolo da parte di Dio non risieda in una qualità del popolo stesso, ma in Dio: questa *preferenza* di Dio è la grazia.

5. La grazia non evoca solo i benefici che Dio elargisce al popolo, ma indica anche la salvezza offerta al popolo che è decaduto dalla sua fedeltà: nella grazia è dunque contenuta anche la dimensione del giudizio e del perdono dei peccati.

Il Nuovo Testamento

Nell'annuncio di conversione con il quale si apre il Vangelo di Marco ha inizio il compimento delle promesse, nell'avvento del Regno, l'irrompere di Dio nella storia, che va accolto "*come bambini*"; senso di questa buona novella è che in Cristo abbiamo la pienezza del perdono e nella sua morte l'Alleanza è finalmente consumata e definitivamente celebrata. La prima comunità cristiana è consapevole che solo in Cristo c'è salvezza¹⁵⁸ e salvezza vuol dire tutto ciò che Cristo ha fatto, insegnato e mostrato; e in seguito questa esperienza di salvezza si fa tanto più concreta quanto più sperimentabile si fa la presenza dello Spirito del Risorto, dalla Pentecoste in poi. Ma anche per questa effusione si richiede la conversione, cioè la fede, l'adesione al Vangelo¹⁵⁹.

In **Paolo** il tema della grazia è predominante rispetto a tutto il NT¹⁶⁰, e il termine *χαρις* ricorre più di 100 volte, circa il doppio che nel resto del NT. Il senso è eminentemente in linea con ciò che è il concetto presente anche nell'AT: benevolenza, misericordia, amore che il Padre ha manifestato in Cristo, soprattutto nella sua morte e risurrezione, che è fonte di vita nuova. Il termine *χαρις* è sempre al singolare, perché Dio, la fonte di essa, è uno solo e il suo dono è unico in Gesù.

Un primo aspetto particolare è quello, infatti, **crisologico**; questo aspetto prende luce dall'incontro fondamentale che Paolo ha avuto con Cristo sulla via di Damasco. Paolo è un *convertito*, così come lo sarà l'altro grande teologo della grazia, Agostino. Egli sperimenta la manifestazione e la benevolenza di Dio che gli si fa vicino, e in tutta la sua riflessione sul mistero di Cristo Paolo rivive continuamente questa sua prima esperienza fondante: Cristo sarà sempre, per lui, il Risorto, il Signore, il *Κυριος*. **La risurrezione** è quindi, per Paolo, l'evento fondamentale della grazia¹⁶¹.

Cristo è primogenito di tutte le creature¹⁶² che partecipano, in questa primogenitura, del suo stesso agire. Cristo rivela il mistero di Dio¹⁶³, mostra la benevolenza del Padre¹⁶⁴; questa benevolenza si esplica nell'azione di Cristo che ricapitola in se tutte le cose e fa dei due un popolo solo¹⁶⁵; questo concetto di unità della realtà in Cristo è espressa anche in Gal 3,28: "*Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù*". La realtà di Cristo è dunque una realtà che ci coinvolge tutti, poiché noi siamo

¹⁵⁸ At 4,12: "*In nessun altro c'è salvezza; non vi è infatti altro nome dato agli uomini sotto il cielo nel quale è stabilito che possiamo essere salvati*".

¹⁵⁹ At 2,38: "*E Pietro disse: Pentitevi e ciascuno di voi si faccia battezzare nel nome di Gesù Cristo, per la remissione dei vostri peccati; dopo riceverete il dono dello Spirito Santo*".

¹⁶⁰ Cfr. LADARIA L., o.c. alle pagine 318-321.

¹⁶¹ Cfr. 1Cor 15,12-17.

¹⁶² Col 1,15-17: "*Egli è immagine del Dio invisibile, generato prima di ogni creatura; poiché per mezzo di lui sono state create tutte le cose, quelle nei cieli e quelle sulla terra, quelle visibili e quelle invisibili: Troni, Dominazioni, Principati e Potestà. Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui. Egli è prima di tutte le cose e tutte sussistono in lui*".

¹⁶³ Cfr. Ef 3,1-10.

¹⁶⁴ Cfr. Ef 1,9.

¹⁶⁵ Ef 2,14: "*Egli infatti è la nostra pace, colui che ha fatto dei due un popolo solo, abbattendo il muro di separazione che era frammezzo, cioè l'inimicizia*".

in e di Cristo, in Lui viviamo e agiamo. Proprio in forza di questa appartenenza la sua risurrezione è causa della nostra santificazione¹⁶⁶.

Altro importante aspetto è quello **pneumatologico**: lo Spirito di Cristo è vivo ed operante nella vita del cristiano¹⁶⁷; ci dona la stessa vita di Cristo e tende a realizzare e completare in noi la sua immagine, rendendo anche noi figli del Padre così come lo è lui, essendo lui stesso caparra della gloria (2Cor 1,18-22) e primizia (Rm 8,23). Uno dei testi fondamentali per capire la teologia della grazia in Paolo è Rm 8,9-11: *“Voi però non siete sotto il dominio della carne, ma dello Spirito, dal momento che lo Spirito di Dio abita in voi. Se qualcuno non ha lo Spirito di Cristo, non gli appartiene. E se Cristo è in voi, il vostro corpo è morto a causa del peccato, ma lo spirito è vita a causa della giustificazione. E se lo Spirito di colui che ha risuscitato Gesù dai morti abita in voi, colui che ha risuscitato Cristo dai morti darà la vita anche ai vostri corpi mortali per mezzo del suo Spirito che abita in voi”*. Con la chiamata alla fede che si realizza per l’adesione a Cristo, si ha la presenza dello Spirito Santo nel cuore del credente; si dice allora che il cristiano è *“sotto il dominio dello Spirito”*; Agostino dirà: *«Interroga viscera tua, si plena sunt caritate, habes Spiritum Dei»*¹⁶⁸. Lo Spirito ci fa vivere secondo la vita di Dio; è un’esperienza di liberazione, per la quale noi apparteniamo a Cristo e non più alla carne, il segno che ci dice che noi abbiamo ricevuto la caparra, la primizia di questo Spirito è il battesimo.

Avere lo Spirito è avere Cristo, poiché è la presenza dello Spirito che ci mette in comunione con Lui. Questa **comunione è reale e non morale o metaforica**: è la sua stessa vita che vive in noi¹⁶⁹, poiché opera dello Spirito Santo è la piena realizzazione del mistero pasquale, ed è per questa stessa comunione con Lui che, con l’adesione della fede, possiamo godere della giustificazione che Cristo ci merita. Tutto ciò proietta il credente in una dimensione squisitamente escatologica poiché la vita secondo la carne porta alla morte, mentre la vita nello Spirito è apertura all’eternità.

Esiste poi un aspetto **antropologico**, che riguarda l’uomo come termine della giustificazione. L’uomo è l’oggetto dell’azione di grazia di Dio in Gesù Cristo verso di noi, e l’uomo è giustificato da questa azione e non dai propri meriti. Paolo introduce il termine di **giustificazione**, più specifico di grazia, **intendendo l’atto con cui Dio ci rende giusti**, cioè capaci di vivere nella giustizia; giustizia intesa non nel senso di giustizia distributiva o di giustizia derivata dalla legge, ma possibilità di vivere secondo Dio e nella fedeltà a Lui, che si ottiene solo mediante la fede, come Paolo stesso cerca di far capire anche mediante molti esempi tratti dalla storia di Israele, in particolare con l’esempio di Abramo in Rm 4; la giustizia, infatti, si può comprendere come patto di alleanza e di fedeltà a Dio.

La giustificazione è caratterizzata dalla gratuità, **è un dono che viene dalla libera iniziativa di Dio**. L’uomo da solo è incapace di essere giusto; non è in grado di compiere opere che, per una bontà propria, lo rendano capace di rendere Dio benevolo nei suoi confronti; Dio fa questo da se, per mezzo di Cristo, a cui noi ci avviciniamo per la fede.

¹⁶⁶ 2Cor 4,14: *“convinti che colui che ha risuscitato il Signore Gesù, risusciterà anche noi con Gesù e ci porrà accanto a lui insieme con voi”*.

¹⁶⁷ Cfr. 2Cor 3,18: *“E noi tutti, a viso scoperto, riflettendo come in uno specchio la gloria del Signore, veniamo trasformati in quella medesima immagine, di gloria in gloria, secondo l’azione dello Spirito del Signore”*; Gal 4,6: *“E che voi siete figli ne è prova il fatto che Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio che grida: Abbà, Padre!”*; Rm 8,4: *“perché la giustizia della legge si adempisse in noi, che non camminiamo secondo la carne ma secondo lo Spirito”*.

¹⁶⁸ AGOSTINO d’IPPONA, *In Epistolam Joannis VIII*,12.

¹⁶⁹ Cfr. 2Cor 5,15: *“Ed egli è morto per tutti, perché quelli che vivono non vivano più per se stessi, ma per colui che è morto e risuscitato per loro”*; Gal 2,20: *“Sono stato crocifisso con Cristo e non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me”*.

In Paolo allora possiamo notare questi aspetti fondamentali:

- L'uomo da solo è incapace di diventare giusto.
- Solo Dio giustifica.
- La giustificazione avviene per opera di Cristo.
- Noi ci avviciniamo a Cristo mediante la fede.

In Rm 3,23 leggiamo che tutti hanno peccato; questa è la situazione comune a tutti gli uomini, così come comune a tutti è la grazia di Cristo. Da un lato constatiamo l'inefficacia della Legge, inadeguata a rendere giusti gli uomini; da un'altra ci accorgiamo che la Legge può addirittura diventare un ostacolo, perché ci dice dove è il peccato ma non ci aiuta a superarlo. Paolo ripete spesso che nessuno può avanzare pretese¹⁷⁰: Dio solo è giusto e può giustificare, e occorre affidarsi alla sua gratuità di amore¹⁷¹; la fedeltà di Dio è gratuità, fin dai tempi dell'alleanza e della disobbedienza di Israele, e la sua giustificazione avviene per opera di Cristo, che è vittima di espiazione; Egli è l'altare dell'alleanza, la vittima, punto d'incontro tra Dio e l'uomo; Cristo è l'unico sacrificio gradito a Dio, e perciò si può ritenere il mediatore della nuova ed eterna alleanza.

L'azione di Dio in Cristo ha l'uomo come termine, a cui è chiesta l'**adesione della fede**. Per Paolo la fede, *πίστις* si definisce sotto tre aspetti:

1. **Aspetto fiduciale** - abbandonarsi a Dio, fidarsi di Lui; è l'aspetto che in Paolo è predominante, poiché è parte integrante della sua esperienza di convertito.

2. **Aspetto intellettuale** - è l'assenso, l'accettazione di Dio e del Suo agire in noi; è l'adesione forte, libera, convinta, non in forza dell'evidenza delle verità, ma dell'autorità di colui che si rivela.

3. **Aspetto dinamico** - la fede tende a concretizzarsi nelle opere dell'amore, che sono le opere che sgorgano per la vita nello Spirito (Cfr. le Lettere ai Galati ed Efesini).

In ogni caso **la fede è sempre un lasciarsi giustificare da Dio**; non è solo passività ma implica l'adesione, la decisione responsabile verso Dio che ci giustifica. In molti modi Paolo descrive la presenza dello Spirito nella vita del credente ed anche i suoi frutti. Un esempio è quello del concetto di **lavacro di rigenerazione**¹⁷² che avviene in noi nel battesimo ed è effuso per la mediazione di Cristo, nel quadro del grande disegno di salvezza di Dio per l'uomo. Non manca in questo brano l'aggancio alle realtà ultime - in Paolo sempre strettamente connesse con la vita del cristiano nel presente - con l'accento alla speranza dell'eredità della vita eterna.

Proprio questa eredità è ciò che ci fa essere certi che in Cristo Dio ci ha **adottati**, e il nostro essere figli di Dio ha senso perché Cristo ha riversato su di noi lo Spirito, nel quale possiamo gridare "**Abbà, Padre**"¹⁷³ e che ci fa essere figli nell'unigenito Figlio; il nostro rapporto di figli è, infatti, sempre mediato da Cristo. In Lui innestati siamo anche coeredi; colui che opera questo innesto è proprio lo Spirito ricevuto nel battesimo e che riceviamo continuamente mediante la fede; per questo possiamo gridare "**Abbà**", lo stesso termine che i Sinottici dicono fosse sulle labbra di Gesù ogni volta che si rivolgeva al Padre (mai gli ebrei avrebbero osato chiamare così Dio; era un termine blasfemo per la loro mentalità).

¹⁷⁰ Cfr. 1Cor 1,29 e 31 e Ef 2,9.

¹⁷¹ Cfr. Rm 2,26-26.

¹⁷² Tt 3,4-7: "*Quando però si sono manifestati la bontà di Dio, Salvatore nostro, e il suo amore per gli uomini, Egli ci ha salvati non in virtù di opere di giustizia da noi compiute, ma per sua misericordia mediante un lavacro di rigenerazione e di rinnovamento nello Spirito Santo, effuso da Lui su di noi abbondantemente per mezzo di Gesù Cristo, salvatore nostro, perché giustificati dalla sua grazia diventassimo eredi, secondo la speranza, della vita eterna*".

¹⁷³ Cfr. tutta la stupenda pericope di Rm 8,14-16 oltre che Gal 4,5.

L'adozione porta anche la promessa dell'**eredità**¹⁷⁴. Siamo così eredi di Dio stesso, partecipiamo della sua stessa gloria, della sorte dei santi, sempre per il nostro inserimento in Cristo. L'adozione è poi anche rigenerazione, è vita nuova, è essere sotto il dominio dello Spirito. L'uomo giustificato è anche **libertà e liberazione**: se siamo figli non siamo più sotto la schiavitù; il dono dello Spirito ci dà la libertà, soprattutto dalla Legge, libertà che comunque non si risolve in anarchia; l'orizzonte di libertà a cui ci apre lo Spirito è, infatti, l'amore. Siamo liberi per servire, liberi per amare, di aderire autenticamente a Cristo. La libertà che lo Spirito fa nascere è soprattutto **libertà dal peccato**. Dio è più forte del nostro peccato; è libertà dalla morte, poiché lo stesso Spirito che ha risuscitato Cristo risusciterà anche i nostri corpi mortali, ed anche perché le opere della carne sono opere destinate alla morte ma le opere dello Spirito danno la vita.

Per ciò che riguarda l'**elezione** Paolo ha coscienza di essere un eletto; lui stesso ha sperimentato questa condizione¹⁷⁵; nelle sue confessioni più o meno pubbliche, dice spesso che anche a lui si è manifestato Cristo ed è stato così anche lui eletto. L'elezione non è comunque suo merito, e poi non lo esime dalla fatica di una continua conversione.

In Rm 9-11 Paolo descrive la **saga dell'elezione di Israele**; quel popolo non ha voluto accogliere Cristo, tuttavia la sua storia non è irrimediabilmente chiusa e Paolo stesso soffre e vorrebbe essere anatema purché esso si riavvicini. Tuttavia la chiamata di Dio è irrevocabile, l'elezione permane per tutti, anche per Israele: tutti in Cristo sono stati scelti dal Padre. L'elezione diventa così **predestinazione alla salvezza**, non legge ferrea, inflessibile, che passa sopra la nostra libertà; non un destino cieco, una spada di Damocle, ma elezione per tutti alla salvezza. Paolo vede, nel momentaneo rifiuto di Israele la possibilità dell'apertura del cristianesimo ai pagani; la predestinazione è la universale chiamata alla figliolanza.

Come **conclusione** possiamo dire che **la grazia indica l'origine divina della giustificazione**; quest'ultima designa l'opera di santificazione, la vita nuova che feconda l'esistenza del credente. Coloro che nel battesimo, tramite la fede in Cristo, hanno ricevuto la misericordia, sono chiamati a vivere e ad esprimere questa vita nuova. La condizione del cristiano è la condizione del tempo presente, del giustificato, del redento che si impegna nell'oggi. La benevolenza di Dio è gratuità, tuttavia l'uomo non rimane passivo di fronte a questa benevolenza, ma vi opera un coinvolgimento, che è la sua risposta, la sua stessa vita di fede. Paolo, oltre che il cantore della grazia, è anche il cantore della cooperazione dell'uomo alla grazia¹⁷⁶. È qui che ritornano anche gli aspetti umani di libertà e di responsabilità.

Alcuni altri testi neotestamentari

In **Giovanni** l'espressione $\chi\alpha\rho\iota\varsigma$ ricorre solo tre volte (e sempre nel prologo), tuttavia nell'opera giovannea¹⁷⁷ troviamo significati importanti e immagini molto efficaci per ciò che riguarda la santità, la giustizia, la santificazione. Già nel prologo la $\chi\alpha\rho\iota\varsigma$ è associata alla "verità" (v. 17); nei versetti 12-13 è presente il tema dell'adozione divina, specificato con il concetto della "generazione" dei credenti, cioè coloro che sanno "vedere" la gloria di Dio Padre, da parte di Dio stesso.

¹⁷⁴ Rm 8,17: "E se siamo figli, siamo anche eredi: eredi di Dio, coeredi di Cristo, se veramente partecipiamo alle sue sofferenze per partecipare anche alla sua gloria".

¹⁷⁵ 1Cor 15,10: "Per grazia di Dio però sono quello che sono, e la sua grazia in me non è stata vana; anzi ho faticato più di tutti loro, non io però, ma la grazia di Dio che è con me".

¹⁷⁶ Cfr. la nota frase di Agostino nel *Sermo* 169,11,13: «Chi ha creato te senza di te, non ti giustifica senza di te: ha creato chi non sapeva, non giustifica chi non vuole».

¹⁷⁷ Cfr. LADARIA L., o.c. pag. 322.

In altri testi¹⁷⁸ Giovanni parla della “*attrazione*” del Padre. I temi della rigenerazione e della vita nuova nello Spirito, sono ampiamente presenti nel brano del dialogo con Nicodemo, al capitolo 3, e questo rapporto tra Spirito e rinnovamento della vita del cristiano è espresso anche in altri passi del suo Vangelo, come in 15,6; 8,21; 20,22; 17,21-23; 14,23. Anche nel capitolo 19 il ruolo dello Spirito, consegnato ai credenti, è ben visibile. I temi della **fede** - come “*vedere*” e “*riconoscere*” il Figlio, e di “*vita eterna*” - che il cristiano già possiede ora per la fede e per il mangiare il Corpo e bere il Sangue e che è allo stesso tempo un bene escatologico, sono temi utili all’elaborazione della teologia della grazia di Giovanni.

Un’ulteriore approfondimento sul tema della grazia lo troviamo nelle due lettere attribuite a Pietro. Nella *Prima Lettera* leggiamo “*come figli obbedienti, non conformatevi ai desideri d'un tempo, quando eravate nell'ignoranza, ma ad immagine del Santo che vi ha chiamati, diventate santi anche voi in tutta la vostra condotta*”(1Pt 1,14-15). Questo testo parla della santità come imitazione di colui che è Santo; vi ritornano concetti ormai consueti della teologia della grazia del Nuovo Testamento, come quelli di elezione, nuova alleanza, obbedienza, forza dello Spirito, vita e condizione nuova; questo vale soprattutto per la *Seconda Lettera di Pietro*, il cui vertice è rappresentato dal versetto 4 del primo capitolo: “*Con queste ci ha donato i beni grandissimi e preziosi che erano stati promessi, perché diventaste per loro mezzo **partecipi della natura divina**, essendo sfuggiti alla corruzione che è nel mondo a causa della concupiscenza*” (2Pt 1,4).

Osservazioni conclusive

1. Il punto centrale da mettere in evidenza è ***l'aspetto formale della grazia*** che emerge dal Nuovo Testamento: la grazia non è in primo luogo qualcosa che è posseduto dall'uomo, bensì un'iniziativa di Dio, fonte di salvezza. La grazia è l'agire benevolo e grazioso di Dio nei confronti dell'uomo, l'uomo non può far altro che riceverlo come dono.

2. La grazia è anche e soprattutto la ***gratia Chisti***, la salvezza che ci raggiunge in Cristo, il perdono dei peccati attraverso la sua morte e risurrezione. La grazia è anche la stessa persona di Cristo, infatti con la grazia partecipiamo alla sua vita nel Padre.

3. La grazia è da intendere come la ***sfera dalla salvezza***, un ambito nel quale entriamo: l'uomo è come “*traslocato*” nella sfera della salvezza (cfr. Ef 1,3-10). L'uomo ***partecipa*** a questa azione tramite la sua fede; sono da escludere quindi ogni azione magica e automatica. Nella grazia per il Nuovo Testamento non esistono confini *sociologici o etnici*, come invece esistevano per l'Antico Testamento, dove la grazia era solo per il popolo eletto. La grazia è come il campo di forza che orienta la vita del credente in Cristo.

¹⁷⁸ Gv 6,44-45.65: “*Nessuno può venire a me, se non lo attira il Padre che mi ha mandato; e io lo risusciterò nell'ultimo giorno. Sta scritto nei profeti: E tutti saranno ammaestrati da Dio. Chiunque ha udito il Padre e ha imparato da lui, viene a me; “Per questo vi ho detto che nessuno può venire a me, se non gli è concesso dal Padre mio”.*”

2. Lo sviluppo del dogma - il magistero

Lo sviluppo dell'antropologia cristiana negli autori dei primi secoli, come abbiamo già visto nella prima parte di questa dispensa, è piuttosto lento. Le preoccupazioni principali riguardano soprattutto le *questioni cristologiche e trinitarie*, oppure le controversie di ordine ecclesiale, oppure altre problematiche di carattere liturgico, canonico o morale. In pratica le trattazioni direttamente antropologiche sono rare. Ciò non significa tuttavia che gli antichi Padri non abbiano pensato la meravigliosa realtà dell'uomo e il suo inserimento in Cristo. In un certo senso potremmo anche dire che tutto il loro pensiero è, o quanto meno esprime; una antropologia: non solo, infatti, tutta la riflessione sulla *economia* è condotta sulla linea del "*per noi uomini e per la nostra salvezza*", ma la stessa speculazione sulla *teologia* riflette una visione dell'uomo nel suo rapportarsi con Dio.

In genere l'impronta fondamentale è quella biblica: per parlare dell'uomo si raccolgono e si elaborano in genere i dati emergenti nelle pagine della Scrittura e particolarmente si ricorre alle prime pagine della Genesi, alle lettere dell'Apostolo, al vangelo secondo Giovanni. Uno stimolo fondamentale alla riflessione è offerto dal *dialogo/confronto* con la cultura circostante, nelle sue diverse espressioni e su diversi fronti. Tuttavia si deve dire che l'ambiente più fecondo per la riflessione, ordinariamente, è stato costituito dalla catechesi catecumenale e mistagogica.

Tutti i Padri concordano nel *rifiutare ogni concezione dualistica* per spiegare la costituzione fondamentale dell'uomo e la sua corporeità, così come per spiegare l'ingresso e l'esistenza del male nel mondo. Il contesto di questa concordia è la fede nell'unico Dio creatore di tutto, costantemente testimoniata nei simboli battesimali e nei testi liturgici. Nel corso dei primi quattro secoli è stata soprattutto *la tradizione orientale* a coltivare la riflessione antropologica, esportandone i contenuti principali anche in occidente e influenzando il pensiero anche dei massimi autori latini. A partire dalla fine del IV secolo, grazie soprattutto ad **Agostino**, l'antropologia si sviluppa, invece, quasi esclusivamente in occidente e ne caratterizzerà progressivamente tutta la tradizione culturale e teologica.

Il primo secolo

Già nel sec. VI **Zoroastro** divulgava una spiegazione al problema del male presente mondo ricorrendo ad una visione dualista: all'origine vi sarebbero stati due coprincipi, la divinità (Ahura Mzda) e la controdivinità (Ahariman): da questa avrebbe avuto origine il male. Attraverso i vari culti che dall'oriente si diffusero anche in occidente, particolarmente attraverso il culto di Mitra, questa concezione ebbe molto seguito anche in ambiente ellenistico, penetrando con forza nei sistemi gnostici e sostenendo, in seguito, il manicheismo. Il *dualismo* ha interessato il pensiero cristiano in quanto ne ha provocato una costante e attenta reazione.

Il platonismo

Ben diverso è stato invece l'atteggiamento dei pensatori cristiani nei confronti della dottrina platonica: contrariamente ad Aristotele, ritenuto un *fisico* e un *ateo*, **Platone** era sentito come il *filosofo* che cerca le norme della vita, indica le vie della felicità, eleva dalla schiavitù dei sensi alla contemplazione delle realtà superiori. Tuttavia il platonismo dei Padri non è la dottrina diretta e autentica di Platone, ma piuttosto quella mediata dal *platonismo di mezzo* della Nuova Accademia con vari influssi di varie scuole e, successivamente dal neoplatonismo di **Plotino**, Porfirio e Proclo. In genere la dottrina platonica è ben nota agli scrittori greci, specialmente dagli alessandrini, mentre appare pressoché sconosciuto ai latini prima di Agostino.

Il punto di maggiore divergenza e contrasto fra cristianesimo e platonismo appare nel *disprezzo* che questo ha per la materia e per il rischio che porta in sé di una visione dicotomica dell'uomo nel suo essere anima e corpo. I punti di maggiore contatto sono le convinzioni profonde che: il vero mondo non è quello che noi sperimentiamo, bensì quello celeste; l'Uno è il bene da cui tutto prende consistenza per partecipazione graduale e progressiva; l'anima umana ha in sé una

particella di natura divina; per raggiungere Dio nella contemplazione bisogna che l'anima si stacchi dai beni sensibili.

Secondo taluni studiosi (con capofila Von Harnack) i Padri sarebbero pienamente dipendenti dal platonismo e avrebbero tradito il vero senso dell'antropologia cristiana delineata nelle Scritture. Secondo altri (particolarmente si distingue Arnou) i Padri hanno saputo utilizzare il linguaggio e le categorie platoniche, ma sono rimasti fedeli all'originalità del pensiero cristiano e sostanzialmente non dipendono dal platonismo.

L'epicureismo e lo stoicismo

In maniera ben diversa dal platonismo e soprattutto per delinearne le differenze si svolge il confronto con *l'epicureismo*, per il quale il criterio della verità è dato dal sensibile e quindi il bene è costituito dal piacere e dall'assenza di dolore, mentre la formazione e il mutamento del mondo è da intendere come combinazione di atomi indipendente dalla volontà degli dèi. Similmente, anche se con maggiore simpatia e minore contrasto, avviene il confronto con lo *stoicismo*, che ritiene il mondo governato da una ragione divina mediante il λογος σπερματικος, ma con leggi di assoluta necessità; ritiene però che l'uomo deve essere guidato dalla ragione che gli fornisce le giuste norme dell'agire; evidenzia il valore grande della απαθεια e della sapienza.

Il sincretismo giudaico-alessandrino di Filone

Segue il platonismo nell'evidenziare la trascendenza di Dio e ne accentua la ineffabilità: di lui, speculando sul suo nome rivelato, si può solo dire che è (*Jahwé*). Tra Dio e il mondo vi sono le "potenze", intese in maniera simile alle idee platoniche, ma ancor più agli angeli della tradizione ebraica. Soprattutto c'è il λογος, inteso da **Filone** un po' simile al demiurgo platonico, un po' simile al λογος σπερματικος degli stoici, comunque non coeterno a Dio. Mediante il λογος Dio ha creato il mondo e l'uomo. Questi è composto da uno spirito e da una materia che lo imprigiona necessitando così di una propria liberazione, a partire dalla απαθεια verso un ascetismo integrale che rende l'uomo tempio vivente del Dio vivo e lo conduce alla θεωρια, cioè alla visione di Dio.

L'uomo per Filone può essere visto in tre diverse gradazioni: l'uomo *comune*, senza una coscienza organizzata, che vive secondo la sensazione (αισθησις), l'uomo *vero*, con una coscienza riflessa che vive secondo la facoltà di pensare e ragionare (λογος) e la facoltà d'intuire (νοος); l'uomo a immagine di Dio, dotato di coscienza mistica, che vive nella contemplazione di Dio. Appare così significativo l'accostamento per contrasto che Filone opera tra Gn 1,26 e Gn 2,7: nel primo testo si presenta l'uomo celeste, a immagine di Dio, immortale, incorporeo, asessuato; nel secondo testo l'uomo attuale, terreno, plasmato, psicofisico, sessuato, sensibile, mortale.

Lo gnosticismo

Molte delle concezioni fin qui accennate vengono assimilate e rielaborate dalle varie tradizioni dello *gnosticismo*. Queste, in quanto concerne l'antropologia, presentano in comune almeno i seguenti elementi. Innanzitutto una spiccata visione dualista, sia per quanto concerne l'origine del mondo, sia per quanto riguarda la soluzione escatologica, sia anche per quanto la concezione dell'uomo attuale, formato dal νοος essenzialmente immortale e dal corpo mortale. In secondo luogo nella distinzione fra tre specie di uomini: *ilici*, dominati dalle passioni; *psichici*, guidati dalla coscienza morale; *pneumatici*, i veri gnostici. In terzo luogo l'affermazione che la salvezza per l'uomo può venire solo attraverso la γνωσις, ossia quella particolare forma di conoscenza, riservata a pochi eletti, che ha per oggetto i misteri divini e produce un effetto salvifico elevando l'uomo dalla sua soggezione al mondo sensibile e guidandolo alla contemplazione della pienezza divina.

Il secondo secolo

Facciamo riferimento soprattutto a **Giustino** e **Ireneo** perché nei loro scritti troviamo enunciati, sia pure talvolta in maniera inadeguata e incompleta, alcuni temi che caratterizzeranno poi la riflessione antropologica della grande patristica.

La condizione creaturale dell'uomo è spiegata in genere con una visione molto positiva: per Giustino ogni uomo porta in sé un germe del verbo (1Ap 46,2-3; 2Ap7,3;13,3); Ireneo, che segue la concezione ellenistica dell'uomo formato da φύσις, ψυχή e νοῦς, non di rado intende il νοῦς come πνεῦμα, lo Spirito Santo ricevuto da Dio (AH 3,221; 5,9,1). Certo è che l'uomo fu creato libero da Dio ed è stato costituito capace di scegliere il bene e il male (AH 4,37,1; 4,38,2).

La distinzione εἰκὼν-ομοιωσις: interpretando Gn 1,26, Ireneo introduce una distinzione fra l'immagine (εἰκὼν) di Dio e la somiglianza (ομοιωσις) con Dio. L'uomo è immagine di Dio in quanto ha ricevuto da lui il soffio della vita: si tratta quindi di un dato creaturale e inalienabile. La somiglianza, invece, deve essere sviluppata in noi progressivamente grazie al dono dello Spirito che abbiamo ricevuto (AH 3,23,5; 5,6,1; 5,12,2; 5,16,2; 5,21,1-3).

Il male non viene da Dio, ma è stato introdotto nel mondo contro la sua volontà: Giustino allude ai demoni malvagi, figli di angeli e di donne (1Ap 5,2) che hanno contagiato gli uomini nel male e nel vizio (1Ap 61,10); Ireneo vede l'inizio del male nel primo uomo Adamo, che ha peccato e ha reso tutta l'umanità partecipe del suo peccato. Noi tutti abbiamo inciampato in Adamo e siamo a lui debitori (AH 3,18,7; 5,16,3, 5,34,2).

La volontà di Dio è quella, già illustrata nelle lettere paoline, di "ricapitolare" tutta l'umanità nel Verbo inteso come "nuovo Adamo". Giustino accenna questo tema e lo interpreta in riferimento alla sua teologia del Verbo e al suo modo di intendere la redenzione come illuminazione: Il Verbo in quanto è nuovo legislatore e rivelatore illumina ogni uomo e l'uomo, liberato dall'ignoranza del peccato, è pienamente responsabile del suo comportamento (1Ap 12-19. 23; Dial.18,3; 138,2); inoltre il Verbo ci ha liberati dai nostri peccati anche facendosi carico della nostra iniquità nella sua morte, quale vero servo che ha sofferto per tutti (1Ap 32,7; 66,2; 2Ap 13,4; Dial 41,1;95,2-3; 111,3; 134,5-6; 138,2).

Ireneo vi insiste maggiormente, sottolineando il nesso stretto che esiste fra la creazione dell'uomo e l'incarnazione del Verbo: Cristo comprende in sé tutta la realtà umana, è il nuovo Adamo, il capo della nuova umanità; pertanto se la carne e il sangue hanno peccato in Adamo, la carne e il sangue sono riconciliati in Cristo, che ci ha riscattati con il suo sangue, contrapponendo all'antica disubbidienza una obbedienza perfetta (AH 3,16,6; 3,18,1,7; 3,21,10; 3,22,3-4; 5,1,1).

L'esistenza dell'uomo e le opere del cristiano: l'uomo ha senso nella misura in cui è unito a Cristo e le sue opere hanno valore in quanto compiute in lui, altrimenti noi siamo come farina senz'acqua o come terra senza pioggia (AH, 3,17,2). Nel contesto della ricapitolazione Ireneo accenna anche alla **divinizzazione** come sorte futura dell'uomo dopo la morte; senza usare mai il termine θεοποιεσις egli scrive tuttavia: «Sei stato fatto Dio... Dio ha promesso di darti queste cose perché sei stato deificato (εθεοποιετες) sei rinato come immortale» (AH 1,10; cfr. anche 4,38,4).

Il terzo secolo

L'interesse principale per l'antropologia cristiana del terzo secolo verte sul pensiero della scuola di Alessandria. Gli alessandrini hanno una visione dell'uomo sostanzialmente positiva. A fondamento di questo sta il fatto che ogni uomo, nonostante il peccato, porta in sé una **scintilla** del λογος, che lo abilita al bene e alla ricerca della verità (cfr. Clemente *Prot* 6,68; *Strom* 2,15,62; 3,9,63-65; 4,24,153). Si spiega così la stima per la filosofia e, in genere per le capacità umane.

Si deve però anche offrire una spiegazione all'**esistenza del male** e alla **inclinazione al peccato** che troviamo in noi. **Clemente** parla di una innocenza creaturale (*Prot.* 11,111; *Strom* 2,22,131; 6,12,96) e spiega l'ingresso del male nel mondo come un peccato sessuale compiuto dal primo uomo calpestando la legge di Dio (*Prot.* 11.111; *Strom* 3,17,103). **Origene**, invece, accoglie

la visione platonica delle anime preesistenti e spiega che esse sarebbero state create da Dio tutte uguali, libere di progredire davanti a lui o di ribellarsi (*De Pr.* 2,9,6): eccetto l'anima di Cristo, tutte le altre si sono in qualche modo ribellate e quindi sono state cacciate dall'Eden (*In Rom* 5).

Noi non siamo colpevoli del primo peccato, tuttavia abbiamo ereditato, non solo la morte, ma anche l'indebolimento della volontà, quindi della libertà, e anche della conoscenza (Clemente *Prot.* 11,111; *Ped.* 1,13,101; *Str.* 2,19,98); c'è in noi una sensualità disordinata che ci spinge all'irrazionale e ci inclina al peccato (Clemente *Str.* 3,9,63.65; 3,16,100; Origene *C.Cel.* 3,62; 3,66; 4,40; 7,50; *De Pr.* 1,8,1; 3,1,2-4; 3,2,1-6; *In Lv* 8,3; *In Lc* 14; *In Rm* 5,9); la nostra libertà nella scelta delle azioni non è impedita, anche se noi siamo come ciechi o malati (Clemente *Prot.* 1,6-8; 11,114; *Ped.* 1,2,4; 1,9,83; 3,12,93; *Str.* 1,11,53-55; Origene *De Pr.* 3,1,2-4).

Per quanto riguarda la condizione dell'**uomo inserito in Cristo** gli alessandrini, pur considerando il fondamentale valore soteriologico della pasqua del Signore intesa anche come nostro riscatto dal demonio (cfr. ad es. Origene *In Mt* 16,8), insistono molto sopra la **illuminazione**, che costituisce per l'uomo una progressiva **divinizzazione**. Cristo insegna allo gnostico con i misteri, al credente con la promessa di speranza, al duro di cuore con i castighi (Clemente *Str.* 7,2,6; cfr. anche *Prot.* 12,120,3). Facendosi carne, il Verbo si è assimilato a noi, in modo che noi lo potessimo comprendere e potessimo contemplare nella sua carne anche la sua natura divina (Origene *C.Cel.* 3,28; 6,68).

Emerge così l'ideale di esistenza cristiana come ideale del perfetto gnostico, inteso come un duplice dinamismo: dalla fede alla gnosi, mediante un abbandono fiducioso nel crogiolo di Dio per venir purificati ed arrivare a *conoscere* la realtà e le cose così come le vede Dio; dalla gnosi alla fede, lasciandoci guidare dal desiderio insaziabile di luce interiore che solo in Cristo può venire soddisfatto. «*Conoscere la propria ignoranza è la prima cosa da imparare. Chi si accorge di non sapere nulla comincerà a cercare, se cerca trova, se lo trova crederà in lui e se crederà in lui spererà in lui e se spererà in lui amerà anche di giungere al più presto possibile ad uno stato di unione con lui*» (Clemente *Strom.* 5,3,17).

Il quarto secolo

I principali motivi teologici esposti in precedenza sono ampiamente raccolti durante questo secolo e vengono portati ad una migliore chiarificazione, particolarmente grazie al contributo di **Atanasio**, dei **Padri Cappadoci** e di **Giovanni Crisostomo**.

La condizione dell'uomo secondo il progetto di Dio.

La diversità dell'uomo rispetto alle altre creature è individuata soprattutto nel fatto che Dio ha creato l'uomo a sua immagine e somiglianza. **Atanasio** intende l'uomo immagine di Dio in quanto è stato messo in grado di contemplare il Verbo; per aiutarlo in questa contemplazione Dio gli ha dato la legge da osservare; mediante la contemplazione del Verbo l'uomo può crescere nella somiglianza con Dio e così acquisire una conoscenza sempre più profonda di Dio stesso e sé, crescere nell'esercizio della libertà, ricevere il possesso dell'incorruttibilità e dell'immortalità (*C.Gen.*,35; *De Inc.* 4-5; *C.Ar.*2,68).

In tutto simile a quello di Atanasio è il pensiero dei **Cappadoci**. Può essere curioso tuttavia notare almeno che il Nazianzeno interpreta il giardino nel quale è posto l'uomo come il platonico mondo delle idee e le piante del giardino come i concetti divini (*Or.* 45,8), mentre il Nisseno spiega la creazione dell'uomo come in due ordini: la creazione dell'archetipo perfetto e asessuato, seguita dalla creazione della razza umana divisa in sessi (*De op.hom.* 16).

Anche il **Crisostomo**, meno astratto e più legato alla scuola antiochena, concorda tuttavia sostanzialmente con gli alessandrini e, anche se non gli appartengono le loro tendenze speculative, tuttavia interpreta l'uomo come immagine di Dio in relazione alla sua sovranità sopra le altre creature, compresa la donna (*In Gn* 3,2; 9,3-4), alla sua capacità di conoscere Dio e i suoi comandamenti (*In Gn* 16, 5). **Il peccato** è inteso comunemente come un cattivo uso della libertà

concessa da Dio, un uso cattivo suggerito dal diavolo. Tutti concordano anche sopra la conseguenza del peccato perdita della relazione col Verbo, da cui deriva la perdita dei favori divini, la perdita della vera conoscenza di Dio e di sé, la morte, il dolore e le difficoltà della vita. Per quanto poi concerne il legame tra il peccato di Adamo e la nostra condizione ordinariamente si ripete o si parafrasa Rom 5,12-21, senza tuttavia spiegare la vera ragione del legame.

L'unico che parla di una vera e propria trasmissione del peccato è **Didimo il cieco**, che ne vede il veicolo nella generazione per copula da parte dei genitori: tant'è che Gesù ne è esente in quanto nato dalla vergine (*De Trin.*, 8). Didimo precisa tuttavia che questo nostro stato di peccato non è punibile, in quanto non si tratta di un peccato volontario.

La liberazione dell'uomo operata da Cristo è spiegata mediante tre diversi tentativi intrecciati fra loro nei vari autori: la teoria fisica, già cara a Ireneo, secondo la quale l'umanità è stata sanata per il fatto di essere stata toccata dal Verbo nella sua incarnazione; la teoria del riscatto, cara già ad **Origene**, secondo la quale Gesù nella sua vita mortale ha intrapreso una poderosa lotta col diavolo, offrendo la sua vita in cambio della nostra: il diavolo prima ha vinto con la morte di Cristo, ma poi è rimasto sconfitto dalla sua resurrezione; taluni Padri del IV secolo, ritenendo sconveniente il patteggiamento fra Gesù e il diavolo, hanno corretto la teoria e hanno parlato di un riscatto pagato da Cristo a Dio Padre offrendogli se stesso; infine una terza teoria è quella della *satisfactio*, già esposta da Origene, elaborata dai Padri del IV secolo, riformata in seguito da Anselmo e giunta fino ai nostri giorni.

La novità del cristiano a sua volta è spiegata un po' da tutti gli autori con il ricorso a varie interpretazioni che talora si susseguono, talora si contrappongono. Innanzitutto i Padri insistono sulla **divinizzazione**, non intesa come opera dell'uomo che si auto esalta, ma sempre come opera di Dio che ha operato per noi e in noi con l'incarnazione del Verbo e con il dono continuo dello Spirito Santo. Nella sua incarnazione **il Verbo** ha sublimato con il suo contatto la natura umana e con la sua resurrezione il Cristo ha assunto il suo vero corpo spirituale e ha portato la natura umana in una condizione totalmente nuova, quella della vita eterna. Tuttavia mentre l'umanità personale del Cristo è "attualmente" divinizzata, la nostra umanità è divinizzata virtualmente, in quanto associata al Cristo. **Lo Spirito Santo** attualizza e partecipa personalmente a ciascuno la divinizzazione operata dal Cristo; operando sia in maniera arcana nel cuore dei singoli, sia attraverso i segni visibili dei sacramenti, trasforma l'uomo interiormente e lo associa progressivamente a Cristo.

Connesso al tema della divinizzazione è quello della **inabitazione della Trinità** nei giusti. I padri non lo hanno inteso come una semplice contemplazione e nemmeno una semplice intenzionalità; vi hanno visto piuttosto una unione che precede e rende possibile la contemplazione e l'esperienza di conoscenza e d'amore, una unione di tipo sacramentale, **diversa da quella esistente fra le divine persone**; una unione che non siamo stati noi a promuovere e a realizzare, ma che è dono dello Spirito Santo.

La libertà del cristiano e il valore delle opere

La libertà del cristiano è intesa essenzialmente come **liberazione dal potere del diavolo** e superamento dello stato di incapacità a compiere il bene; da questa liberazione consegue la possibilità di pieno esercizio del **libero arbitrio**: tanto poi è reale il libero arbitrio che esiste anche una diversa retribuzione da parte di Dio, il quale non potrebbe né punire, né premiare se non avesse costituito l'uomo libero. In sintesi, quindi: il cristiano non è libero di liberarsi dal proprio peccato, è fatto libero da Cristo, ha facoltà di scegliere se usufruire di questa liberazione oppure restare sotto il dominio del diavolo.

Il fatto che la libertà del cristiano sia una libertà donata evidenzia lo stato di eterosufficienza dell'uomo e particolarmente dell'uomo sotto il dominio del peccato: da qui la continua **esortazione alla preghiera** per essere sempre messi in grado di vincere il male, nonché l'esortazione a rendere grazie al Signore per riconoscere il suo intervento ogni qualvolta il male è stato evitato.

I Padri greci non hanno però approfondito molto il rapporto fra l'intervento dell'aiuto di Dio e la libera attività dell'uomo; le loro posizioni, infatti, non sono uniformi e troviamo oscillazioni, non solo fra i vari autori, ma anche negli scritti del medesimo autore: il Crisostomo per es. talvolta vede la decisione dell'uomo che precede l'intervento di Dio (*In Gn 27,7; 30,5; 42,1; In Hebr.12,3*) talvolta invece vede che l'intervento di Dio precede la libera azione dell'uomo e la rende possibile (*In Jo 46,1*) e che comunque la chiamata da parte di Dio che sta a fondamento di tutta la vita cristiana è sempre un dono di grazia (*In Mt 69,2*). Non si parla molto neppure del nesso fra le opere buone del cristiano e la ricompensa promessa da Dio: si insiste sull'invito a operare il bene, è costante anche il riferimento alla promessa che tali opere non saranno senza la propria ricompensa, si ripete che tale ricompensa sarà proporzionata all'impegno e alla difficoltà.

Gli autori latini anteriori ad Agostino

Non esiste una vera e propria tradizione latina nell'antropologia dei primi quattro secoli; spesso i padri latini hanno fatto proprio l'essenziale dell'antropologia insegnata dai greci, senza mai eccedere in grandi speculazioni e riflettendo i dati fondamentali nel contesto più pratico e concreto della cultura occidentale. Semmai una certa tradizione caratteristica si forma nella chiesa d'Africa a partire da **Tertulliano**. Questa tradizione viene portata avanti da Cipriano, da Lattanzio e influirà non poco anche su **Agostino**. Un influsso su Agostino ha avuto forse anche l'Ambrosiaster e senza dubbio maggiormente, sia pure per contrapposizione, Pelagio.

Tertulliano

E' doveroso cogliere in particolare negli scritti del giurista africano sia la spiegazione *traducianista* dell'origine dell'anima, sia la convinzione che tanto forte è la realtà del male ereditato da Adamo da fare sì che tutte le opere degli uomini non inseriti in Cristo sono malvagie. Chiaramente la sua visione dell'uomo non può ridursi a questi due accenni; bisogna però rilevare che questi due temi hanno avuto un peso molto forte sul pensiero occidentale successivo.

L'origine dell'anima

Tertulliano rifiuta tanto la dottrina pitagorica della metempsicosi, quanto la teoria platonica della preesistenza delle anime e afferma che la vita inizia con il concepimento; distingue nell'atto generativo il seme del corpo e il seme dell'anima: questa pertanto non è creata direttamente da Dio, ma viene trasmessa dai genitori attraverso il rispettivo seme (*traducianesimo*)

La condizione dell'uomo nel peccato e la necessità del battesimo

Il peccato di Adamo ha infuso in tutta la sua stirpe una predisposizione al male, non perché noi siamo stati solidali con Adamo nel peccato, ma perché la sua condizione ci è stata trasmessa per via seminale nella generazione. Tale predisposizione è poi anche aggravata dalla continua tentazione dei demoni che già a suo tempo tentarono anche Adamo. E' questa una condizione naturale, tant'è che anche i bambini vi sono soggetti. Per questo si spiega la premura della Chiesa africana di battezzarli subito dopo la nascita. Da qui la convinzione che i pagani non possono compiere opere buone: il bene da loro compiuto in realtà è solo un inganno, una mera apparenza, perché senza Cristo noi non possiamo fare nulla di buono. «*Malim nullum bonum, quam vanum; quid prodest esse, quod esse non prodest?*¹⁷⁹».

Ambrosiaster

Nella seconda metà del IV secolo commenta l'apostolo Paolo con una interpretazione letterale e molto aderente al testo. Non presenta forti connotazioni personali ma può venire letto come valido testimone della esegesi latina contemporanea. Testimonia la lettura di Rm 5,12 "in quo

¹⁷⁹ TERTULLIANO, *De Pudicitia* 19

omnes peccaverunt” fatta propria dalla **Vulgata**, spiegandola (Rm 5,12,2-4) con l'espressione «*sicut in massa*» (che tuttavia non risulta concordemente attestata dalla critica testuale) che ritroveremo in Agostino e negli autori latini successivi. Circa il senso e il valore della legge distingue: le opere rituali della legge mosaica che sono ormai superate, le norme che riguardano il giusto comportamento degli uomini che tengono sempre tutto il loro valore.

Pelagio

Pelagio¹⁸⁰, è un monaco irlandese (altri dicono bretone) che giunge a Roma verso il 380 e vi riceve il battesimo; frequenta insieme a Girolamo i circoli ascetici della città e studia da autodidatta la S. Scrittura, insegnandola anche con successo. Rimane notevolmente scandalizzato dai costumi rilassati della capitale e oppone una decisa volontà di fervore spirituale. Non è esegeta, né teologo: la sua tempra è quella del moralista che insiste sulla necessità della lotta interiore. Il commento alle lettere paoline è databile fra il 395 e il 405; le altre opere a lui sicuramente attribuibili non risalgono al periodo romano, bensì agli anni della controversia con Agostino.

Il suo pensiero può venire sintetizzato essenzialmente attorno a questi punti.

1. Dio è buono e giusto, non fa preferenza di persone, prescrive a tutti la medesima legge e dona a tutti la medesima grazia;

2. L'uomo è buono per natura, è creato buono da Dio e ha come dote la capacità di mantenersi buono, «*bonum naturae*». Si trovano anche tra i filosofi pagani persone caste, pazienti, modeste, amanti della giustizia. E allora: «*Unde hominibus alienis a Deo ista quae Deo placent? Unde autem illis bona, nisi de naturae bono? (Ep ad Dem)*. E aggiunge: *est enim in animis nostris naturalis quaedam, ut ita dixerim, sanctitas, quae velut in arce animi praesidens, exercet mali bonique iudicium (ib. 4)*».

Ovviamente la natura non è buona a tal punto da essere impossibilitata a compiere il male; solo non si può dire che per un vizio di natura noi siamo costretti a compiere il male in modo tale che sia facendo il bene che facendo il male noi agiamo sempre per costrizione (*ib. 8*). Ciò di cui l'uomo è dotato non è la **impeccabilitas** (il non poter peccare), bensì la **impeccantia** (il poter non peccare): il **peccato** proviene solo della libera scelta del singolo.

Scrivendo Ladaria: «*L'intenzione di Pelagio sembra essere anzitutto quella di lottare contro il manicheismo; e pertanto il suo interesse si incentra nell'affermare la bontà della creazione, il bene della natura. L'uomo è stato creato a immagine e somiglianza di Dio. Dio non può in nessun modo essere autore del male, quindi questo deve cadere sotto l'esclusiva responsabilità dell'uomo. A questi Dio ha dato la libertà, con la quale può compiere quello che egli gli comanda. Dapprima mediante la legge (Pelagio parla della grazia della legge), in seguito con l'esempio e le parole di Gesù, affinché apprenda a realizzare la sua volontà. Tutto ciò è dono di Dio e, quindi è grazia. Il bene è opera di questa libertà dell'uomo, possibile naturalmente perché Dio ha creato tutte le condizioni affinché questo bene dell'uomo si possa realizzare¹⁸¹*».

La **grazia** pertanto non è da intendere come una pressione particolare di Dio sulla libertà dell'uomo, altrimenti questa non sarebbe più libertà vera; la grazia è piuttosto prima di tutto la natura stessa con la sua originaria bontà e la **impeccantia**; in secondo luogo è la **legge** donataci gratuitamente da Dio per farci conoscere il bene e il male, quindi il **vangelo stesso**; in terzo luogo la grazia consiste anche nella remissione dei peccati che noi accogliamo nel battesimo o nella penitenza quando ci pentiamo dopo aver personalmente e liberamente commesso peccato.

Si capisce che i cristiani sono molto avvantaggiati rispetto agli altri uomini che non possono scegliere il bene con la stessa facilità poiché non hanno una ricchezza di grazie dei cristiani; tuttavia

¹⁸⁰ Cfr. PRETE S., *Pelagio e il pelagianesimo*, Morcelliana, Brescia 1961.

¹⁸¹ LADARIA L.F., *Antropologia teologica*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2012, pag. 329-330.

anche i non cristiani possono compiere il bene in forza della grazia derivata dall'essere creati, in quanto uomini, ad immagine di Dio.

Ogni attività umana è costituita da tre fattori: *posse, velle, esse* (nel senso di mettere in atto, eseguire). «*Posse in natura, velle in arbitrio, esse in effectu locamus. ... posse ad Deum proprie pertinet, qui illud creature suae contulit; duo vere reliqua, hoc est velle et esse ad hominem referenda sunt, quia de arbitrii fonte descendunt (De lib. arb. 3)*».

Problemi che insorgono nella dottrina pelagiana:

a. L'azione di Dio nei confronti dell'uomo è presentata da Pelagio come qualcosa di esterno all'uomo, come uno *stimolo esteriore*: Cristo è un esempio da seguire, la legge un insegnamento. La grazia sarebbe ridotta ad una serie di condizioni esteriori grazie alle quali è più facile compiere il bene. Invece san Paolo ci parla della presenza di Cristo e di Dio nell'uomo, e non solo di una presenza esterna.

b. La salvezza dell'uomo sembra si riduca al fare il bene, e viene esclusa la dimensione della comunione con Dio.

c. Si innesca il problema di *distinguere tra l'azione di Dio e quella dell'uomo*: Dio pone le condizioni favorevoli (grazia) affinché l'uomo possa, con un atto autonomo, decidersi per il bene o per il male.

Agostino d'Ippona: la sua teologia e il suo ruolo nella controversia pelagiana

La difficoltà di ridurre ad una sintesi l'antropologia (e in genere la dottrina) di **Agostino** è data fondamentalmente da tre fatti: la vastità dei suoi interessi, la profondità del suo pensare, l'occasionalità dei suoi scritti. Volendo, dunque, evitare il più possibile sintesi preconcepite, la via maestra per incontrare il suo vero insegnamento sembra essere quella di una penetrazione progressiva nella sua mente secondo l'ordine cronologico dei suoi scritti maggiori a nostro riguardo.

Le prime opere di Agostino risalgono al periodo milanese della sua conversione e prospettano problematiche di ordine filosofico illuminate dalla verità cristiana che egli cercava di penetrare sempre più a fondo e di assimilare sempre più interiormente. Concludendo proprio il suo primo scritto, i tre libri *Contra Academicos*, Agostino già annota: «*Nulli autem dubium est gemino pondere nos impelli ad discendum, auctoritatis atque rationis. Mihi autem certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere: non enim reperio valentiorum. Quod autem subtilissima ratione persequendum est, ita enim iam sum affectus, ut quid sit verum non credendo solum, sed etiam intelligendo apprehendere impatienter desiderem*» (3,20,43; cfr analogamente anche *De ordine* 2,5,16; 2,9,26).

Già nei primi scritti emergono i temi fondamentali che caratterizzeranno in seguito gli sviluppi della antropologia agostiniana.

L'uomo alla ricerca di Dio

La vita di Agostino è espressione dell'uomo alla ricerca di Dio. Così questo è senza dubbio il primo e fondamentale tema che scaturisce dai suoi scritti. Durante il ritiro a Cassiciaco, tra l'autunno del 386 e la Pasqua del 387, Agostino redige varie opere. Innanzitutto il *Contra Academicos* e il *De vita beata*, incentrati appunto sulla ricerca di Dio e sulla possibilità di conoscere la verità e sulla convinzione che la *beatitudo* non può essere data dal suo essere in ricerca, ma solo dalla chiara conoscenza di Dio (*C.Ac.* 1,2,5-6; e per contro 1,3,7-9; *VBe.* 1,10-12; 3,33-36). Sullo stesso argomento tornano anche alcune pagine dei *Soliloquia* composti sempre nel medesimo periodo.

L'anima dell'uomo

Un altro tema caro ad Agostino fin dall'inizio è lo studio dell'anima, della sua spiritualità e della sua immortalità. Ne aveva sentito parlare ampiamente da Ambrogio nella sua predicazione, poi nel ritiro di Cassiciaco si ferma a considerare nei *Soliloquia* che siccome la verità è imperitura

(2,2,2-3), allora anche l'anima che può possedere la verità è immortale (12,22- 14,26;19,33). Nel successivo breve libro *De immortalitate animae*, sempre anteriore al battesimo, le argomentazioni in proposito si accumulano.

Nel *De quantitate animae*, scritto a Roma nel periodo immediatamente successivo, per rispondere a sei questioni sull'anima, in pratica si diffonde soltanto ad esaminare la **quantità dell'anima**, non nel senso che essa abbia delle misure come il corpo, ma nel senso che essa svolge attività, cresce, ecc.; la grandezza dell'anima alla fine è spiegata con l'elenco di sette gradi successivi della sua attività: tiene in vita con la sua presenza questo corpo mortale, esprime la sua potenza nelle attività sensitive, esprime negli uomini la capacità di memoria e di elaborazione, ha la capacità di rifiutare il male e di scegliere il bene, ha la capacità di custodire la scelta del bene, la capacità di mettere in opera il bene voluto, la capacità di contemplare la verità (33,70-76); solo Dio è più grande dell'anima (34,77).

Il male e la libertà dell'uomo

Il problema del male ha sempre accompagnato la riflessione di Agostino, così come la difesa della libertà dell'uomo. E' singolare, tuttavia, che mentre nel primo periodo della sua vita cristiana è costretto ad affermare con forza l'esistenza del libero arbitrio nell'uomo contro i manichei, negli anni della maturità sarà accusato dai pelagiani proprio di non riconoscere la libertà dell'uomo. Al periodo milanese risale il *De ordine*, dove per la prima volta Agostino tratta il problema del male: Dio amministra con ordine tutte le cose (1,5,12-1,6,15); ed è secondo ordine che Dio non ami le cose cattive (1,7,17-20). Rendendosi conto delle difficoltà che emergono, Agostino termina col tracciare alcune linee metodologiche (seconda disputa del secondo libro).

In seguito però tornerà numerose volte sull'argomento, perché connesso a quello del male trova anche il grande tema della libertà, per il quale deve contrastare duramente con i manichei: ecco nascere allora a Roma il *De moribus ecclesiae catholicae et moribus manicheorum*, di cui particolarmente interessante appare fra l'altro il tentativo di definire il male rispettivamente come disordine, come danno, come corruzione, per confutare le tesi manichee circa l'origine del male (2,1,1--2, 9,19).

Sempre sul problema del male e della sua origine è incentrato l'inizio del primo libro del *De libero arbitrio*, opera avviata nel 388 e terminata poi solo in seguito in Africa. Ma il nodo centrale dei tre libri che compongono il testo si stringe sulla dimostrazione che il male che facciamo dipende dal nostro libero arbitrio, quello che abbiamo ricevuto è dipeso dal libero arbitrio di Adamo. Il **libero arbitrio** consiste per Agostino nella facoltà di poter muovere la volontà senza alcuna costrizione, ma dominando pienamente i propri atti e scegliendo il da fare in modo tale che siamo noi, non altri a deciderlo. Il peccato poi esiste dove c'è azione cattiva ma scelta liberamente dalla volontà; se l'azione cattiva è stata compiuta per una scelta irresistibile, non libera, allora non c'è peccato. (3,17,49; 3,18,50; di questi testi farà uso Pelagio nel *De natura* contro Agostino).

Con il *De vera religione* Agostino inizia ad aggiungere agli argomenti di ordine filosofico sempre fin qui adottati gli argomenti desunti dalla S. Scrittura. Gli stessi argomenti, libertà e peccato, giustizia del giudizio divino che non condanna ingiustamente, ma tiene conto delle libere scelte dell'uomo, tornano anche nel *De duabus animabus*, dove Agostino vuole mostrare l'assurdità della posizione manichea che ammette l'esistenza di due anime e nella disputa sul libero arbitrio (*Contra Fortunatum manicheum*).

I primi interessi biblici

Il primo incontro con la soavità delle Sacre Scritture avviene per Agostino grazie alla predicazione di Ambrogio che le presentava ordinariamente con una interpretazione allegorica. In seguito alla delusione ricevuta dai neoplatonici avvia con passione anche la lettura assidua dell'apostolo Paolo. Giungerà di lì a poco il famoso *tolle, lege*. Il primo scritto esegetico di Agostino, invece, è di poco posteriore è di poco posteriore (verso il 389) e risente degli

insegnamenti di Ambrogio: è il *de Genesi adversus manicheos*, un commento ai testi della creazione con il frequente ricorso alla interpretazione allegorica.

Quattro anni dopo proverà l'impresa di spiegare i medesimi testi utilizzando solo l'interpretazione letterale (*De genesi ad litteram*), ma non riuscirà ad andare oltre il passo sulla creazione dell'uomo a immagine e somiglianza di Dio (cfr. la sincera ammissione in *Retr.* 1,18). Lo studio del libro della Genesi confermerà Agostino su almeno tre temi fondamentali: la **creazione** dal nulla, diversa dalla generazione e dalla elaborazione di una materia preesistente; l'uomo **immagine di Dio**; e, infine, l'**eredità negativa** lasciata dal peccato dei progenitori.

Nel frattempo Agostino inizia a confrontarsi anche con lo studio del nuovo testamento. Pubblica nell'anno 392 il *De sermone dominico in monte*, una sintesi della morale cristiana, ma contemporaneamente si dedica alla *Expositio LVXXXIV propositionum ex epistola ad Romanos et ex epistola ad Galatas*, dove già emerge la problematica circa il rapporto tra la **grazia di Dio e il libero arbitrio dell'uomo**: la vivacità del fronte aperto con i manichei lo tiene vigile a ben difendere il libero arbitrio, la lettura dell'apostolo e la sua stessa esperienza personale lo portano ad affermare la gratuità della salvezza che viene dalla fede, non dalle opere e quindi la priorità della elezione e della grazia di Dio rispetto all'agire degli uomini (particolarmente interessanti in proposito sono le proposizioni 60-62).

I primi anni del ministero episcopale

In questo tempo però l'attenzione di Agostino viene attratta da tutta una serie di questioni che solo indirettamente sono ricollegabili alla antropologia e in particolare viene attratta dalla **questione donatista**. Tuttavia la vena antropologica agostiniana rimane e rimangono anche i problemi aperti.

Il primato della grazia sul libero arbitrio

Nel primo libro del *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, scritto durante il 397, Agostino risponde sulle problematiche inerenti a Rm 7 e soprattutto su quelle inerenti a Rm 9,10-29. Le domande di Simpliciano testimoniano di problemi disputati anche a Milano. La risposta di Agostino è già chiara e teologicamente puntuale; prelude ai temi della polemica pelagiana. L'esegesi letterale inganna Agostino e lo porta ad esasperare il suo pensiero.

Le confessioni della misericordia di Dio

Le **Confessionum libri tredecim** non costituiscono solo una singolare e profonda autobiografia, né si presentano soltanto come un pio ed elegante testo di meditazione personale. Sono anche un libro di antropologia teologica, che per un verso raccoglie e fonde le acquisizioni degli anni precedenti, per un altro verso anticipa e focalizza i nodi centrali delle dispute successive.

Nei primi nove libri, mentre ripercorre non solo le vicende, ma anche le acquisizioni intellettuali e teologiche della sua vita, Agostino riconosce fondamentalmente che Dio ha posto nell'uomo una sete insaziabile di lui, che la vita dell'uomo è guidata dalla provvidenza misericordiosa di Dio, che la grazia di Dio precede e fonda le libere scelte dell'uomo; descrive altresì la progressiva e radicale novità dell'uomo inserito in Cristo.

Nel libro decimo si ha la ricerca infinita dell'uomo per arrivare a Dio attraverso lo sguardo alle creature circostanti e l'introspezione di se stesso attraverso i propri sensi e le proprie facoltà spirituali (10,6,8--10,27,38); segue poi l'esame delle difficoltà che si oppongono durante questa ricerca (10,28,39--10,41,66); per concludere che l'unico mediatore in questa ricerca è Gesù Cristo (10,42,67--10,43,70). Negli ultimi tre libri viene commentato il cap.1 del libro della Genesi con una interpretazione di tipo allegorico, che permette ad Agostino di affrontare tutti i temi inerenti alla creazione del mondo.

Il ritorno letterale al libro della Genesi

Nell'anno 401 S. Agostino avvia di nuovo un commento letterale al libro della Genesi e progressivamente in dodici libri ne commenta i primi tre capitoli: ***De Genesi ad litteram*** (l'opera è stata pubblicata nel 415, ma solo gli ultimi libri sono tardivi). Per l'antropologia sono particolarmente importanti i libri 6 e 7 sulla creazione dell'uomo, 10 sull'origine delle anime, 11 sul peccato originale.

L'inizio della controversia pelagiana

A Cartagine erano convenute molte persone fuggite da Roma minacciata dai barbari, fra queste anche **Pelagio** e il suo discepolo, il giurista romano **Celestio**. Ben presto la mentalità pelagiana venne a collisione con la tradizione africana ordinariamente piuttosto rigida e ormai ben nutrita anche dalla dottrina di Agostino sulla sovranità della grazia divina. Così nell'anno 411 scoppia in Africa un grave scontro di ordine ecclesiale e teologico: Celestio è accusato fra l'altro di negare che la morte corporale sia conseguenza del peccato di Adamo, che il peccato non si trasmetta per generazione, che non sia necessario battezzare i bambini. Un sinodo episcopale a Cartagine condanna Celestio e i pelagiani. Agostino era assente a quel sinodo, ma sarà proprio lui a farsi carico della risposta teologica ai pelagiani.

Le opere antipelagiane di Agostino

(anno 411/412) ***De peccatorum meritis et remissione et de baptisate parvulorum***

Marcellino, che aveva presieduto il sinodo di Cartagine, invia quattro questioni ad Agostino affinché questi, assente al sinodo, esprima comunque il suo parere in merito. Le quattro questioni sono: la morte come conseguenza del peccato, la trasmissione del peccato, il battesimo dei bambini, la «*impeccantia*». Agostino risponde a queste domande con un'opera in due libri, completandola poi con l'aggiunta di un terzo per confutare una erronea interpretazione di Rm 5,12 avanzata da Pelagio (3,2,2).

La morte fisica dell'uomo è causata dal peccato (1,2,2--1,8,8).

I pelagiani sostengono che Adamo sarebbe morto comunque: la morte non è conseguenza del peccato, ma necessità di natura. Agostino sostiene che se Adamo non avesse peccato, non sarebbe morto: in Gn 2,17 e 3,19 non si parla di morte dell'anima, bensì di morte del corpo (Agostino rimanda anche a Rm 8,10); il corpo era *mortale*, cioè bisognoso di sostentamento per sopravvivere, non *moriturum*, cioè destinato alla morte; a causa del peccato è diventato *mortuum*: Agostino rimanda a 1Cor 15,21; Rm 5,12; 8,10.

La trasmissione del primo peccato (1,9,9--1,15,20).

I pelagiani sostengono che la trasmissione del peccato non è avvenuta per propagazione, ma per imitazione. Agostino ricorda che secondo l'apostolo la trasmissione è avvenuta per propagazione; certo conviene nel dire che peccando si imita Adamo, ma aggiunge: «*aliud est quod exemplum est voluntate peccantibus, aliud est quod origo est cum peccato nascentibus*» (1,9,10). come per imitare Cristo è necessario un particolare aiuto della grazia, così per imitare la trasgressione della legge di Dio si ha prima una radice di concupiscenza.

Necessità del battesimo dei bambini (1,16,21--1,39,70).

I pelagiani si dichiarano disposti ad accettare la prassi del battesimo dei bambini, ma non considerano questo battesimo *in remissionem peccatorum*: ritengono il battesimo una rinascita necessaria per entrare nel regno dei cieli, ma affermano nondimeno che, se un bambino muore senza il battesimo, non per questo viene escluso dalla pena eterna. La risposta di Agostino inizia con la collezione di una sessantina di testi biblici sulla redenzione dell'uomo per affermare che nessuno

può entrare in pienezza nel regno di Dio e partecipare alla salvezza se non attraverso il dono offerto da Cristo.

Quanto al battesimo se ne richiama l'origine apostolica e si illustra la prassi ecclesiale di conferirlo anche bambini, notando come sempre la Chiesa lo ha conferito *in remissionem peccatorum* tanto agli adulti come ai bambini. Infine Agostino contesta la distinzione pelagiana per cui senza il battesimo non si può entrare nel Regno, però non si è esclusi dalla vita eterna e ribadisce come nella Scrittura il Regno equivale alla vita eterna.

La «impeccantia» (lib.2)

Agostino concede ai pelagiani che l'uomo possa vivere in questo mondo senza peccato, ma contrasta il loro pensiero quando afferma che questa possibilità è data all'uomo non dalle sue forze, ma solo dall'aiuto di Dio. La Scrittura, infatti, ci insegna la volontà di Dio per praticarla, ma ci dice anche di chiedere aiuto a Dio nella preghiera per poterla praticare e ci indica quindi la fede nella sua grazia.

Di fatto però Agostino ritiene che nessun uomo sia senza peccato (si dilunga molto al riguardo) e che anche i giusti si siano macchiati di qualche colpa sia pure lieve. Infatti, anche se il battesimo rimette interamente il peccato, rimangono tuttavia nel battezzato una certa *ignorantia* e una certa *infirmis* che hanno bisogno di una cura continua e quotidiana per venire superate. Tale superamento è possibile solamente in virtù della grazia di Dio che dona la *scientia certa* e la *delectatio victrix* da accogliere quotidianamente nella preghiera.

La «tradux peccati» (lib.3)

Il libro terzo è una specie di appendice, aggiunta ad opera ormai ultimata, redatta dopo aver letto il commento di Pelagio a Rom 5,12. Agostino confuta l'interpretazione pelagiana inquadrando il testo in tutto il contesto della dottrina biblica e riportando anche il pensiero di Cipriano, Girolamo e di molti altri autori cristiani. Il concetto fondamentale è che secondo la «*fides Ecclesiae*» tutti hanno bisogno del battesimo per essere purificati da un inquinamento contratto per il fatto stesso di essere nati (*quod generatione traxerunt*).

Come il sacrificio di Cristo giova a tutti, anche ai bambini che ancora non credono, così anche il peccato di Adamo ha nociuto a tutti, anche ai bambini che ancora non hanno peccato. E questo indipendentemente dal fatto che un bambino nasca da genitori battezzati o non battezzati: S. Agostino invita a non confondere la questione oscura circa l'origine delle anime e l'affermazione certa del peccato originale. Asserisce infine che il peccato originale è *nostro* così come è nostra la natura umana cui apparteniamo (solo in seguito, nell'opera ben più polemica *Contra Iulianum opus imperfectum libri sex* dirà anche che è volontario).

(anno 412) *De Spiritu et littera*

Marcellino insiste tuttavia per un ulteriore chiarimento: se l'uomo con l'aiuto di Dio può evitare il peccato, perché allora tutti hanno peccato? E' il problema della libertà dell'uomo e della necessità della grazia. Agostino inizia col distinguere fra l'asserire che si può evitare il peccato con l'aiuto di Dio e l'asserire che si può evitare il peccato con le proprie forze, cioè per un semplice decisione del libero arbitrio: egli ritiene infondate entrambe le posizioni, tuttavia nel primo caso «*non multum erratur, nec perniciose*», nel secondo, invece, si tratta di una affermazione «*impia et non ferenda*», alla quale «*acerrime ac vehementissime resistendum est*». Gli argomenti fondamentali del libro sono due: la necessità della grazia e la libertà del cristiano.

la necessità della grazia (dello Spirito)

Per Agostino non basta la legge (la *lettera*) come sembrano asserire i pelagiani, ma è necessario l'aiuto dello Spirito Santo. Per affermare questo egli ricorre sia ad una analisi di ordine psicologico, sia ad una argomentazione di ordine biblico (specialmente la lettera ai Romani).

L'uomo è creato col libero arbitrio, ma questo è rimasto attenuato dal peccato; l'uomo allora è aiutato da Dio col dono della legge, ma soprattutto è sostenuto da lui col dono dello Spirito Santo che suscita nell'uomo il piacere e l'amore verso il bene (*delectatio dilectioque*). Anche la fede è dono di Dio: è nostra nel senso che è anche un nostro atto di volontà (*vult quisque credit*), ma è dono di lui nel senso che egli ci invita e ci stimola con varie «*suasiones*», il vangelo all'esterno e il dono dello Spirito Santo nell'intimo della nostra coscienza.

la libertà cristiana

La grazia dello Spirito Santo non distrugge il libero arbitrio dell'uomo, ma lo sana, lo libera, lo conferma. Agostino imposta la sua teologia della libertà sopra i testi paolini e su Gv 8, 36. Il nodo è ragionamento è il seguente (cfr. 30,52): la legge fa conoscere il peccato, contro il quale la fede chiede grazia, la grazia sana il libero arbitrio, il libero arbitrio sanato è in grado di esprimere l'amore alla giustizia e l'amore alla giustizia è il pieno compimento della legge. Non si elimina la legge, non si elimina la libertà, tutto ha valore nella grazia che suscita l'amore.

(anno 415) ***De natura et gratia***

Nel 413 Pelagio scrive la sua nota lettera a Demetriade e compone un'ampia esposizione del suo pensiero nel *De natura*. Agostino risponde col ***De natura et gratia***, asserendo che se quanto afferma Pelagio corrispondesse al vero, allora sia avrebbe una via di perfezione e di salvezza che potrebbe non passare attraverso la mediazione di Gesù Cristo, si avrebbe una santità senza i sacramenti e la preghiera. Invece la nostra natura è corrotta e la grazia di Cristo è necessaria. Anche i giusti dell' AT sono stati salvati grazie ai meriti di Cristo. Inoltre poi, se è vero, come ricorda Pelagio, che Dio giusto non comanda l'impossibile, è vero anche che la possibilità di eseguire i comandamenti della sua legge non è da noi, ma ci viene offerta da Dio. Contemporaneamente Agostino compone anche il *De perfectione iustitiae hominis*, che tratta i medesimi argomenti, ma in confutazione ad alcuni scritti di Celestio, oggi perduti.

Il pensiero di Agostino:

1. La salvezza è operata unicamente da Cristo; è qui il punto di partenza e di arrivo: tutti gli uomini sono salvati nel suo primato. «***Il Christus totus*** è il capo e il corpo, di modo che senza quest'ultimo, il primo non è completo: “Non c'è un Cristo nel capo e nel corpo ma Cristo intero è nel capo e nel corpo” (Agostino). In Cristo si realizza l'unione di tutti gli uomini e in essa consiste la salvezza. Il destino di ogni singolo uomo è per conseguenza l'entrata in questo corpo di Cristo, la comunione col capo, l'essere membro del Cristo totale. Agostino conosce il mistero della presenza di Dio nell'uomo come il più intimo del nostro essere, e ha dedicato molte pagine all'inabitazione dello Spirito Santo in noi¹⁸²». L'uomo partecipa alla salvezza per il battesimo che gli dona la vita dello Spirito. Chi si salva si salva in Cristo, per Cristo e per i suoi meriti; tutti i tentativi umani sono buoni ma non hanno in se il merito, che è solo di Cristo ed è l'unico che ha la possibilità di far diventare buoni i nostri tentativi.

2. La dimensione ***personale*** della grazia; Agostino è un convertito, ed ha fatto l'esperienza forte della grazia; ha vissuto il peccato in modo drammatico ed è quindi naturale che non abbia nessuna intenzione di sentir parlare di capacità naturale dell'uomo di mantenersi giusto in tutto. In lui la grazia si è manifestata come il pieno perfezionamento dell'uomo, senza che l'uomo Agostino avesse fatto a meno delle sue facoltà, ma se le è ritrovate completate in Cristo. La grazia di Agostino è una grazia che prende la vita, che avvolge tutte le qualità della persona e la risana; è una grazia che unifica e fa risaltare questa unità.

¹⁸² LADARIA L., o.c. pag. 332.

3. La grazia è poi **gratuità assoluta** di Dio; è la grazia che concede i meriti e non i meriti che concedono la grazia¹⁸³. La grazia è un puro dono, per tutti e sempre; è «**gratis data**», «*ante prevista merita et demerita*».

4. Altro aspetto è la grazia intesa come **libertà**¹⁸⁴. È per la presenza di Dio che l'uomo opera il bene ed è buono; la presenza e l'influsso della grazia non eliminano però il libero arbitrio (inteso come capacità di scelta tra il bene e il male). Adamo prima del peccato possedeva il libero arbitrio, ma dopo il peccato occorre che, per ciò che riguarda la nostra situazione, facciamo una distinzione: l'uomo schiavo della concupiscenza, conseguenza del peccato, non riesce a scegliere il bene; sotto la grazia di Dio l'uomo ha il libero arbitrio, cioè sa scegliere il bene.

Scrivendo Ladaria: «*L'influsso della grazia per operare il bene non elimina il libero arbitrio dell'uomo, le affermazioni di Agostino sono chiare a tale proposito; per lui ciò che è importante nella libertà umana non è senz'altro la capacità di scelta, ma la possibilità di fare il bene perché siamo stati liberati dal male e dal peccato. La grazia, quindi, rende possibile la libertà umana, lungi dallo sminuirla. Dio agisce nell'uomo non tanto per un impulso fisico, quanto per l'attrazione del suo amore che chiede la nostra risposta. Questo "aiuto" di Dio è necessario all'uomo per tutta la sua vita e non solo nel primo istante per uscire dal peccato. Anche il giusto ha bisogno, per fare il bene, del costante sostegno della grazia divina. Perciò essa esclude ogni possibilità di gloriarsi davanti a Dio, dal momento che tutto ciò che siamo e abbiamo l'abbiamo ricevuto. Ciò però non vuol dire che quanto facciamo non sia nostro: tanto grande è la bontà di Dio con noi che vuole che i suoi doni siano nostri meriti. Però tutto ciò che l'uomo fa di buono lo fa Dio in lui e per lui*¹⁸⁵». L'inserimento in Cristo è fondamentale.

Agostino insiste poi sull'umanità nel suo aspetto di «*massa dannata*», e accentua la libertà di Dio nel suo gesto di salvezza nei confronti dell'uomo. Ma solo alcuni vengono salvati da questa massa. Agostino, in realtà, ha problemi di interpretazione quando si trova di fronte alla presunta antinomia tra giustizia e misericordia, a partire dalla sua lettura (o meglio non lettura) di 1Tm 2,4.

L'intervento del magistero

Il 20 dicembre 415 a Diospoli in Palestina si tiene un sinodo, dietro l'insistenza di Girolamo e di Orosio. Pelagio prende le distanze da Celestio e durante il sinodo è assolto e apprezzato. Forti sono le reazioni di Girolamo e Orosio. Malumori nascono anche in Africa: nel corso di due sinodi a Cartagine (411) e a Milevi (416) si decide di ricorrere al papa Innocenzo. Agostino da parte sua compone il ***De gestis Pelagii***, in pratica una confutazione degli atti di Diospoli e si appella personalmente al papa con una lettera. Ma a Roma Pelagio godeva buona fama.

Di fronte al rischio di una affermazione pelagiana 214 vescovi africani si riuniscono in ***sinodo a Cartagine il 1 maggio 418***¹⁸⁶. Agostino non può partecipare, ma il sinodo esprime efficacemente il suo pensiero.

I primi **due canoni** del Concilio sono sul peccato originale, mentre si parla della grazia dal **terzo canone** in poi. In esso, precisamente, per grazia non si intende solo la remissione dei peccati, ma soprattutto l'aiuto per non commetterne, l'aiuto preveniente.

Nel **quarto** si afferma che la grazia non è solo una semplice comunicazione di ciò che dobbiamo fare, ma anche la forza per essere in grado di compiere ciò che dobbiamo fare.

¹⁸³ Cfr. AGOSTINO, *De gratia et libero arbitrio* 6,15 ; 22,44 ; *De praedestinatione sanctorum* 21,43.

¹⁸⁴ Per una trattazione più ampia della concezione della libertà in Agostino si veda il n.6 pag.143 di questa dispensa

¹⁸⁵ LADARIA L., o.c., pag. 335.

¹⁸⁶ DS 225-230.

Il **quinto** fa vedere come la grazia non sia da intendere solo come un aiuto esterno a favore di ciò che noi potremo compiere se esercitassimo solo per natura il libero arbitrio, ma senza essa noi non potremo neanche iniziare ad esercitarlo con efficacia benevola.

Nel **sesto** si dice che l'affermazione che tutti siamo peccatori (1Gv 1,8 e Lettera ai Romani) non è semplice umiltà, quindi un'affermazione di tipo morale, ma è una verità di fede. A conferma di ciò è redatto il **canone settimo**, con molte citazioni bibliche. Così è verità di fede e non semplice umiltà e affermazione morale, ciò che diciamo nel Padre Nostro quando chiediamo che ci siano rimessi i nostri debiti (**canone ottavo**).

In sintesi il Concilio di Cartagine insiste sulla realtà del peccato, sull'assoluto bisogno della grazia di Dio, come forza interiore, preveniente, concessa indipendentemente dai nostri meriti: «*Non si definisce né si descrive l'essenza della grazia, ma piuttosto i suoi effetti*¹⁸⁷» e come possiamo constatare la nozione di grazia che il sinodo utilizza sostanzialmente corrisponde a quella che ha elaborato Agostino.

Il nuovo **papa Zosimo** fa suo l'insegnamento di Cartagine con una *Epistola tractatoria* alle chiese di oriente (DS 231). Questa fu generalmente accolta dai vescovi e sottoscritta; alcuni però la rifiutarono: fra questi **Giuliano di Eclano** che divenne in pratica il continuatore della polemica con Agostino. La polemica si fa vivace e, tutto sommato, anche prolissa. Le idee fondamentali erano ormai state chiarite.

La controversia semipelagiana

Così è stata chiamata dagli storici moderni (fine secolo XVI e inizio XVII) una lunga disputa sorta mentre Agostino era ancora in vita (427-430), riguardante soprattutto il problema della **predestinazione**. I semipelagiani non hanno una relazione diretta con il pelagianesimo. Non vogliono in assoluto negare la necessità della grazia, però credono che il primato che Agostino gli concede sia eccessivo. In concreto pare che sia la dottrina sulla predestinazione l'occasione di questa reazione agostiniana. I semipelagiani pensano che l'uomo non può salvarsi senza la grazia che Dio ci dà; però perché Dio ce la conceda è necessario che da parte nostra avvenga una richiesta, una domanda di aiuto; per sostenere le loro tesi si appoggiano su esempi biblici come quello di Zaccheo, o su esempi presi dalla vita quotidiana come quello del malato che deve chiamare il medico affinché questo lo possa curare.

Perciò dicono che l'*initium fidei* è nelle nostre mani, il primo movimento verso Dio e verso la Chiesa; in questo modo credono di risolvere il problema della volontà salvifica di Dio e della predestinazione. Secondo questa visione semipelagiana ogni uomo ha le stesse opportunità davanti a Dio: dipende da ognuno fare il primo passo, affinché Dio poi operi in lui la salvezza per mezzo della grazia. Ci troviamo di nuovo con la necessità di affermare l'uomo e il suo libero arbitrio come posti di fronte o ai margini della grazia divina, restando così compromesso il riferimento dell'uomo a Dio. Questa dottrina semipelagiana non è quindi mantenibile; elimina infatti l'iniziativa divina, il primato assoluto dell'amore di Dio; solo Lui può attrarre a sé l'uomo (cfr. Gv 6,44)¹⁸⁸.

1° fase della controversia: le difficoltà di Adrumeto e le risposte di Agostino (427)

In molti monasteri si guardava con favore alla dottrina ascetica di Pelagio, tutta incentrata sulla necessità di un impegno rigoroso nel proposito di una piena dedizione a Dio. Era più difficile, invece, comprendere gli insegnamenti di Agostino, in particolare come potesse conciliarsi la spinta interiore della grazia di Dio con il rispetto del libero arbitrio dell'uomo; in altre parole: ***se tutto è grazia, perché logorarsi nell'impegno ascetico?*** I monaci di Adrumeto, nell'Africa settentrionale,

¹⁸⁷ LADARIA L., o.c., pag. 337.

¹⁸⁸ Cfr. LADARIA L., o.c. pag 337-338.

si rivolgono al vescovo di Ippona per chiedere chiarimenti e Agostino, dopo uno scambio epistolare, compone per loro il *De gratia et libero arbitrio*.

(anno 427) *De gratia et libero arbitrio*

I primi 13 capitoli contengono alcune precisazioni sulla dottrina pelagiana: L'affermazione biblica del libero arbitrio (1-5), l'affermazione biblica della necessità della grazia (6-9: si parla dell'uomo *capax Dei* e si paragona la grazia alla spalla della persona amata cui appoggiarsi nel cammino, con riferimento a *Ct* 8,5), si mostra la concezione limitativa della grazia espressa nella dottrina pelagiana (10-13). Al cap. 14 è riassunta la difficoltà dei monaci di Adrumeto a comprendere come tutto è grazia e ogni opera buona dell'uomo procede dalla grazia di Dio: si sforzano di dimostrare con ogni mezzo che la grazia di Dio è concessa secondo i nostri meriti. La loro posizione viene così riassunta: «*la volontà buona di colui che prega, precede la grazia e prima ancora c'è stata la volontà di colui che crede: la grazia di Dio che esaudisce segue secondo questi meriti (bona voluntas praecedit orantis, quam praecessit voluntas credentis, ut secundum haec merita gratia sequatur exaudientis Dei, 14,27)*». Agostino risponde (15-20) che la *voluntas* dell'uomo è *bona* proprio perché preceduta dalla grazia che la libera dal peccato. Distingue poi la *gratia operans*, che dà il *velle* e agisce indipendentemente da noi prima di ogni nostro merito; e la *gratia cooperans* che in seguito dà il *velle-facere* e collabora con la nostra libera volontà ormai sanata dal peccato.

A partire dal cap. 20 Agostino affronta il problema del rapporto fra volontà divina e volontà umana. Questa in sintesi è la sua posizione: la S. Scrittura afferma chiaramente che la volontà di Dio è sovrana e onnipotente; ogni sua manifestazione esprime un attributo di Dio (per es. la volontà di indurire il cuore del faraone manifesta la sua potenza); riguardo al peccato la volontà di Dio è solo *negativa*, nel senso che permette all'uomo di peccare e al peccato di fare il suo corso. Alla domanda poi sul perché Dio non conceda a tutti la sua grazia nello stesso modo Agostino ferma la sua indagine e invita tutti a lodare Dio, ciascuno per quanto da lui ha ricevuto. Sullo stesso argomento Agostino ritorna subito dopo in un altro libro per i monaci di Adrumeto: il *De correptione et gratia*.

2° fase: il divulgarsi della controversia e i tentativi di mediazione (428-529)

A partire dal 428 la controversia si sposta nella *Provincia Narbonensis*, intorno a Marsiglia e per questo motivo spesso i *semipelagiani* sono stati chiamati *marsigliesi*. Alcuni discepoli di Agostino interpretano in senso molto rigido il suo pensiero, mentre dal canto opposto alcuni monaci, formati soprattutto sulla tradizione orientale non riescono a seguire i loro ragionamenti.

Principale rappresentante dei *marsigliesi* è il monaco **Giovanni Cassiano**. Come già i monaci di Adrumeto, Cassiano teme che, a forza di insistere sulla incapacità dell'uomo perché tutto il bene proviene dalla grazia di Dio, si finisca per demotivare l'asceti monastica e l'impegno nelle opere buone. La sua dottrina poggia essenzialmente su tre affermazioni: salvo rare eccezioni, l'inizio della conversione interiore (sempre più chiamato «*initium fidei*») non è dato da Dio, ma è posto dall'uomo stesso, che decide la sua scelta di vita; la predestinazione da parte di Dio consiste nella prescienza di ciò che ogni uomo deciderà e farà nel corso della vita; in conseguenza la differenza fra gli eletti e i reprobri non dipende da Dio, ma dall'uomo.

Tentativi di mediazione in questo periodo non mancano, in particolare da parte della sede romana, che interviene direttamente o suggerisce anonime e concilianti proposte teologiche. Sollecitato dai vescovi della Gallia a prendere posizione, **papa Celestino** invia loro una lettera (*Apostolici Verba*, DS 237), scritta nel maggio 431, in cui conferma l'autorità teologica di Agostino, evitando però di prendere posizione su singoli punti. Poco tempo dopo vengono divulgati *due testi anonimi*, ispirati alla dottrina agostiniana, senza alcun tono polemico, con attenzione precisa a ribadire la dottrina più genuinamente tradizionale senza indulgere a nuove questioni: il trattato in 6

libri *Ypomnesticon contra pelagianos et coelestianos* e i due libri del *Tractatus de vocatione omnium gentium*.

Nei primi anni del pontificato di **papa Leone** viene redatto a Roma da **Prospero d'Aquitania** un *Indiculus*, ossia *Preteritorum Sedis Apostolicae episcoporum auctoritates de gratia Dei et libero voluntatis arbitrio*, trasmesso poi e accolto nei secoli successivi insieme alla lettera di papa Celestino: una introduzione e dieci capitoli presi da decisioni della sede romana, canoni di sinodi africani, affermazioni di Agostino, testi liturgici. Non si parla di predestinazione, si espone invece la teologia agostiniana riguardo alla necessità e al primato della grazia.

L'*Indiculus Celestini* divenne l'espressione della dottrina romana sulla grazia:

Capitolo 3. [DS 241]: nessun uomo, anche se rinato nella grazia col battesimo, può superare le insidie del diavolo senza il «*quotidianum adiutorium Dei*». La grazia è vista come quella forza grazie alla quale (*auxilium quo*) possiamo vincere le seduzioni del male, e senza della quale l'uomo sarebbe vinto.

Capitolo 5. [DS 243]: si tocca qua la disputa con i semipelagiani: secondo il documento l'uomo è mosso inizialmente dalla ispirazione divina, e non come sostenevano i semipelagiani, dalla propria volontà. Lo stesso «*initium fidei*» è un dono di grazia; non è l'uomo che compie il primo passo verso Dio, ma Dio che si muove per primo verso l'uomo.

Capitolo 6. [DS 244]: Dio agisce nello stesso libero arbitrio dell'uomo: si vuole quindi ancora una volta confutare i semipelagiani che sostenevano la reciproca esclusione fra Dio e l'uomo: l'uomo, con un atto solitario di volontà poteva muovere il primo passo della fede.

Capitolo 8. [DS 246]: si ribadisce ancora che tutta l'esperienza della fede, dall'inizio alla sua continuazione (perseveranza) fino alla sua fine, necessita del dono di grazia (si vuole escludere l'*aut...aut* tipico dei pelagiani).

Capitolo 9. [DS 248]: è un testo molto esplicito e riassuntivo: l'uomo inizia a volere il bene già sotto l'influsso benefico della grazia (*ab initio fidei ad Deum tenditur*). Con questo aiuto e dono il libero arbitrio dell'uomo non è soppresso, bensì liberato: l'uomo è liberato dalla schiavitù del peccato di Adamo. La grazia è sanante, poiché fa sì che l'uomo venga reso sano. La bontà di Dio si manifesta nel fatto che la grazia pur non essendo merito dell'uomo, viene comunque alla fine considerata un merito dell'uomo: «*Egli vuole che siano nostri i meriti, che sono suoi doni e che egli donerà premi eterni per quanto egli ha elargito*¹⁸⁹».

Nonostante l'autorevolezza di questo pronunciamento, la questione non si placa, anzi non mancano momenti di polemica più acuta, che sfoceranno nella **disputa sulla predestinazione**. Su posizioni simili a quelle dei marsigliesi sono soprattutto i monaci della Gallia: in particolare si ricorderà **Fausto**, prima monaco e abate a Lerins. poi vescovo di Riez. Sul versante dell'agostinismo rigido troviamo il presbitero **Lucido**, a cui nel sinodo di Arles del 473, soprattutto su ispirazione di Fausto, viene fatto sottoscrivere un «*libellus fidei*» dove fra l'altro si afferma: che il libero arbitrio dopo il peccato è attenuato, non estinto; che Cristo è morto per tutti, non solo per i redenti; che alcuni sono «*salvati in spe adventus Christi*» (DS341). Lo stesso Fausto in un suo trattato *De gratia et libero arbitrio* assume una posizione nettamente semipelagiana, riconducendo la predestinazione alla prescienza divina e insegnando che i patriarchi si sono salvati senza la grazia di Cristo.

Soprattutto però è **Fulgenzio** vescovo di Ruspe, chiamato per il suo attaccamento ad Agostino «*Augustinus abbreviatus*», a irrigidire le posizioni agostiniane sulla grazia, asserendo una doppia predestinazione e interpretando in maniera rigorosa la necessità dell'appartenenza alla Chiesa e della recezione del battesimo: «*Tieni con assoluta certezza e non dubitare mai che non solo tutti i*

¹⁸⁹ Cfr. AGOSTINO, *De gratia et libero arbitrio*, 8,20 ; *Ep.* 194, 5,19 (ripreso poi da Trento DS 1548).

pagani, ma anche tutti i giudei, gli eretici e gli scismatici che concludono la vita presente al di fuori della chiesa, andranno nel fuoco eterno preparato per i suoi diavoli e per i suoi angeli¹⁹⁰».

Il Sinodo II di Orange (529)

Nel tentativo di trovare una giusta mediazione, il vescovo di Arles, **Cesario** redige o comunque fa redigere un testo che sottopone prima ad altri vescovi, poi alle sede romana. Infine, dopo opportuni emendamenti, i **capitoli** di quel promemoria vengono sottoscritti insieme con una serie di enunciati agostiniani ed una professione di fede da una piccola assemblea di vescovi ad **Orange** (il 3 luglio 529).

I **canoni** sono 25, e 8 in particolare (DS 371-378) stabiliscono i seguenti asseriti:

1. Il peccato originale ha mutato in peggio tutto l'uomo: ha nociuto al corpo, ma ha pure ferito la libertà propria dell'anima.
2. Il peccato di Adamo non ha nociuto soltanto a lui, bensì a tutta la sua discendenza.
3. Il chiedere a Dio la sua grazia nella preghiera è già dono di grazia.
4. Il desiderio di purificazione è già frutto dello Spirito Santo che agisce in noi.
5. La nostra fede («*l'initium fidei*») come il «*pius credulitatis affectus*» non è una dote naturale, ma un dono di grazia.
6. La misericordia di Dio ci è data solo per grazia, non per i nostri sforzi.
7. Per aderire all'annuncio del vangelo non basta la forza naturale, ma è necessario che vi siano l'illuminazione e l'ispirazione della Spirito Santo, che dona a tutti la soavità nel credere e consentire alla verità.
8. Il libero arbitrio è mutilato in tutti, nessuno escluso e nessuno può giungere alla vita eterna con le sue sole forze.

Le **proposizioni di Agostino** sono 17 (DS 379-395), tutte rispecchianti un agostinismo chiaro e moderato. Scrive al proposito Ladaria: «*Come possiamo vedere l'influsso di Agostino nell'evoluzione della dottrina sulla grazia è stato determinante. In un certo modo ha cambiato il corso della teologia precedente ponendo al centro il problema della possibilità o impossibilità dell'uomo di fare il bene e conseguentemente il problema della necessità dell'aiuto della grazia. Il merito di Agostino però è stato quello di non cadere nel dilemma Dio-uomo, se è ben vero che egli richiama l'attenzione soprattutto sul potere della grazia e sullo stato negativo dell'uomo caduto, non è meno certo che questa salvezza che Dio opera non resta al margine dell'uomo; piuttosto la presenza dello Spirito Santo potenzia e rende possibile l'esercizio della libertà, la risposta di amore al Dio che ama¹⁹¹».*

La conclusione sotto forma di **professione di fede** è redatta da Cesario di Arles (DS 396-397) concerne prima l'uomo ancora schiavo del peccato, poi l'uomo inserito in Cristo.

Nell'uomo peccatore il libero arbitrio è incrinato e attenuato, cosicché egli, senza la grazia preveniente non può amare Dio come si deve, non può credere in Dio, non può operare il bene *propter Deum*; la fede degli antichi santi, ricordata in Eb 11, non fu in loro frutto della bontà naturale, ma della grazia di Dio; il desiderio del battesimo non sgorga dal libero arbitrio ma dalla magnanimità di Cristo.

L'uomo inserito in Cristo mediante il battesimo, se vuole, può realizzare ciò che giova alla sua salvezza, ma *auxiliante et cooperante Christo*. Non si crede che esistano alcuni predestinati da Dio soltanto al male e si condanna (*cum omni detestatione anathema dicimus*) chi osasse credere

¹⁹⁰ FULGENZIO di RUSPE, *De Fide ad Petrum*, 38,79; PL 65,704

¹⁹¹ LADARIA L., o.c. pag. 340-341.

una cosa tanto cattiva. Non siamo mai noi ad iniziare l'opera buona, ma è sempre Dio che ispira in noi la fede e l'amore, senza alcun nostro merito preesistente.

In questa ultima affermazione del concilio si tocca direttamente il tema della **predestinazione** che rimarrà vivo anche nei secoli successivi e, di fatto, questa problematica risulterà essere un altro aspetto del semipelagianesimo e dell' influsso del pensiero agostiniano sulla dottrina della grazia.

Con una lettera del 25 gennaio 531 **papa Bonifacio II** approva esplicitamente la professione di fede e implicitamente il valore complessivo degli asserti sottoscritti ad Orange (cfr. DS 398-400).

3° fase del semipelagianesimo: la disputa sulla predestinazione

Abbiamo già sopra accennato al sorgere della questione sulla predestinazione durante l'interpretazione del pensiero agostiniano (Lucido, Fausto di Riez, Fulgenzio di Ruspe) e che avrà la sua fase più acuta nel IX secolo.

A partire dal VII secolo il grande **Isidoro di Siviglia** mette in circolazione una formula odiosa, gravida di conseguenze: «*C'è una duplice predestinazione, degli eletti al regno e dei reprobi alla morte. Perché gli uni si salvino Dio mette in opera tutto, mentre egli permette che gli altri si perdano lasciandoli attirare dal miraggio delle cose terrene*¹⁹²».

Purtroppo sarà il ritorno ad un agostinismo esagerato e letterale ad imporsi nella persona e nell'opera del monaco sassone **Godescalco** (Gottschalk) che parla chiaramente di una *Prædestinatio gemina*, una doppia predestinazione: «*affirmo et approbo coram Deo et sanctis eius quod gemina est prædestinatio sive electorum ad requiem, sive reproborum ad mortem*» (PL 121,368). Denunciato da Rabano Mauro, convocato una prima volta al concilio di Quiercy dell'849, il monaco sassone insiste ostinatamente nelle sue idee; sospeso, fustigato pubblicamente e incarcerato, si rifiuta di ritrattare e persiste nelle sue tesi sostenendo che Cristo non è morto per tutti gli uomini, ma soltanto per i predestinati.

La disputa è solo agli inizi. E sarà una disputa furibonda che vedrà spaccati non solo vescovi, teologi e abati quali Incmaro arcivescovo di Reims, Ratramno abate di Corbie, Rabano Mauro vescovo di Magonza, Scoto Eriugena, Prudenziario di Troyes e perfino i sovrani Carlo il Calvo e Lotario¹⁹³.

La lotta porta a due concili opposti, che segnano entrambi una data nella storia della teologia della grazia. Il primo, che si svolge nella residenza reale di **Quiercy-sur-Oise nell'853** (DS 621-624), è convocato autoritativamente da Carlo il Calvo e da Incmaro.

In sintesi, nel **primo capitolo** si afferma che Dio Onnipotente ha creato l'uomo retto, senza peccato, in possesso del libero arbitrio e lo ha posto nel paradiso. Questo uomo è caduto a causa del peccato originale; il genere umano è così divenuto «*massa perditionis*¹⁹⁴», **massa dannata**; da questa massa Dio elegge, secondo la sua prescienza, coloro che ha predestinato alla vita eterna. Gli altri restano massa dannata, e sono quelli che Dio sapeva che non si sarebbero salvati. Dopo questa affermazione, molto ambigua, il sinodo cerca di chiarirla dicendo che in realtà **non esiste la predestinazione al male, ma solo alla pena eterna** «*ceteros autem, quos iustitiae iudicio in massa perditionis reliquit, perituros praescivit, sed non ut perirent praedestinavit; poenam autem illis, quia iustus est, praedestinavit aeternam*»¹⁹⁵ è solo la pena eterna che Dio ha in mente, ma non vi predestina nessuno.

¹⁹² ISIDORO di SIVIGLIA, *Sent. II*, c. 6, PL 83,606

¹⁹³ Cfr RONDET H., *La grazia di Cristo*, Città Nuova, Roma 1966, pagg. 177-191.

¹⁹⁴ Si riprende qui il termine di Agostino che si ritrova in *Ep. 190*, 3, 9.

¹⁹⁵ DS 621.

Nel **terzo capitolo**, poi, si ripete il desiderio universale di salvezza di Dio, citando 1Tm 2,4. In questo modo si vuole ribadire che Dio è responsabile solo della salvezza e non della perdizione; sapendo poi che alcuni rifiuteranno questa salvezza, dispone la pena eterna.

Nel **quarto capitolo** si dice che Cristo è morto per tutti: non c'è, non ci fu e non ci sarà mai un uomo per cui Cristo non abbia dato la vita. Il calice della salvezza è quindi per tutti, ma se non si beve ad esso non si è salvati «*sed si non bibitur, non medetur*» secondo il testo redatto da Incmaro¹⁹⁶.

A questo concilio reagisce nell' 855 il **Sinodo di Valenza**¹⁹⁷, riunito da Lotario: questo concilio resta favorevole alla doppia predestinazione e in modo esplicito il canone 4 attacca espressamente le decisioni di Quiercy¹⁹⁸. La polemica continua. Nuovi trattati vedono la luce, nuovi concili si riuniscono. Si cerca di conciliare il sovrano dominio di Dio e la libertà dell'uomo, l'immutabilità della predestinazione e le fluttuazioni di una creatura in cammino verso il suo fine ultimo.

Il **Sinodo di Toul** dell' 860 cerca una posizione di concordia tra Incmaro e Godescalco, parlando di *una sola ed unica predestinazione alla salvezza* per ogni uomo e l'affermazione della volontà salvifica e universale: Cristo non è morto per i soli predestinati, ma per tutti gli uomini. E' questa la verità fondamentale che uscirà vincitrice da queste lunghe, aspre dispute anche se in seguito, con il giansenismo e la questione *de auxiliis*, sembrerà tornare indietro nel tempo.

Resta, in questa vicenda, come del resto in altre, la triste sorte dei protagonisti: Incmaro, accusato perfino di sabellianismo da Ratramno, ha reazioni violente e perfino il papa Nicola I non vede di buon occhio il potente metropolita di Reims e si interessa alla sorte di Godescalco, il quale si ostina nei suoi errori e senza aver ritrattato, finisce per morire miseramente in carcere.

¹⁹⁶ DS 624.

¹⁹⁷ DS 625-633.

¹⁹⁸ DS 630.

3. L'epoca medievale e l'epoca moderna

Dai Padri alla Scolastica

Agostino rimane per tutto il medio evo la principale autorità dopo la Scrittura. Non mancano espressioni di un **agostinismo più rigido**: per esempio negli scritti di Isidoro di Siviglia, o, più ancora, nella spinosa controversia predestinazionista, fomentata dal monaco Gottschalk, come abbiamo sopra ricordato. Ordinariamente si tratta però di un **agostinismo moderato**, così come Cesario di Arles e soprattutto **Gregorio Magno** lo avevano assimilato e trasmesso. Il pensiero di Agostino domina sul piano ecclesiale e pastorale, ma non di meno sul piano specificamente teologico, prima nelle abbazie e successivamente nelle *scholae*. Al dottore di Ippona si ispirano ampiamente **Anselmo**, **Abelardo**, Gilberto de la Porrette... e particolarmente **Pietro Lombardo**, che con le sue *Sententiae* lo divulga in tutti i centri di studio. Grande erede di Agostino sarà **Tommaso d'Aquino** e con lui la **grande Scolastica** dei secoli XII e XIII che comincia a fare ampio uso del linguaggio della metafisica aristotelica si chiede quale sia il concetto ontologico più idoneo per designare e definire la grazia: è una *substantia*, un *accidens*, una *forma*, una *qualitas*, un *habitus*, un *actus ecc.*? E in che rapporto si trova con lo Spirito Santo? Si può identificare la grazia con lo Spirito Santo o è essenzialmente distinta da lui? E per quali motivi e per quali attività la grazia è necessaria? Senza la grazia c'è ancora qualche cosa di buono che l'uomo può fare?

Pietro Lombardo nei suoi famosi *Libri Sententiarum* (I, d. 17) si oppone ad assimilare la grazia allo Spirito Santo e dice che la grazia è una realtà creata e accidentale nell'uomo. **Alessandro di Hales** nella sua *Summa* presenta la grazia come forma *animae*. La Scuola bonaventuriana la intende piuttosto, neoplatonicamente, come raggio di luce o come *caritas*. Più avanti vedremo la mirabile sintesi di Tommaso.

I teologi medioevali hanno conosciuto il pensiero dei Padri greci per lo più attraverso numerosi florilegi divulgati in lingua latina, ma anche attraverso i testi dello **Pseudo Dionigi** e di **Giovanni Damasceno**. Entrambi gli autori, sono ottimi raccoglitori del pensiero dei grandi padri e, ripetutamente tradotti in latino, hanno permesso ai teologi medioevali di poter abbondantemente beneficiare della tradizione antica. Da Dionigi poi, oltre il pensiero, viene mutuato anche lo stile di far teologia: una **teologia negativa ed apofatica** capace di coniugare la speculazione neoplatonica con lo slancio mistico cristiano. E' soprattutto attraverso questi canali che il medioevo ha beneficiato abbondantemente della tradizione orientale, in particolare si può sottolineare:

- a. la preoccupazione sistematica prende il sopravvento sull'esposizione storico-salvifica;
- b. la prospettiva ontologica prevale su quella psicologica: sempre più si considera il *quid*;
- c. la teologia della grazia viene espressa in categorie quali *accidens*, *qualitas*, *habitus*;
- d. l'uso frequente della categoria di natura spinge a delineare ciò che è *super-naturale*.

L'argomento *uomo* si focalizza principalmente intorno alla riflessione sopra il **rapporto anima-corpo**. In particolare si cerca di illustrare il valore del corpo contro ogni concezione dualistica, la natura e l'origine e l'unicità dell'anima. Dall'epoca dei Padri fino al concilio Lateranense IV il magistero, sia nella sua espressione romana che in quella locale, non ha mai mancato di prestare attenzione all'insorgere di una tendenza che di fatto non ha mai cessato di affermarsi e che in pratica ha costituito una tentazione costante per il pensare cristiano: **il dualismo**.

Terreno fertile per questa tendenza sono stati in genere i movimenti di carattere elitario, sorti come contestazione della Chiesa ufficiale ritenuta troppo blanda nella sua prassi morale e disciplinare. Già presente nella gnosi dei primi secoli, aveva non poco impegnato gli antichi Padri. Ampiamente divulgata dai manichei, aveva poi trovato in Agostino il suo più tenace oppositore. Già diffusa in tutta la penisola iberica, ma anche in Gallia, con il movimento ispirato da **Priscilliano** vescovo di Avila, provocò la forte reazione prima del sinodo di Saragozza, poi di quelli di Toledo

nel 400 e nel 447 (DS 188-190 e tra i canoni successivi specialmente DS 191.198-201.205-207) e infine di quello di Braga nel 561 (DS 455-464).

Ricompare prima nel movimento dei **pauliciani**, avviato da Costantino di Cibossa e presente in Armenia nel sec. VII, quindi poi nel movimento degli "*amici di Dio*" sostenuto dal prete bulgaro Bogomil nel sec. X, entrambi in verità combattuti più dagli imperatori con le persecuzioni che dalle proposizioni magisteriali. Infine il sistema dualista riemerge presso i **catari**, i quali, similmente a tutte le tendenze fin qui ricordate, univano ad un forte impegno ascetico il rifiuto dell'organizzazione ecclesiastica, ma soprattutto professavano la convinzione di un doppio principio eterno delle cose, uno del bene e uno del male, disprezzavano la materia, non credevano alla resurrezione della carne e non riconoscevano il libero arbitrio dell'uomo.

La risposta a quest'ultimo movimento, ma in realtà una puntualizzazione dogmatica nei confronti di qualsiasi dualismo, viene offerta in maniera solenne nel 1214 dal **Concilio Lateranense IV** con la definizione *Firmiter credimus* (DS 800-802: per l'antropologia interessa direttamente il n° 800). Le affermazioni principali sono:

- un solo vero Dio, Padre e Figlio e Spirito Santo, unico principio di tutte le cose;
- creatore con la sua onnipotenza
- creatore di tutte le cose insieme fin dall'inizio del tempo
- creatore di tutte le cose: invisibili, spirituali, angeliche,
visibili, corporali, appartenenti al nostro mondo
- creatore dell'uomo, costituito *quasi in commune* di spirito e di corpo
- creatore con la sua onnipotenza
- il diavolo e i demoni sono stati creati buoni, ma *per se facti sunt mali*
- l'uomo ha peccato per suggestione del diavolo

La riflessione sull'anima

L'origine dell'anima

Non trova seguito la posizione origenista che ammetteva, far l'altro, la preesistenza delle anime rispetto ai corpi, opinione che, dopo lunghe dispute, fu censurata da un editto dell'imperatore Giustiniano promulgato nel sinodo di Costantinopoli del 543 (DS 403), forse ratificato poi da papa Vigilio. Fra l'opinione **creazionista** e quella **traducianista** si ondeggiava invece a lungo. Il traducianesimo era di facile spiegazione e soprattutto si prestava bene a spiegare la difficile realtà della trasmissione del peccato originale; Agostino stesso cercò di farne uso, sia pure in una versione più spiritualizzata. Ma prevalse poi la teoria creazionista, grazie anche ad un equivoco apparentemente secondario: fu sostenuta, infatti, fra gli altri, dallo scrittore semipelagiano **Gennadio da Marsiglia** nell'opera *De divinis dogmatibus*, opera che il medioevo ha conosciuto come scritta di Agostino; proprio sotto l'autorità di Agostino i teologi medioevali hanno accolto il creazionismo.

L'unicità dell'anima

E' abbastanza discusso se effettivamente il **patriarca Fozio** avesse sostenuto che nell'uomo vi sono due anime razionali. E' certo tuttavia che il **Costantinopolitano IV** ha preso netta posizione in favore dell'unicità dell'anima nell'uomo, invocando, per sostenerla, sia l'antico che il nuovo Testamento, come anche la tradizione teologica della Chiesa (DS 657). I primi scolastici utilizzano riguardo all'anima una terminologia non sempre chiara e spesso fluttuante: tutti concordano nel ritenere che l'anima è unita non genericamente alla materia prima, bensì è unita ad un corpo già organizzato; ordinariamente ammettono che l'organizzazione del corpo avvenga attraverso una o più forme precedenti; chiamano "*anima*" l'ultima forma che perfeziona tutto il composto, già informato da una o più forme precedenti.

Il passaggio dall'agostinismo all'aristotelismo, anche se di fatto Agostino rimarrà l'incontrastato maestro della riflessione teologica, lo possiamo riassumere per quanto attiene la dottrina della grazia, della giustificazione e della predestinazione intorno a tre scuole: quella *nominalista*, quella *scotista* e quella *tomista*.

La *scuola tomista* privilegia il concetto di carità infusa, cioè della accoglienza misericordiosa di Dio nei confronti del peccatore, accoglienza che lo rende giusto e figlio di Dio. Il primo passo verso la conversione non può essere posto dall'uomo con le sue sole forze naturali, nonostante Tommaso dica che l'uomo è «*naturaliter capax Dei*». Dio non ama l'uomo perché vede in lui una creatura già giusta, ma amandolo è Lui che lo rende giusto. Dio, con la grazia, non solo non imputa all'uomo il peccato, ma lo rigenera ad una vita nuova, la vita dello Spirito, la vita in Cristo, la vita da figlio di Dio. Questa rigenerazione significa il dono della grazia *abituale*, che cioè diviene un «*habitus*», un *dono permanente* di Dio. All'uomo viene fatto dono delle virtù. Nella rigenerazione operata da Dio avviene un mutamento globale della condizione umana: l'uomo può cominciare ad amare Dio con tutte le sue forze.

Per ciò che riguarda invece il *sistema scotista*, si può dire che in questo ambito si vuole insistere di più sulla assoluta libertà di Dio, sulla sua volontà. **Giovanni Duns Scoto** (1266-1308) distingue due diverse attitudini dell'agire di Dio: «*de potentia absoluta*» e «*de potentia ordinata*». Per la prima Dio può fare tutto ciò che non è contraddittorio; tuttavia, poiché Egli ha stabilito dei principi che regolano la sua azione, deve compiere tutto ciò che è ordinato a tali principi. Ad esempio, siccome ha stabilito come principio di santificazione la carità la sua potenza è ordinata a questa condizione che Lui stesso ha posto. Si deduce che, pur potendo Dio salvare tutti, avendo creato l'uomo libero, la sua volontà è come *ordinata* a quella dell'uomo. Quindi Dio «*de potentia absoluta*» potrebbe salvare ogni uomo, ma «*de potentia ordinata*» salva solo coloro che si vogliono salvare. In maniera assoluta Dio potrebbe introdurre alla vita eterna anche chi non avesse acquisito dei meriti, o escludere chi li avesse acquisiti, per il suo potere, che usa verso ogni uomo, di rendere giusti; in maniera ordinata deve però accogliere una seconda volta chi, dopo aver ricevuto la chiamata universale alla salvezza, ha anche acquisito i meriti per essere accolto nel Paradiso. Questa visione, vista nelle sue conseguenze pratiche, fa sì che l'uomo si impegni in una serie di tentativi volontaristici di accumulo di buone opere, per dimostrare a Dio che siamo degni di essere accettati da lui e che lo desideriamo; è ciò che Lutero rifiuterà totalmente, mentre, di questa visione, assumerà in pieno l'aspetto dell'assoluta arbitrarietà di Dio in ordine alla salvezza.

Il *nominalismo*, rappresentato soprattutto da **Guglielmo di Occam** (1290-1349), fedele al postulato del principio di autorità¹⁹⁹, dopo aver distinto tra «*potentia absoluta*» e «*potentia ordinata*», asserisce che la giustificazione dipende solamente da un **atto arbitrario di Dio**, cioè dalla sua «*potentia absoluta*». Per meritare, dunque, questo atto arbitrario di Dio, sono di importanza fondamentale gli atti buoni che possiamo accumulare, poiché essi, in un certo qual modo, tolgono l'impedimento all'azione divina. Lutero, in opposizione a quest'ultimo aspetto, accentuerà il fatto che l'uomo non può mai porre in atto azioni totalmente meritorie: la natura umana è stata infatti irrimediabilmente compromessa dal peccato originale, e in ogni azione, anche la più buona e meritoria, c'è sempre una componente di peccato e di egoismo; è la *concupiscenza*, che continua a esercitare il suo effetto in ogni azione umana.

¹⁹⁹ Per questo principio, tipico di questa scuola filosofica, una verità non è tale per una coerenza interna a se stessa, ma solo per l'autorità del soggetto che la propone.

Tommaso d'Aquino (1224-1273)

La figura di **Tommaso d'Aquino** è importante non solo per la riflessione che opera in merito al tema della grazia e della giustificazione, ma anche perché di questo ambito teologico conia importantissimi termini che segneranno tutto lo sviluppo futuro. Il punto di partenza della sua riflessione: l'uomo ha un *fine soprannaturale*, per natura egli è chiamato al dialogo con Dio, dialogo di ascolto e risposta; l'uomo è, infatti, «*capax Dei*», oltre che essere chiamato ad una vera comunione con Dio nella gloria²⁰⁰. Il fine, proprio perché «soprannaturale», non è raggiungibile con le sole forze di cui l'uomo dispone per natura, ma grazie a un *aiuto*, proporzionale alle sue forze, aiuto che lo deve elevare al di sopra della sua condizione di creatura, che deve dargli la possibilità di realizzare il fine soprannaturale, che poi è il Bene: tutto ciò è la *grazia creata*, mentre la *grazia increata* è Dio stesso, dono in se e fonte di ogni dono, e si può intendere personificata nello Spirito Santo. Si dice “grazia” perché essa è data come dono di misericordia, di amore, cioè è «*gratis data*» prima di ogni merito dell'uomo stesso. Essa diventa un *dono permanente*, abituale, cioè un «*habitus*», e fa parte degli accidenti dell'uomo. La natura umana si trova in una condizione di incapacità, dovuta al peccato.

L'uomo ha infatti perso quello stato di integrità a causa proprio delle conseguenze del peccato, tuttavia può usare della sua libertà per operare il bene; anzi, per Tommaso il *libero arbitrio* rappresenta la partecipazione al dono di grazia di Dio, tanto che si può dire che esiste una sinergia tra l'azione dell'uomo svolta nell'ambito del libero arbitrio e l'azione di Dio che interviene sanando ciò che nell'uomo è espressione della presenza del peccato nella sua vita. La fonte di questo agire di Dio è la sua misericordia e benevolenza nei confronti dell'uomo; l'amore di Dio ha infatti, nei nostri confronti, un effetto reale e concreto, ed è per questo che Tommaso parla di *grazia creata*. L'uomo viene elevato, trasformato, e partecipa della stessa natura divina.

In virtù di questa partecipazione, elevazione, trasformazione, l'uomo può esercitare le virtù infuse della fede, speranza e carità. La grazia quindi non è identificabile con le virtù, poiché esse sono infuse e derivano dalla gratuità di Dio che dona la grazia. Dal canto suo la grazia è un «*quid reale*», dice Tommaso, elemento soprannaturale che si pone all'interno della nostra esistenza creaturale. Produce nell'uomo degli effetti, ed essi vengono qualificati da Tommaso come *grazia abituale*; questa rappresenta qualcosa di stabile, un *habitus*, una qualità dell'uomo che lo apre alla vita nuova in Dio. «*Il soggetto di questa virtù (habitus) può essere realmente l'uomo giustificato, perché egli riceve una nuova forma e modo d'essere, un habitus o qualità permanente dell'anima*²⁰¹. *Questa qualità però non è sostanziale, perché si aggiunge a un soggetto già costituito; si tratta quindi di una forma accidentale che dà al soggetto una nuova perfezione. Dio trasforma l'uomo attraverso la mediazione di una forma che Egli causa nella materia, cioè per mezzo di una forma creata, e quindi non direttamente, dal momento che l'uomo deve continuare ad essere tale. L'effetto creato nell'uomo dall'amore e dalla bontà di Dio è conseguenza del potere creatore di questo stesso amore. La trasformazione dell'uomo che si opera nella grazia non è semplicemente un effetto della onnipotenza divina ma è un effetto qualificato. L'amore non solo esiste in Dio, ma anche in noi; la grazia è la presenza dell'amore creatore di Dio nel cuore stesso dell'uomo (O. H. Pesch)*²⁰²». La grazia allora, vista in quest'ottica, non è una realtà che sta al di

²⁰⁰ Quella che in Tommaso è la «*visio beatifica*», cioè il conoscere e amare Dio in modo definitivo.

²⁰¹ Cf. TOMMASO d'AQUINO, *De Veritate*, q. 27, a. 1, q. 29, a. 3; *S. Th. I II*, q. 110, a. 2: «la grazia può essere un accidente nell'uomo proprio perché viene ad aggiungersi alla sua natura, e perciò sarebbe contraddittorio che fosse una sostanza o forma sostanziale, dal momento che l'uomo non sarebbe più tale; il fatto però che la grazia sia un *accidente* non significa che sia accidentale, nel senso comune del termine. Ancora una volta si mette in evidenza la difficoltà del concetto di natura applicato all'uomo. A questo si aggiunga che Tommaso, nella sua considerazione dell'azione di Dio nell'uomo, dà un certo predominio alla causalità efficiente».

²⁰² LADARIA L., o. c. pag. 223-224.

fuori dell'uomo, ma è la stessa presenza di Dio, l'*inabitazione dello Spirito di Dio nell'uomo* che dà alla vita di colui che è giustificato i connotati della vita nuova.

Tommaso poi si chiede: può l'uomo *meritare* la vita eterna? Entra in scena così la distinzione tra due tipi di merito: il merito «*de congruo*» e il merito «*de condigno*²⁰³». Il primo tipo di merito dice che l'uomo, usando il libero arbitrio, mette in atto delle opere buone e quindi questa bontà può trovare, in Dio, un merito congruo, Dio, cioè, non è necessitato nel conferire questo merito: esso non può essere esigito e direttamente legato all'azione buona; è solo un corrispettivo *conveniente* all'azione dell'uomo.

Il secondo tipo di merito dice invece che tutte le opere buone che nascono dall'azione dello Spirito Santo in noi sono degne di ottenere il favore di Dio. È per questo merito che si ottiene la vita eterna. Questa visione verrà ripresa in modo simile dal capitolo 16 del **Decreto sulla giustificazione** del Concilio di Trento²⁰⁴. In Tommaso non è poi certamente assente l'aspetto cristologico; ogni dono di grazia viene infatti da Cristo. In Lui è la pienezza dello Spirito riversato nei nostri cuori, poiché è per Cristo che noi partecipiamo di questa pienezza divina rappresentata dallo Spirito. L'umanità di Cristo è lo strumento di cui Dio si serve per comunicare ogni grazia.

Scrivendo Ladaria: «*Conosciamo già alcuni dei presupposti su cui si basa la teologia della grazia in Tommaso, come ad esempio la sua distinzione tra i doni naturali e i doni soprannaturali. Dentro questo schema il suo risultato principale è stato quello di mantenere l'equilibrio tra il primato dell'azione di Dio e della grazia e l'effetto che essa ha nell'uomo come creatura. L'azione soprannaturale di Dio è sempre opera del creatore e quindi deve manifestarsi nella perfezione della creatura, della natura. Mentre per tutti gli esseri le possibilità sono proporzionate ai loro fini, per l'uomo è diverso, poiché il suo fine sorpassa le sue forze, anche se non gli si impone in modo violento. Dio deve agire all'interno della sua natura per condurlo al soprannaturale*²⁰⁵».

Nella **Summa Theologiae** sei «*quaestio*» sono dedicate alla grazia²⁰⁶:

- I. nella *quaestio* 109 si tratta della necessità della grazia;
- II. nella *quaestio* 110 si tratta della grazia di Dio nella sua essenza;
- III. nella *quaestio* 111 si tratta della divisione della grazia;
- IV. nella *quaestio* 112 si tratta della causa della grazia;
- V. nella *quaestio* 113 si tratta degli effetti della grazia (la giustificazione);
- VI. nella *quaestio* 114 si tratta dei meriti.

Necessità della grazia

Quanto alla necessità della grazia, Tommaso distingue tutta una serie di attività e operazioni umane che possono avere bisogno della grazia e stabilisce per quali di esse c'è bisogno di un aiuto speciale di Dio. Non occorre la grazia per conoscere certe verità scientifiche, filosofiche, metafisiche, etiche (q. 109, a. 1) né per compiere alcune operazioni eticamente buone (a. 2). Quindi c'è un **orizzonte naturale** dentro il quale l'uomo si può comportare correttamente ed onestamente, anche senza l'aiuto della grazia, ma si tratta di un orizzonte molto ristretto. La grazia diventa invece indispensabile per meritare la vita eterna, perché si tratta di «*un fine che sorpassa la misura della natura umana*» (a. 5); la stessa grazia (attuale) è necessaria per prepararsi alla grazia (abituale), perché «*il volgersi dell'uomo a Dio non può avvenire senza che Dio lo rivolga verso di sé. Ora, prepararsi alla grazia significa appunto volgersi a Dio: come per chi non guarda il sole, prepararsi a ricevere la luce significa rivolgere gli occhi verso di esso. Perciò è evidente che*

²⁰³ TOMMASO d'AQUINO, *Summa Theologiae*, I IIae, q.114, a.3

²⁰⁴ DS 1545-1550

²⁰⁵ LADARIA L., o. c. pag. 225.

²⁰⁶ TOMMASO d'AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 109-114.

l'uomo non può prepararsi a ricevere la luce della grazia se non mediante l'aiuto gratuito di Dio il quale lo muove interiormente» (a. 6).

La grazia è **indispensabile per risorgere dal peccato**, perché col peccato l'uomo soffre un triplice danno, la macchia, la corruzione dei beni di natura e il reato della pena. *«Ora è evidente per tutte e tre queste cose che soltanto Dio può ripararle. Infatti la bellezza della grazia, deriva da una illuminazione di Dio; e quindi codesta bellezza non può ritornare in un'anima, senza una nuova illuminazione da parte di Dio: ecco perché si richiede quel dono abituale che è la luce della grazia. Anche l'ordine della natura, che implica la sottomissione della volontà umana a quella di Dio, non può essere riparato se Dio non trae a sé la volontà dell'uomo. Così pure nessuno all'infuori di Dio può condonare il reato della pena eterna, essendo egli l'offeso e il giudice degli uomini. Perciò, affinché l'uomo risorga dal peccato si richiede l'aiuto della grazia, sia in quanto dono abituale, sia in quanto mozione interiore di Dio» (a. 7).* Infine, c'è bisogno della grazia anche per **perseverare nel bene**, fino alla fine della vita: *«Per avere questa perseveranza l'uomo in grazia ha bisogno non già di una nuova grazia abituale, ma dell'aiuto di Dio che lo guidi e lo protegga contro gli assalti delle tentazioni. Perciò chi è già santificato dalla grazia ha bisogno di chiedere a Dio codesto dono della perseveranza, cioè deve chiedere di essere custodito dal male sino alla fine della vita. Infatti la grazia viene concessa a molti, ai quali non è concesso di perseverare fino alla grazia» (a10).*

Natura della grazia

Nella q. 110 Tommaso affronta il problema della **essenza o natura** della grazia. Essa si distingue sia dalla predestinazione sia dalla giustificazione. Mentre la predestinazione è il piano eterno programmato da Dio per la salvezza dell'uomo, la grazia è l'esecuzione di tale piano, più precisamente *«è un dono soprannaturale posto da Dio nell'uomo» (a. 1).* Mentre la giustificazione appartiene all'ordine del movimento (*motus*) ed è il passaggio dal peccato alla grazia, la **grazia stessa è un dono permanente, abituale**. La prova è la seguente: *«Alle creature di ordine naturale Dio non provvede soltanto movendole agli atti naturali, ma donando loro le forme e le facoltà che sono i principi di tali atti, affinché da se stesse tendano ad essi. Ed è così che i moti impressi da Dio diventano connaturali e facili alle creature, secondo le parole della Sapienza: "Tutto dispone con soavità". Perciò a maggior ragione egli infonde forme o qualità soprannaturali in coloro che muove al conseguimento di un bene soprannaturale, mediante le quali li muove a raggiungere i beni eterni con soavità e con prontezza. Ecco quindi che il dono della grazia è una qualità» (a. 2).*

Proprio perché la grazia perfeziona direttamente l'anima e non una qualche facoltà, Tommaso **esclude che si possa identificare la grazia con la virtù** in generale o con qualche particolare virtù (per es. la fede oppure la carità). Pertanto *«da luce della grazia, che è una partecipazione della natura divina, è distinta dalle virtù infuse che da essa derivano» (a. 3).* La grazia *«risiede nell'essenza dell'anima. Infatti l'uomo, come partecipa la conoscenza divina con la virtù della fede mediante la facoltà dell'intelletto, e l'amore divino con la virtù della carità, mediante la facoltà volitiva; così partecipa la natura divina, secondo una certa somiglianza, con una nuova generazione o creazione, mediante la natura dell'anima» (a. 4).* Gli effetti della grazia sono molteplici: anzitutto la giustificazione, che è il suo primo effetto; quindi la partecipazione alla vita divina, partecipazione che si esplica attraverso le virtù teologali della fede, della speranza e della carità.

Causa della grazia

Autore della grazia non può essere altri che Dio, ciò significa che l'uomo (la volontà umana, il libero arbitrio) non possiede alcun potere di prepararsi a essa. Perciò *«qualsiasi possa essere la preparazione da parte dell'uomo, essa va attribuita all'aiuto di Dio che muove l'anima al bene. Ecco perché lo stesso moto virtuoso del libero arbitrio, col quale uno si prepara a ricevere il dono della grazia, è un atto del libero arbitrio» (q. 112, a. 2).*

Della grazia, Tommaso propone e illustra *varie distinzioni*, di cui le principali sono: **gratia gratum faciens** (è la grazia santificante che rende l'uomo gradito a Dio) e gratis data (è la grazia mediante la quale un uomo aiuta l'altro a tornare a Dio); grazia operante e cooperante; grazia preveniente e susseguente. È stato osservato che tra le divisioni elencate da Tommaso manca quella tra grazia abituale e attuale; di fatto manca soltanto l'espressione (grazia attuale), ma il concetto Tommaso l'ha ben presente (cfr. q. 110, a. 2). Quanto al possesso della grazia, Tommaso nega che sia possibile verificarlo con assoluta certezza (mancando argomenti apodittici per poterlo fare). Ammette invece che si può avere solidi indizi, per esempio, «*perché uno trova in Dio la sua gioia, disprezza le cose del mondo e non ha coscienza di nessun peccato mortale*» (q. 112, a. 5). Come si vede, nel suo studio della grazia, Tommaso ci offre una splendida fotografia da fermo (e non in movimento) della **elevazione dell'uomo allo stato soprannaturale**, mettendo bene a fuoco anche i minimi dettagli. L'unica lacuna che si osserva nella trattazione della grazia (come in quelle della predestinazione e della giustificazione) è il *vuoto cristologico*. In tutto il discorso si fa sempre e soltanto riferimento a Dio e non c'è il minimo cenno a Gesù Cristo. Si tratta di un vuoto metodologico di cui Tommaso è ben consapevole e che sarà abbondantemente colmato nella *Tertia Pars*, che è interamente dedicata a **Cristo**, causa meritoria della grazia, e ai sacramenti, cause strumentali.

Lo stesso Tommaso commentando le Lettere di Paolo dichiara che il loro tema costante è la grazia di Cristo e tutte insieme contengono la dottrina completa della grazia di Cristo. «*Haec est doctrina tota de gratia Christi*». Questa costituisce tutta la dottrina sulla grazia di Cristo. Primo, come essa si riscontra nel capo, cioè in Cristo e se ne ha l'esposizione nella lettera agli Ebrei. Secondo, come si trova nelle principali membra del corpo mistico: e questo si spiega nelle epistole pastorali (1 e 2 Timoteo e Tito). Terzo, la grazia del corpo mistico che è la Chiesa: e se ne tessono le lodi nelle epistole dirette ai gentili, ma da tre punti di vista diversi: in se stessa (Romani), nei sacramenti (1 e 2 Corinti e Galati), finalmente nell'unità che essa produce nella Chiesa (Efesini, Filippesi, Colossesi, 1 e 2 Tessalonicesi). Ad ogni modo, sia che la sorgente della grazia sia collocata in Dio oppure in Gesù Cristo, il suo obiettivo ultimo è sempre il medesimo: **la deificazione dell'uomo**, ossia la sua piena realizzazione secondo le aspirazioni più profonde del cuore umano (il *desiderium naturale*). A questo riguardo ecco un testo davvero molto eloquente di Tommaso: «*Gratia datur homini a Deo per quam homo perveniat ad suam ultimam et perfectam consummationem, idest ad beatitudinem ad quam habet naturale desiderium*» (la grazia viene data da Dio all'uomo affinché con essa l'uomo possa raggiungere la sua realizzazione ultima e perfetta, ossia la beatitudine per la quale possiede un desiderio naturale²⁰⁷).

La giustificazione

Le ultime due *Quaestio* riguardano gli effetti della grazia e dei meriti, e cioè della **grazia come giustificazione**. Giustificazione viene dal latino «*justificare*» che significa rendere giusto, in teologia il termine viene usato per indicare l'**azione speciale** con cui Dio, per mezzo di Gesù Cristo, rende giusti gli uomini, liberandoli dal peccato e concedendo loro la grazia, che è una certa partecipazione alla vita divina. La giustificazione è azione esclusiva di Dio: è opera del suo amore misericordioso, per il quale l'uomo non può assolutamente vantare alcun merito.

La prima formulazione esplicita e organica della dottrina della giustificazione l'abbiamo in **Paolo** (specialmente nelle lettere ai Romani e ai Galati). Riassumiamo, brevemente, i punti fondamentali della sua dottrina: 1°, l'**incapacità dell'uomo** di procurarsi la giustizia con le sue forze. Con queste egli non può che soccombere al peccato, che non consiste tanto nella violazione della legge (mosaica o naturale) quanto nella pretesa di autogiustificarsi (Rm 2, 12 s.); 2°, la **misericordia di Dio** che nel giustificare l'uomo non si basa su ciò che può trovare in lui (opere buone, osservanza della legge ecc.) ma esclusivamente sulla sua sconfinata bontà; 3° l'**azione di**

²⁰⁷ TOMMASO d'AQUINO, *In II Cor*, c.13, lec. 2, n. 534.

Cristo, che è il momento essenziale della giustificazione: "*Tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio, ma sono giustificati gratuitamente per la sua grazia, in virtù della redenzione realizzata da Gesù Cristo*" (Rm 3, 24-25). Gesù Cristo col versamento del suo sangue per noi, è diventato "*lo strumento di espiazione*" dei nostri peccati (Rm 3, 25). L'attuazione storica della salvezza dell'umanità passa attraverso la giustificazione e la giustificazione passa attraverso Cristo. Così è Cristo stesso a rivelare la nuova via prescelta da Dio per condurre l'umanità alla deificazione: è Cristo morto e risorto. Essere giustificati significa diventare partecipi della sua morte e risurrezione. E quanto avviene simbolicamente attraverso il battesimo.

Questi sono anche i punti su cui maggiormente insisterà **Agostino**, massimo teologo della giustificazione, nella sua infuocata polemica contro Pelagio. L'unica causa della giustificazione, insiste Agostino, è Dio, non la buona volontà, le opere buone, la pratica della virtù. Causa effettiva della giustificazione è Gesù Cristo. «*La Chiesa universale, la quale deve vigilare contro tutte le novità profane, ritiene che ogni uomo è separato da Dio fino a quando per la mediazione di Cristo non è riconciliato con Lui; e nessuno può essere separato da Dio se non a causa di peccati che lo tengano lontano da Lui, e può essere riconciliato soltanto con la remissione dei peccati, in virtù dell'unica grazia del misericordiosissimo Salvatore, in virtù dell'unica vittima offerta dal verissimo sacerdote*²⁰⁸». L'opera di Cristo a nostro favore contiene due aspetti, uno negativo, la liberazione dal peccato e l'altro positivo, la divinizzazione dell'uomo mediante la partecipazione alla vita divina. Parlando della «*giustizia di Dio che si è manifestata*», Agostino spiega che **non si tratta della giustizia con la quale Dio stesso è giusto**, ma quella con cui Dio rende giusti noi: «*La giustizia di Dio è quella per la quale diventiamo giusti noi per la sua grazia, e la salvezza del Signore è quella con la quale egli salva noi, e la fede di Gesù Cristo e quella con la quale Gesù rende fedeli noi. Questa è la giustizia di Dio che egli non solo ci insegna con i precetti della sua legge, ma ci elargisce altresì con il dono del suo Spirito*²⁰⁹».

Quando Tommaso d'Aquino opera la sua riflessione sul mistero della giustificazione, l'eresia di Pelagio è da lungo tempo scomparsa, e il campo teologico appare sostanzialmente tranquillo. Tuttavia, anche in assenza di particolari eresie, grazie a quello sguardo universale che lo contraddistingue, Tommaso riesce a tracciare un quadro preciso degli errori che si possono commettere rispetto alla giustificazione. Nel commento alla Lettera ai Filippesi, interpretando il versetto: "*E' Dio che produce in voi, a suo piacimento, il volere e l'operare*", Tommaso scrive quanto segue: «*Così dicendo l'Apostolo esclude quattro false opinioni. La prima è quella di coloro i quali pensano che l'uomo si possa salvare col libero arbitrio, senza l'aiuto di Dio... La seconda è di quelli che negano del tutto il libero arbitrio, dicendo che l'uomo è necessitato dal destino o dalla divina Provvidenza... La terza, che appartiene ai pelagiani, come la prima, dice che la scelta dipende da noi, ma il coronamento dell'opera spetta a Dio... La quarta ammette che Dio compie in noi ogni bene, però per i nostri meriti. Il che viene escluso dalla frase: "pro bona voluntate", cioè per buona volontà sua, non nostra. Ossia non per i nostri meriti; poiché prima della grazia di Dio non c'è in noi nessun merito di bene*²¹⁰». E' abbastanza facile dare dei nomi ai **quattro errori** elencati da Tommaso. Del resto l'ha fatto egli stesso per il primo e per il terzo, accreditandoli a Pelagio; più precisamente è di Pelagio il primo (la pretesa che l'uomo si salvi col suo libero arbitrio); mentre il terzo (che assegna alla volontà umana l'inizio della giustificazione) è l'errore dei semipelagiani. Il secondo errore (che nega l'esistenza stessa del libero arbitrio) è l'errore dei manichei (e più tardi, di Lutero e Calvino); il quarto (che fa dipendere la salvezza dai meriti) è nuovamente un errore dei semipelagiani.

Ma, come s'è detto, Tommaso non elabora la sua dottrina della giustificazione in polemica con qualcuno, bensì in forma speculativa sistematica. Tutta la dottrina tomistica della

²⁰⁸ AGOSTINO d'IPPONA, *De peccatorum meritis et remissione*, 1, 28, 35

²⁰⁹ AGOSTINO d'IPPONA, *De spiritu et littera* 32, 56

²¹⁰ TOMMASO d'AQUINO, *In Ep. ad Philipp*, c. 2, lect. 3

giustificazione ruota attorno alla **chiara definizione** che Tommaso dà di questo mistero. La sua definizione è la seguente: «*justificatio impii est quidam motus quo humana mens movetur a Deo a statu peccati in statum justitiae*²¹¹», la giustificazione dell'empio è un moto col quale l'anima umana è condotta da Dio dallo stato di peccato a quello di giustizia».

Pertanto la giustificazione è essenzialmente la correzione di quei rapporti con Dio che il peccato aveva compromesso e sviato. Col peccato, come spiega assai bene Tommaso trattando della predestinazione, si instaura un profondo disordine nei rapporti tra l'uomo e Dio, tra l'uomo e il mondo e all'interno dell'uomo stesso, tra corpo e anima, tra volontà e passioni. Con la soppressione del peccato la giustificazione rimette le cose in ordine: lo spirito si sottomette di nuovo a Dio, cioè si orienta di nuovo a lui come al proprio fondamento, fine e norma, riprende il controllo dei sensi e del corpo, e in modo tale che ora essi, invece di impedirlo, favoriscono ed esplicitano il legame che lo congiunge a Dio.

Anche Tommaso, come Paolo e Agostino prima di lui, sottolinea l'**origine divina della giustificazione**: realizzare l'inversione di rotta, dal peccato alla giustizia, soprattutto ristabilire nella giustizia chi se n'è allontanato lo può fare solamente Dio. E anche se in assoluto la giustificazione non rappresenta l'azione più grande di Dio (viene infatti dopo la creazione e la glorificazione) tuttavia è certamente un'azione grandissima e meravigliosa. Ecco le belle precisazioni fornite nella *Summa Theologiae* a questo riguardo: «*Un'opera può dirsi grande quanto al modo onde si compie, e sotto questo aspetto la creazione è l'opera più grande, perché si compie dal nulla. Può dirsi grande un'opera quanto alla grandezza dell'effetto che ne risulta, e sotto questo aspetto la giustificazione è un'opera più grande della stessa creazione: perché la giustificazione del peccatore ha per termine il bene eterno della divina partecipazione, mentre la creazione ha per termine il bene della natura mutevole (...). La giustificazione dell'empio, come la creazione del mondo e tutte le opere in genere che possono farsi soltanto da Dio, può dirsi miracolosa, come miracolose impropriamente si chiamano tutte le cose che destano meraviglia, quasi avessero una causa occulta. Ma un'opera è veramente miracolosa quando la forma sopravvenuta è sopra la potenza naturale della materia: come nella risurrezione di un morto la vita è sopra la potenza naturale del corpo. Quanto a ciò la giustificazione dell'empio non è miracolosa, perché l'anima è naturalmente capace di grazia*» (ibid., aa. 9 e 10).

Pure avendo Dio come autore esclusivo (l'uomo non ha nessun potere di autogiustificarsi) tuttavia Tommaso è molto attento a non trasformare quest'azione in un procedimento meccanico, trattandosi di una trasformazione non di qualche cosa di inanimato o di animalesco, bensì di una **persona, dotata di intelligenza e di libero arbitrio**. Perciò la giustificazione, insiste Tommaso, opera sulla intelligenza e sulla volontà, tuttavia rispettando la loro peculiare natura. Opera sull'intelligenza causando nell'anima un moto di conversione verso Dio. «*Ma la prima conversione verso Dio avviene mediante la fede, come insegna Paolo: "Chi si accosta a Dio deve credere che egli esiste". Dunque per la giustificazione si richiede un atto di fede*» (ibid., a. 4).

Pur riconoscendo che si tratta di un processo che può avere lunghe fasi preliminari di preparazione, Tommaso sostiene logicamente che la giustificazione in quanto ritorno nella condizione di giustizia davanti a Dio è **un evento istantaneo**. «*Sopra abbiamo spiegato che Dio, per infondere la grazia in un'anima, non ha bisogno di altra disposizione all'infuori di quella che egli stesso produce. Ed egli alcune volte produce a un tratto la disposizione richiesta per accogliere la grazia; altre volte la produce gradatamente e un po' per volta. Infatti l'impossibilità in cui si trova un agente naturale di disporre subito della materia dipende da una proporzione tra la resistenza della materia e la virtù della causa agente. E per questo si nota che quanto più è forte la virtù dell'agente, tanto è più rapida la disposizione della materia. Perciò, essendo la virtù divina addirittura infinita, può predisporre istantaneamente alla forma qualsiasi materia creata: e molto*

²¹¹ TOMMASO d'AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 113, a. 5

più può così disporre il libero arbitrio, i cui moti possono essere istantanei per natura. E quindi la giustificazione del peccatore è compiuta da Dio istantaneamente» (ibid., a. 7). La giustificazione è un rapporto che avviene tra due persone; non è un rapporto di dominio ma di dedizione, di amore: è una conversione dell'anima a Dio che avviene dietro l'iniziativa, la sollecitazione, la premura, la *vocazione*, l'appello di Dio. Non è la conquista di un tesoro perduto, ma il ritorno al padre del figliol prodigo. La giustificazione richiede e opera una profonda trasformazione nell'anima; perciò non si tratta affatto di una *giustificazione forense*, come avrebbe sostenuto poi Lutero.

L'analisi di Tommaso del mistero della giustificazione è esemplare per chiarezza e ordine. Gli elementi essenziali e specifici di questo mistero (la necessità dell'azione divina, l'immedesimazione della persona con le sue facoltà conoscitive e affettive, la effettiva e profonda trasformazione del peccatore) sono mirabilmente illustrati.

La posizione di Tommaso si presenta con una *sua novità* rispetto agli altri sistemi scolastici e, mentre troverà consensi all'interno dell'ordine domenicano, incontrerà non poche difficoltà a vari livelli e si affermerà con tutta la sua autorità teologica solo nel secolo XVI. Poco dopo la morte di Tommaso il papa **Giovanni XXI** chiede al vescovo di Parigi un elenco degli errori insegnati in quella Università; il vescovo interpreta in maniera molto rigida la richiesta e nel *Syllabus* del 2 marzo 1277 inserisce fra l'altro anche una ventina di proposizioni tomiste: Tommaso rimane scomunicato con meraviglia anche per i non tomisti. Si hanno forti reazioni da tutte le parti, tanto più che Tommaso gode buona fama di santità e di buona reputazione anche presso la Sede Apostolica che spesso si è servita di lui. La riabilitazione viene con la *canonizzazione* nel 1323 per opera di papa Giovanni XXII: la canonizzazione costituisce di fatto anche una approvazione dottrinale.

L'umanesimo

Il problema dell'uomo si trova al centro dell'attenzione dei teologi dell'epoca moderna e del travaglio che questi si trovano a dover affrontare. Si incontrano riflessioni appassionate, polemiche aspre, ricerche dottissime, speculazioni sospinte anche fino alla esasperazione, ci si trova coinvolti in un contesto culturale radicalmente rinnovato e in continuo fermento. Su tutto due grandi eventi segnano la storia della riflessione teologica sull'uomo: la **Riforma protestante** e il **Concilio di Trento**.

La correnti di pensiero che fermentano la teologia del secolo XV costituiscono una selva fitta e variegata nella quale faticoso è l'accesso e difficile l'orientamento. Non mancano le polemiche, soprattutto in filosofia, che demarcano le posizioni, ma nondimeno lo spirito predominante nella cultura è quello della sintesi nella ricerca del nuovo, soprattutto in dialogo con la natura da osservare attentamente come criterio di bellezza e di scienza. In teologia le tendenze principali sono:

la tradizione agostiniana, che persiste soprattutto nelle scuole francescane, oltre che, ovviamente, negli esponenti dell'ordine di Agostino;

la teologia tomista, presente soprattutto nelle scuole domenicane, ma che incontra anche altrove simpatie sempre più consistenti.

L'aristotelismo eterodosso e il Lateranense V (1513)

In filosofia si fa strada un nuovo movimento aristotelico, ben diverso da quello tomista ritenuto dai teologi *aristotelismo eterodosso*. Appartengono a questa corrente alcuni averroisti con riferimento soprattutto all'università di Padova intorno a Paolo Veneto: questi insegna, fra l'altro, che il processo intellettuale dell'uomo si svolge in un intelletto separato, immortale, al di fuori dell'individuo concreto che è interamente mortale. Vi appartengono però anche gli alessandrini (che si ispirano al filosofo ateniese Alessandro di Afrodisia, famoso commentatore di Aristotele), concentrati sia a Bologna che nella stessa Padova: questi non ammettono l'esistenza di un intelletto universale, ma semplicemente ritengono che nulla dell'uomo sopravvive alla morte.

Fra gli alessandrini va annoverato anche **Pietro Pomponazzi** (1462-1525), assertore di una stretta connessione fra i vari gradi di vita: vegetali, animali inferiori, animali superiori, uomini. Egli sa ben cogliere l'unità psicosomatica dell'uomo, asserendo che l'intelletto umano non può operare nulla se non mediante il corpo e la vera essenza dell'umanità è la realtà corporea e corruttibile, che a malapena ha un'ombra di intelligenza. Per quanto però poi concerne l'immortalità dell'anima Pomponazzi si allinea con la professione di una **doppia verità** condivisa da molti pensatori dell'epoca: una verità filosofica che si costruisce e si dimostra mediante la ragione, una verità religiosa che si abbraccia con la fede; l'immortalità dell'anima è una verità di fede, non una verità filosofica. Una presa di posizione netta contro le tesi di Pomponazzi viene da parte del **Concilio Lateranense V** (1513) sotto papa Leone X. Nella bolla **Apostolici Regiminis**: si condannano tutti quanti affermano o anche mettono in dubbio che l'anima sia mortale, o che sia unica per tutti gli uomini; si ribadisce col **Concilio di Vienne** (DS 902) che l'anima umana è veramente per sé ed essenzialmente forma del corpo; si afferma che è immortale e singola per ogni corpo cui è infusa (DS 1440).

L'umanesimo e la teologia

Essenzialmente **l'umanesimo** è un movimento di affermazione e di promozione dell'uomo e dei suoi valori morali, che si ispira alla cultura classica della letteratura greca e latina, cercando di adattarla ai nuovi traguardi. In genere si pone grande attenzione alla filologia, mentre il forte ideale morale fa guardare con piacere alla *humanitas* che affiora nella letteratura classica: ecco allora grandi temi di ordine antropologico come la centralità dell'uomo nella natura, la libertà, la politica, l'incremento della medicina fra le varie attività scientifiche.

Ovviamente la visione della persona umana come bella, buona, educabile, che caratterizza la cultura classica viene confrontata con la visione cristiana (cfr. **Pico della Mirandola**, *De hominis dignitate*²¹²). Sorge anche una corrente di umanisti che si accosta alla Sacra Scrittura, particolarmente ai Vangeli e alle lettere paoline con lo stile caratteristico dell'umanesimo (Valla, Ficino, Erasmo). In genere questi autori sono molto critici nei confronti della teologia scolastica, colpevole ai loro occhi di essersi persa in troppe questioni marginali e di essersi basata su troppe citazioni acriticamente rilevate, propongono invece un ritorno *critico* alla Scrittura e ai Padri; cercare l'eleganza nei classici e la pietà nella Scrittura: l'ideale è Girolamo. Gli umanisti cristiani tengono molto anche a mostrare l'immortalità dell'anima: singolare è la dimostrazione che ne dà il Ficino, non a partire dalla incorruttibilità della sostanza spirituale, ma dal desiderio di infinito che si trova nella coscienza dell'uomo. La ricerca spirituale più alta poi è caratterizzata dal desiderio della *christiformitas*, mentre la vera filosofia, in fondo è la *philosophia Christi*.

C'è un nesso fra l'Umanesimo e la Riforma? C'è chi come il Villoslada nega ogni legame, c'è chi ha scritto lapidariamente: «*Ohne Humanismus keine Reformation*» (J.A. Moehler). Forse si può parlare di un legame del tipo causa-effetto, ma bisogna pure rilevare un certo condizionamento, nel senso che tra i riformatori vi sono molti umanisti, si concorda sulla critica al legalismo e al formalismo, che si evidenzia l'aspetto personale della fede e della «*pietas*», il valore dell'intimità spirituale, la venerazione per la S. Scrittura e lo stile di accostamento personale ad essa.

Le differenze più chiare che distinguono nettamente l'umanesimo dalla Riforma sono date dal fatto che il primo è soprattutto un movimento elitario, mentre la seconda porta con sé un forte desiderio popolare (più o meno realizzato poi concretamente nella storia) e soprattutto dal fatto che mentre gli umanisti sono molto fiduciosi sulle attitudini e le facoltà dell'uomo, i riformatori in genere sono molto scettici sulle reali capacità dell'uomo. Un'**ultima notazione**. Il sec. XV e l'inizio del sec. XVI sono caratterizzati da «*una confusione dommatica di ampia portata*» (Iserloh usa questa espressione in riferimento all'ecclesiologia): non appare chiaro il confine fra errore e verità, manca il senso del magistero; il nominalismo imperante e una carenza di autentici teologi cattolici.

²¹² Su Pico della Mirandola si vedano le pagine 144ss di questa dispensa.

4. La Riforma - Concilio di Trento - L'epoca post-tridentina

Il difficile equilibrio tra primato di Dio (*grazia*) e consistenza della creatura realizzato, come abbiamo visto, dal pensiero di Tommaso d'Aquino, viene ad essere facilmente compromesso, ora a favore della grazia, com'è nelle forme di un agostinismo esasperato e della sfiducia nella libertà dell'uomo, ora a favore del protagonismo umano, come avviene nelle varie espressioni di pelagianesimo risorgente, specialmente nell'ambito del nominalismo della tarda scolastica (Guglielmo d'Occam).

E' precisamente a questo neopelagianesimo che vorrà opporsi la reazione di **Martin Lutero** (1483-1546): discepolo di Agostino e della grande tradizione monastica, formatosi alla convinzione del primato dell'esperienza spirituale sulla teorizzazione concettuale, Lutero intende restituire a Dio la gloria, che gli sembrava tolta dalle presunzioni di salvezza della Scolastica deteriorata, che peraltro egli riteneva la vera Scolastica!²¹³.

Martin Lutero e la Riforma protestante

Nella storia della teologia della grazia, Lutero e la Riforma occupano un posto straordinariamente importante. E' difficile ricostruire una sintesi della posizione teologica di Lutero, in quanto i suoi scritti sono per lo più occasionali, riferiti a contesti eterogenei e redatti con finalità di stati d'animo ben diversi tra loro. Ci sono «*tanti Luteri quanti sono i suoi scritti*» (H. Boehmer). E' difficile anche perché il suo modo di esprimersi fa largo uso del paradosso e non è raro che le sue affermazioni appaiano anche contraddittorie. Inoltre poi la sua teologia è pressoché aliena alla riflessione sistematica: «*vivendo, immo moriendo et damnando fit theologus; non intelligendo, legendo aut speculando*²¹⁴» e procede piuttosto come «*scientia experientialis*».

Secondo quanto Lutero stesso attesta, all'origine della sua svolta teologica sta la nota **esperienza della torre**: esperienza difficile a decifrarsi sia quanto alla datazione, sia quanto al contenuto, sia quanto alla reale influenza sulle produzioni teologiche successive. E' una **nuova interpretazione** di Rm 1,16-17: «*iustitia Dei*» è da interpretare non in senso oggettivo, come proprietà di Dio, ma in senso **causativo**, come **attività di Dio che ci fa partecipi della sua giustizia**; mentre la legge è per il giudizio e la condanna, la rivelazione della giustizia di Dio è vangelo di salvezza: Denifle aveva fatto notare di aver trovato sessanta dottori della tradizione latina che attestano la stessa interpretazione apparsa a Lutero come nuova²¹⁵.

Se ben consideriamo i dati, non è difficile rendersi conto che il vero terreno di controversia fra Lutero e i teologi cattolici romani è **l'ecclesiologia**, anche se di fatto poi la teologia protestante ha portato sul terreno antropologico il perno della discussione presentando la verità della **giustificazione per fede** come criterio fondamentale di tutta la teologia «*articulus stantis aut cadentis ecclesiae*». In realtà, se teniamo presente il noto assioma luterano «*sola gratia, sola fide, sola Scriptura*», ciò che lo dissocia dalla teologia cattolica romana non è la *gratia*, né la *fides*, né tanto meno la *Scriptura*, bensì il **sola**, cioè **l'esclusione della mediazione ecclesiale**, intesa da Lutero come opera degli uomini da riprovare in quanto contraria al vangelo della giustificazione.

Dal punto di vista storico e teologico la *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum* del 1517 è comunemente considerata come il **manifesto inaugurale della Riforma**, occasionata dagli abusi della predicazione delle indulgenze del domenicano Johannes Tetzel (indulgenza proclamata da papa Leone X, i cui proventi dovevano per metà contribuire all'edificazione della Basilica di san Pietro e per metà sanare i debiti dell'arcivescovo Alberto di Brandeburgo). La critica di Lutero intendeva aprire un dibattito fra esperti per difendere la purezza della fede della Chiesa.

²¹³ FORTE B., *L'eternità nel tempo. Saggio di antropologia ed etica sacramentale*, EP, Milano 1993.

²¹⁴ LUTERO M., *Operationes in Psalmos*, in Weimarer Ausgabe 5,163

²¹⁵ Cfr. DENIFLE E., *Lutero e il luteranesimo*, Roma 1914, 2° ed. pag. 432.

A tale scopo fu da lui inviata il **31 ottobre 1517** all'arcivescovo Alberto in forma di **95 Tesi** e affissa alle porte della chiesa del castello di Wittemberg. Il successo e l'interesse che le tesi riscossero fu di gran lunga superiore alle attese, motivato certamente anche dal clima politico, sociale e religioso di insofferenza nei confronti del fiscalismo romano.

Possiamo, per sommi capi, riassumere i capisaldi della visione luterana:

L'uomo nel peccato

L'uomo senza la grazia di Dio è immerso nel peccato ed è completamente corrotto. Il male in cui l'uomo annaspa è da intendere sotto un duplice aspetto: il «**malum externum**», ovvero la alienazione da Dio, lo stato di non alleanza, il contrasto con lui, stato che Lutero chiama «*ira Dei*»; il «**malum internum**», ovvero il degradamento, il mutamento in peggio causato dal peccato nella natura dell'uomo, quindi la nostra radicale incapacità a compiere atti buoni.

L'uomo peccatore ha perduto la sua vera libertà (cfr. più ampiamente l'opera *De servo arbitrio*): gli rimane la «*libertas a coercitione externa*» nelle semplici attività quotidiane, gli manca però la «*libertas a necessitate interna*», il poter resistere alle inclinazioni malvagie e poter osservare i comandamenti di Dio «*Humana voluntas in medio posita est, seu iumentum; si insiderit Deus vult et vadit quo vult Deus... si insiderit Satan, vult et vadit quo vult Satan; nec est in eius arbitrio ad utrum sessorum currere aut eum quaerere, sed ipsi sessorum certant ob ipsum obtinendum et possidendum*»²¹⁶».

L'uomo è incapace a salvarsi con le sue sole forze: «l'uomo che pensa di pervenire alla grazia facendo ciò che sta in lui, aggiunge peccato a peccato, sì che diviene doppiamente peccatore», «*homo putans, se gratiam velle pervenire facendo quod in se est, peccatum addit peccato, ut duplo reus fiat*²¹⁷». Perché l'uomo, che fa «*quod est in se*» pecca? Perché il suo libero arbitrio dopo il peccato è tale solo di nome e, senza la grazia, non può in alcun modo produrre opere gradite a Dio.

L'unico atteggiamento possibile all'uomo è la **nuda fede fiduciale** «*sola fides, fides fiducialis*», cioè il totale abbandono alla misericordia di Dio, il quale è sempre fedele alle sue promesse. La fede, pertanto, non si identifica con la giustificazione, semmai indica l'atteggiamento dell'uomo nell'accogliere la giustificazione che viene sovraneamente e liberamente da Dio. Tanto meno la fede è un'opera dell'uomo, un atto capace di meritare la giustificazione: è *solo nuda fiducia* che non può pretendere. Significativo al riguardo è l'esempio evocato da Lutero: la mano del mendicante che riceve l'elemosina dal principe, non può pretenderla, ma è pronta ad accoglierla se questi, mosso da misericordia, la concede.

La giustificazione

La giustificazione è intesa da Lutero come **non imputazione** dei peccati, una dichiarazione di Dio che decide di non considerare le nostre colpe (cfr. Sal 32, 1-2; 51 spec. 7-11, 130,1-8). Come aveva distinto un duplice «*malum*», così Lutero parallelamente distingue un duplice «*bonum*». Il **bonum externum**, che egli chiama **gratia**, è il favore di Dio verso il peccatore, la sua benignità, il rivolgersi a noi con misericordia, il contrario dell'*ira Dei*, che pone l'uomo in una situazione di alleanza e di pace con Dio; si tratta di un atto *immediato e indivisibile*, nel senso che la benignità di Dio non si divide: o c'è o non c'è, o il peccatore è giustificato, o non lo è affatto. Il **bonum internum**, che Lutero chiama **donum** ed è conseguenza del *bonum externum*, consiste nella sanità interiore dell'uomo, nella nostra santità e giustizia; è un bene *divisibile*, nel senso che solo progressivamente viene recepito e può aumentare o diminuire secondo le nostre disposizioni.

Che cosa allora cambia nell'uomo con la giustificazione? Tutto è perdonato in virtù della *gratia*, ma non tutto è sanato in virtù del *donum*. Il cambiamento immediato non è nell'uomo, che di

²¹⁶ LUTERO M., *De servo arbitrio*, WA 635, 17, 22

²¹⁷ LUTERO M., *Disputatio Heidelbergae abita* (1518), in WA 1,360 (Tesi n.16)

per sé resta effettivamente peccatore, ma il cambiamento è nella volontà di Dio che si rivolge all'uomo con misericordia e non gli imputa le colpe. Il peccato cessa in quanto titolo di colpa e motivo di condanna, rimane in quanto inclinazione al male e volontà cattiva (ciò che il concilio tridentino chiamerà concupiscenza è considerato peccato da Lutero). In questo senso Lutero parla dell'uomo «*simul iustus et peccator*»: «*E' forse perfettamente giusto quest'uomo? No, è insieme giusto e peccatore; peccatore in realtà, ma giusto grazie alla reputazione di Dio e alla sicura promessa che Dio intende liberarlo dal peccato, fino a guarirlo perfettamente. Perciò egli è perfettamente sano nella speranza, mentre in realtà è peccatore*²¹⁸».

La dottrina del «*simul iustus et peccator*» viene allora a significare contemporaneamente la continua pesantezza del peccato che è in noi, la forza liberante e sempre nuova della grazia che ci è donata e il dinamismo perenne della vita giustificata, che deve continuamente superare l'un polo nell'altro, come vita nella speranza.²¹⁹

La vita del giustificato

La condizione del giustificato è caratterizzata dalla *iustitia coepta*: il *donum* offerto nella giustificazione come conseguenza del perdono esige uno sviluppo per condurre l'uomo ad una effettiva cooperazione con Dio. Con piena coscienza però che un risanamento definitivo si potrà avere solo nell'ultima giustificazione, al momento del giudizio e che la nostra cooperazione con Dio, come l'impegno nell'osservanza della legge e nel compiere il bene, non può assolutamente venire considerato un merito dell'uomo.

Quale allora il valore della *legge* e quindi dei *comandamenti di Dio* per Lutero? Egli dà valore alla legge e reagisce con vigore contro i suoi seguaci divenuti in seguito antinomisti. Per lui la legge ha un duplice valore: teologico innanzitutto, in quanto fa conoscere il peccato, indica la volontà di Dio e disillude il peccatore avviandolo alla fede fiduciale; ha però anche un valore politico, in quanto è necessaria per il mantenimento dell'ordine giuridico, necessario a motivo del peccato che ci impedisce di vivere rettamente senza leggi. Lutero non dà importanza al valore pedagogico della legge, sul quale insisterà invece molto Calvino.

Il giustificato può ancora peccare? Certamente il giustificato pecca venialmente in molti modi, ma l'unico peccato che priverebbe l'uomo della giustizia ricevuta è la mancanza di fede, cioè di fiducia in Dio che giustifica, in quanto verrebbe a mancare nell'uomo l'apertura ad accogliere la grazia di Dio che giustifica e risana. quando invece c'è fiducia in Dio, ogni peccato è veniale.

Giovanni Calvino

L'altra grande figura di riformatore **Giovanni Calvino** (1509-1564) segue Lutero per quanto concerne la dottrina sulla giustificazione, tiene, invece, una maggiore originalità circa la importanza della legge, il valore delle opere e la predestinazione. Nella *legge* vede non soltanto il valore teologico per la conoscenza del peccato e quello politico per regolamentare il ben comune, ma anche un forte valore pedagogico: la Legge contenuta nella S. Scrittura è un dono misericordioso di Dio che viene incontro all'uomo, affinché giunga meglio alla conoscenza del bene e del male indicato da Dio stesso nella legge naturale e dirigere le proprie opere secondo la sua volontà. E' necessaria pertanto la «*cotidiana eruditio Legis*».

Le *opere*, poi, anche se di per sé sono sempre manchevoli e imperfette, sempre bisognose di essere esse stesse giustificate «*sola fide*», non di meno sono espressione della avvenuta giustificazione e quindi della predestinazione al bene misericordiosamente ricevuta da Dio. Da qui l'urgenza grande di un impegno fortissimo nel compiere opere buone.

Più ampio è il discorso da fare circa la *predestinazione*. Per predestinazione Calvino intende «*l'eterno decreto di Dio, mediante il quale egli ha stabilito in se stesso che cosa debba avvenire di*

²¹⁸ LUTERO M., WA 56,272

²¹⁹ FORTE B., o.c. pag. 173

ciascun uomo»; e spiega che «*infatti non tutti sono creati in uguale condizione, ma agli uni è stata predestinata la vita eterna, agli altri la dannazione eterna*²²⁰». Calvino non insiste molto su questo argomento, ma la sua posizione è chiara. C'è da parte di Dio una **duplice chiamata**: una «*universalis vocatio*» diretta indistintamente a tutti gli uomini, che consiste nella predicazione del vangelo; una «*specialis vocatio*», riservata solo ad alcuni, che consiste in una attrattiva irresistibile della grazia; così «*molti sono i chiamati, pochi gli eletti*».

La causa della predestinazione non è da cercarsi in alcuna prerogativa umana, essendo chiaramente esclusa qualsiasi possibilità di merito, ma è da vedersi soltanto come prerogativa assoluta della sovranità di Dio, il quale gratuitamente, liberamente e in modo insondabile dona la sua grazia: «*Elegit Deus tantum quos voluit*²²¹». La certezza poi della predestinazione alla vita eterna non può venire a noi da motivi umani, ma solo dalla comunione col Cristo. «*Cristo è lo specchio nel quale dobbiamo contemplare la nostra elezione... se abbiamo comunione col Cristo, è abbastanza chiara e ferma la testimonianza che siamo scritti nel libro della vita*²²²».

Tentativi di dialogo

Non mancano fin dall'inizio i tentativi di dialogo, condotti con sincero spirito di fede per il bene della Chiesa. Tali tentativi sono sostenuti anche dall'imperatore **Carlo V**, incline alla tolleranza e desideroso di unità aggregante nell'impero, tanto più che la minaccia turca si fa sempre più vicina, il regno di Francia con Francesco I gli è ostile e il papa Clemente VII è alleato con la Francia. Solo nel 1529 ci sarà l'incontro fra il papa e l'imperatore. Purtroppo però si tratta di tentativi relativamente isolati, soprattutto per la diffidenza reciproca dei polemisti dei due fronti, la titubanza di Clemente VII, la incertezza fra la prospettiva di convocare un concilio o quella di favorire colloqui bilaterali.

Grande protagonista di questi primi tentativi di dialogo è **Filippo Melantone** (1497-1560). Uomo di elevata cultura e di notevole formazione umanistica e teologica (si scopre tomista), sempre incline alla moderazione e alla conciliazione, intende la riforma come eliminazione degli abusi infiltratisi nel cattolicesimo; riguardo al peccato respinge il pessimismo luterano; ammette nell'uomo peccatore una certa libertà «*facultas se applicandi ad gratiam*» e quindi una certa sinergia nella giustificazione; distingue una giustificazione come imputazione da una giustificazione come rigenerazione e dono dello Spirito Santo; ammette il valore intellettuale della fede oltre quello fiduciale; tiene una posizione molto mitigata sulla predestinazione. Soprattutto a lui si devono gli incontri di dialogo prima nella **dieta di Augusta nel 1530**, poi in quella di **Ratisbona nel 1540-41**.

La dieta di Augusta e la Confessio Augustana (1530)

L'interesse dell'imperatore per l'unità dell'impero viene sempre più a collimare con l'interesse del papa a cercare l'unione nella Chiesa senza ricorrere ad un concilio; i protestanti, dal canto loro, cercano di accreditarsi senza estremismi, quali veri eredi della migliore tradizione cristiana (cfr. il discostarsi dagli anabattisti). È un momento nel quale a tutti conviene la prudenza. Alla dieta di Augusta nel 1530 il 25 di giugno viene presentato all'imperatore e a tutti i principi un testo redatto precedentemente da **Melantone** in fasi successive durante il 1529: è il testo conosciuto come **Confessio Augustana** da sempre ritenuto uno dei testi di più alto valore ecumenico.

La prima parte è composta di 21 capitoli sui **contenuti principali della fede**, mentre nella seconda parte in 7 capitoli si prendono in considerazione gli **abusi**: l'obbligo di una sola specie eucaristica, l'obbligo del celibato per i preti, l'obbligo della partecipazione alla Messa festiva, l'obbligo della Confessione, l'obbligo di digiuni e astinenze, i voti monastici, il potere ecclesiastico.

²²⁰ CALVINO G., *Chistianae Religionis Institutio*, 1.3, c.25, par.5

²²¹ CALVINO G., o. c. 1.3, c.21, par.10

²²² CALVINO G., o. c. 1.3, c. 24, par. 5.

Nel testo della *Confessio* non mancano *significantive omissioni*: non si parla infatti dell'autorità del papa, del carattere gerarchico della Chiesa, dell'oggettività dei sacramenti, del purgatorio.

Ben presto nel corso della dieta ci si rende conto che sugli articoli dottrinali è possibile l'intesa, mentre il vero contrasto sussiste a riguardo degli *abusi*. E quando il legato papale Lorenzo Campeggio e Melantone si incontrano, il 5 luglio, si arriva al punto che i cattolici avrebbero ceduto sul matrimonio ai preti, sul calice ai laici, ed altro, se i protestanti avessero ceduto sul purgatorio e soprattutto sulla giurisdizione episcopale. Ma ormai, a quel punto, è chiaro a tutti che il vero problema riguarda il potere politico ed economico più che le questioni teologiche e dottrinali. E così ogni tentativo di mediazione rimane soffocato, come praticamente inutili rimangono la *Confutatio* della *Confessio* opposta da parte cattolica e la *Apologia* controproposta da parte protestante.

I colloqui del 1540-41

La mancanza di una riconciliazione ad Augusta non scoraggia tuttavia gli animi ben disposti, che anche in seguito continuano a proporre occasioni di incontro. Grande merito in questo va reso ad Erasmo e ai suoi seguaci, sempre inclini al dialogo e alla concordia, ma anche a uomini come A. Pigghe, J. Gropper e i teologi della scuola di Colonia, e soprattutto poi il **card. Contarini** e, in campo protestante, **Filippo Melantone**. Nel frattempo al titubante Clemente VII succede **Papa Paolo III** (1534-1549, convinto che ormai l'attesa di un concilio non può più rimanere insoddisfatta. Infatti il concilio è convocato il 23 maggio 1537 a Mantova. Viene poi rimandato all'8 ottobre a Venezia. L'accoglienza però è molto fredda da parte cattolica e ancora di più da parte protestante. Si rimanda ancora l'apertura al 31 maggio 1539.

Mentre la convocazione del concilio appare sempre più lontana, capita l'occasione favorevole per un accordo soprattutto nella **dieta di Ratisbona**. Appunto in quella dieta viene presentato il 31 dicembre 1540 un documento, noto come **Libro di Ratisbona**, e offerto come un accordo di massima; Lutero però lo guarda con scetticismo e i protestanti lo respingono, consci ormai di essere una forza ben organizzata.

Un nuovo colloquio avviene sempre a Ratisbona il 27 aprile 1541 alla presenza del legato pontificio Contarini. Ci si accorda riguardo al peccato originale, al libero arbitrio allo stato primordiale, alla causa del peccato. Ci si accorda con fatica anche riguardo alla giustificazione: «*l'uomo è giustificato per la fede viva e operante, che consegue la misericordia del Cristo e ritiene che la giustizia del Cristo gli è imputata per grazia...*» (*Corpus Reformatorum* IV,199); non si parla di doppia giustizia, quella imputataci dal Cristo e quella inerente a noi, ma dell'unica giustizia inerente anche se non ancora piena. Contarini da parte sua ritiene che si possa parlare di «*iustitia inhaerens coepta*» e di «*iustitia a Christo donata seu imputata*», dove «*imputata*» viene interpretato come «*donata*». Si cerca di creare l'impossibile. Manca però l'accordo sulla Chiesa e i sacramenti (transustanziazione). E in seguito poi anche l'accordo stesso sulla giustificazione viene ritenuto insoddisfacente sia da Lutero che dalla curia romana.

Il Concilio di Trento (1545-1563)

Il Concilio di Trento apporta un contributo decisivo allo sviluppo della dottrina della grazia: nel suo intento di risposta alle tesi dei Riformatori, ne assume le intenzioni positive di fondo e le armonizza con l'innegabile valore che la grande tradizione cristiana indivisa riconosce alla dignità della creatura umana e della sua libertà. Proprio reagendo ad una concezione solo *imputativa* della «*iustitia Dei*», che veniva attribuita a Lutero nella forma più giuridica ed estrinsecista, i Padri di Trento sono stati spinti a celebrare il **trionfo della grazia**, l'assoluto primato cioè dell'iniziativa del Dio trinitario e della sua opera nella giustificazione del peccatore e della creazione in lui della vita nuova, intesa come partecipazione alla vita divina²²³.

²²³ Cfr. FORTE B., o. c. pag.153-186.

La **prima convocazione** del concilio a Trento, il 22 maggio 1542, rimane praticamente inascoltata a motivo della guerra fra il re di Francia e l'imperatore. Viene convocato di nuovo per il 15 marzo 1545. Praticamente inizia solo il 13 dicembre successivo con appena 31 vescovi quasi tutti italiani (in seguito il numero accrescerà notevolmente). Nella **seconda sessione** del 7 gennaio 1546 ci si impegna per acquisire uno spirito di riforma personale e morale. Nella **terza sessione** del 4 febbraio ci si ricollega col simbolo di fede niceno-costantinopolitano. Finalmente nella **quarta sessione**, l'8 aprile si emana il decreto sul canone delle Scritture e sulle Tradizioni.

Nella **quinta sessione** si affronta l'argomento del peccato originale: dopo alcune aspre discussioni il 17 giugno 1546 viene approvato il testo definitivo risultante da un preambolo, cinque canoni, una dichiarazione sull'Immacolata concezione. Il **decreto sulla giustificazione** prende corpo nella **sesta sessione** il 13-1-1547; si tratta di uno dei decreti più famosi, nonché dei più equilibrati e positivi di tutto il Concilio (DS 1520-1583). Si compone di 16 capitoli e 33 canoni e la sua stesura diede lavoro ai Padri conciliari per sei mesi. Si richiama la distinzione tra canoni e commi non per dimostrarne una differenziazione; vi è anzi molta complementarietà fra essi, ed una prova è l'omogeneità dell'impostazione di tutto il decreto. Questa impostazione non è semplicemente controversistica, ma porta anzi allo sviluppo di una elaborata dottrina positiva. In anticipo sulla teologia del tempo, si segue un metodo di riflessione che si sviluppa sulla falsa riga della storia della salvezza; seguendo questo tipo di percorso concettuale, il decreto traccia il cammino della giustificazione di un adulto. L'intenzione è dare una descrizione chiara del **processo della giustificazione**. Dalla struttura del decreto appare una visione dell'uomo che ne considera tre stadi in ordine alla sua relazione con Dio.

Il primo di essi riguarda il passaggio dalla infedeltà alla fede, a causa dei meriti di Cristo che si applicano all'uomo. Si considera in che modo l'uomo partecipa alla salvezza meritagli da Cristo, e qual'è il ruolo di entrambi in questo dinamismo salvifico. Il secondo riguarda il modo in cui il giustificato può e deve conservare la giustificazione ricevuta, e come in essa possa crescere e maturare fino al conseguimento della gloria finale. Il terzo poi considera il modo di risollevarsi dal peccato qualora vi si cadesse dopo la giustificazione, e come fare per riottenerla. Questo terzo aspetto sarà approfondito in modo esaustivo nella sessione XIV sulla penitenza.

Tornando al decreto, trent'anni dopo il manifesto di Lutero, diciassette dopo la *Confessio Augustana*, i Padri del Concilio di Trento formulano la **dottrina cattolica sulla giustificazione in un documento che è una delle pagine più belle della storia dei dogmi**²²⁴. Opportune, al riguardo, le osservazioni di Ladaria: «È chiaro che il decreto vuol far fronte alle dottrine di Lutero o dei riformatori in generale, e deve essere quindi letto in questa luce. Non si fa però espressamente menzione di loro, né sono oggetto di una condanna diretta; si preferì una esposizione positiva, anche se i canoni finali condannano le dottrine erronee. Oltre al valore formale che si deve riconoscere al decreto, non c'è dubbio che nel complesso esso rappresenta una sintesi molto riuscita della dottrina della giustificazione, per la cui formulazione si avevano a disposizione scarsi elementi. In effetti questo tema non occupava un grande spazio nella teologia cattolica medievale, e i validi apporti di Tommaso non sembra fossero sufficienti nella nuova situazione²²⁵».

A grandi linee, possiamo così dividere il decreto, con il proemio che fa da introduzione:

Cap 1-4: Presupposti fondamentali;

Cap 5-6: Preparazione alla giustificazione;

Cap 7-9: Giustificazione in senso proprio;

Cap 10-16: La giustificazione nella vita del giustificato

²²⁴ RONDET H., o. c. pag. 296.

²²⁵ LADARIA L., o.c. pag. 383-384.

Il **proemio** inquadra la problematica ed esprime le intenzioni del Concilio, che sono quelle di «*esporre a tutti i fedeli di Cristo la vera e sana dottrina sulla giustificazione che Gesù Cristo...ha insegnato*²²⁶».

Il **primo capitolo** ha un tenore più antropologico, e parla della incapacità della natura e della legge a giustificare gli uomini. Il libero arbitrio non si è però estinto ma solo attenuato e indebolito (e si cita testualmente il Sinodo di Orange). L'uomo ha comunque perso lo stato di innocenza delle origini (DS 1521).

Il **secondo capitolo** parla chiaramente di un disegno globale di salvezza che il Padre ha inteso realizzare con la missione del Figlio, per riscattare gli ebrei e i gentili consegnandosi alla morte per essere propiziato per i peccati di tutto il mondo.

Il **terzo capitolo** introduce all'aspetto ecclesiologico e sacramentale. Il merito di Cristo deve essere adeguatamente comunicato perché si possa ricevere il beneficio della sua passione. Il modo di questa comunicazione è la rinascita in Cristo; così come siamo peccatori per la nostra discendenza da Adamo, così dobbiamo diventare eredi della salvezza in Cristo (DS 1523).

Così anche il **quarto capitolo** parla di questo passaggio da figli di Adamo a figli di Dio in Cristo, passaggio che avviene per il lavacro della rigenerazione, e a questo proposito si cita Gv 3,5, il discorso di Gesù a Nicodemo.

Il **quinto capitolo** ritorna su temi già affrontati nel periodo della polemica semipelagiana, quelli cioè della preparazione alla giustificazione e dell'origine di essa. L'inizio della giustificazione è proprio della grazia preveniente, che muove l'uomo verso la giustizia di Dio, e che prescinde da qualsiasi merito umano. Questa grazia è, per l'uomo, «*excitans et adiuvens*», e comunque necessita di una qualche collaborazione, di un assenso da parte dell'uomo stesso (DS 1525).

Nel **capitolo sesto** si tenta di delineare i comportamenti che preparano l'uomo alla giustificazione; intanto si parla dell'ascolto della parola di Dio che salva e che da la fede, quella stessa fede che vede concretizzarsi nella grazia la rivelazione e la promessa della misericordia di Dio. Tutto ciò si accompagna ad un salutare senso di timore che muove l'uomo verso l'amore di Dio e gli fa detestare il peccato. Da questa certezza deve nascere la decisione di ricevere il battesimo e di osservare i comandamenti. Sono visibili, in sottofondo, i due aspetti della fede, quello intellettuale e quello sfiduciale.

Il **capitolo settimo** è quello centrale. La giustificazione è definita come «*santificazione e rinnovamento dell'uomo interiore*²²⁷» (DS 1528). Si elencano poi le cause:

Finale: la gloria di Dio e di Cristo che si contemplan nella vita eterna.

Efficiente: la misericordia di Dio che lava e santifica.

Meritoria: Gesù che ha meritato la giustificazione con la passione e la croce.

Strumentale: il sacramento del battesimo.

Formale: unica è la giustizia di Dio che «*ci rende giusti*» e che non solo «*ci chiama giusti*» (DS 1530).

La giustificazione, che avviene per l'effusione dello Spirito Santo nei cuori, porta con sé quindi la comunicazione delle virtù teologali; parlando di esse si afferma che la fede senza le opere è morta ed inutile (citando Gc 2, 17-20), e che essa è così intimamente unita alla carità (DS 1531).

Il **capitolo ottavo** approfondisce il rapporto fede e giustificazione. La fede è l'inizio, il fondamento di ogni giustificazione e senza di essa è impossibile piacere a Dio (cfr. Eb 11, 6), ma contemporaneamente si ribadisce la dottrina per la quale non esiste niente di umano precedente alla giustificazione che possa meritarsela (DS 1532).

Non è sufficiente, si dice nel **capitolo nono**, una vana e ostentatamente certa fiducia nella incondizionata remissione dei peccati e giustificazione, per ottenere la medesima. Così come non è che chi crede con certezza che ha ottenuto la giustificazione, la ottenga per questa sua fiducia

²²⁶ DS 1520

²²⁷ In contrapposizione alla comprensione più estrinseca di Lutero che diceva che Dio accetta l'uomo *come* giusto.

incondizionata, come se chi non credesse ciò dubiti delle promesse di Dio. Non si può essere certi fino in fondo del proprio stato di grazia, così come invece lo si può essere della misericordia di Dio.

Il **capitolo decimo** ricorda come la fede che si alimenta delle opere è uno strumento utilissimo per aumentare l'efficacia della grazia.

La giustificazione, si dice infatti nel **capitolo undicesimo**, non deve farci ritenere disobbligati dall'osservanza dei comandamenti. Questa osservanza è motivata dall'amore, e l'uomo può chiedere a Dio di aiutarlo ad arrivare dove lui da solo non riesce. Non ci si può cullare nella sola fede.

Il **capitolo dodicesimo** parla della impossibilità della presunzione della propria predestinazione alla vita eterna (DS 1540).

Il **tridicesimo** parla della non presunzione della perseveranza: Dio porta a compimento la sua opera, ma, allo stesso tempo, "*chi sta in piedi, guardi di non cadere*" (DS 1541).

Il **capitolo quattordicesimo** introduce l'argomento della penitenza, della seconda tavola della salvezza, che permette di riottenere la giustificazione dopo il battesimo. Si accenna al pentimento e al problema della pena eterna e pena temporale, che verranno riaffrontati nella sessione sul sacramento della penitenza.

Il **capitolo quindicesimo** ricorda come il peccato mortale faccia perdere la grazia ma non la fede, e che senza la grazia è poi impossibile astenersi dal peccato.

Anche il **capitolo sedicesimo**, come il settimo, merita un'attenzione particolare, affrontando alcuni temi molto importanti anche per lo sviluppo della riflessione teologica conseguente al Concilio. Questi sono i temi del merito, del rapporto fede e buone opere, e del frutto della giustificazione. Le buone opere ed i meriti non precedono la giustificazione ma scaturiscono da essa come suoi frutti maturi e influiscono sulla crescita della grazia nel giustificato (DS 1545-1550).

Lutero *aveva negato ogni merito umano*: la giustificazione non può venire che da Dio solo. Il Concilio non è direttamente in contrapposizione con questa tesi che, come si può capire, contiene un certo fondo di verità, anzi afferma anch'esso che, di per se, le opere buone non sono assolutamente sufficienti a meritare la giustificazione²²⁸. Solo nell'uomo già toccato dalla grazia esse possono svolgere una funzione positiva, come possibilità di crescita nella vita di fede.

Possiamo fare nostre le riflessioni del teologo **Bruno Forte**, che ben sottolinea la portata del Concilio di Trento su questa problematica: «Nel descrivere poi chi sia giustificato per mezzo di Cristo, Trento traccia un vero e proprio inno alla sola grazia, che risplende nel mistero del Redentore²²⁹». Ora, agli uomini giustificati in questo modo, sia che abbiano sempre conservato la grazia ricevuta, sia che, dopo averla perduta, l'abbiano recuperata, si devono proporre le parole dell'apostolo: "*abbondate in ogni opera buona, sapendo che la vostra fatica nel Signore non è vana*" (1Cor 15,58)... Perciò a quelli che operano bene fino alla fine (Mt 10,22) e sperano in Dio deve essere posta innanzi agli occhi la vita eterna, sia come grazia promessa misericordiosamente ai figli di Dio per Cristo Gesù, sia come ricompensa che sarà fedelmente data, per la promessa di Dio stesso, alle loro opere buone e ai loro meriti.

Questa è infatti quella corona di giustizia che, dopo la sua lotta e la sua corsa, l'apostolo diceva essere stata messa da parte per lui e che gli sarebbe stata data dal giusto giudice, e non a lui solo, ma anche a tutti quelli che amano la sua manifestazione (cfr 2Tm 4,7-8). Poiché infatti lo stesso Gesù Cristo, come il capo nelle membra e la vite nei tralci, trasfonde continuamente la sua virtù in quelli che sono giustificati, virtù che sempre **precede, accompagna e segue** le loro opere buone, ("*quæ virtus bona eorum opera semper antecedit, comitatur et subsequitur*") e senza la

²²⁸ Si può addirittura notare, e molti commentatori di Lutero lo hanno fatto, che le sue tesi sembrano essere rivolte contro nuove forme di pelagianesimo, ottimiste di fronte alle possibilità umane di meritare la giustificazione. Forse la stessa situazione del commercio delle indulgenze e delle pratiche penitenziali molto simili al mercanteggiamento, era stata vista da Lutero come l'attuazione pratica della convinzione che la giustificazione si potesse addirittura comprare.

²²⁹ FORTE B., o.c. pag 178.

quale non potrebbero in alcun modo piacere a Dio ed esser meritorie, si deve credere che niente altro manchi agli stessi giustificati, perché si dica che essi, con le opere che sono state fatte in Dio (cfr Gv 3,21), hanno pienamente soddisfatto alla legge divina...

In tal modo né si considera la nostra giustizia come se provenisse da noi (cfr 2Cor 3,5), né si pone in ombra o si rifiuta la giustizia di Dio (cfr Rm 10,3). Infatti, quella giustizia che si dice nostra, perché, in quanto inerente a noi, è per essa che siamo giustificati, è la medesima giustizia di Dio, perché da Dio è infusa in noi per i meriti di Cristo. Né si deve trascurare che, quantunque nelle Sacre Scritture si dia tanta importanza alle opere buone, che perfino a chi ha dato a uno dei suoi piccoli un bicchiere d'acqua fresca Cristo promette che non resterà senza ricompensa, e l'apostolo testimonia: *“la nostra presente tribolazione momentanea e leggera ci procura un'incommensurabile ed eterno cumulo di gloria”*, non sia mai che un cristiano confidi o si glori in se stesso e non nel Signore, il quale è talmente buono verso tutti gli uomini da volere che diventino loro meriti quelli che sono suoi doni²³⁰».

«Anche sul piano dell'agire, tanto divino, quanto umano, nel processo della giustificazione la convergenza è reale: l'intenzione dei padri su questo punto era quella di riaffermare un'attiva presenza della componente umana, contro il pessimismo antropologico che sembrava emergere dalle tesi della riforma. In realtà la preoccupazione di Lutero era anche su questo punto di ribadire il *“soli Deo gloria”*, per sradicare dalle fondamenta ogni pretesa di giustizia umana: all'interno del primato della grazia, egli non negava però il ruolo della fede, dell'umiltà, delle opere e perfino del merito, inteso con Agostino come l'agire con cui Dio premia in noi i suoi doni. Il sola fide doveva celebrare nella creatura l'assoluto primato del creatore, davanti al quale essa non può che arrendersi e lasciarsi condurre: proprio per questo, però, la resa a Dio si congiunge con l'operare che Egli stesso suscita nel peccatore giustificato, e le opere della fede, prodotte dall'uomo raggiunto dalla grazia, sono tutt'altro che presunzione umana, espressione, anzi, delle meraviglie divine, come l'umanità del Salvatore fu espressione della sua divinità misericordiosa ed operosa per amore degli uomini.

Perciò la fede, totalmente abbandonata in Dio e recettiva della grazia, non è mai separata da un agire umano suscitato nel giustificato dalla vita nuova che è in lui e fecondo secondo il dono dello Spirito dato a ciascuno: *“sola fide, numquam sola!”*. Anche su questo punto i paradigmi di pensiero ed i modelli di linguaggio del Concilio di Trento sono diversi da quelli usati dal riformatore, ma la profondità del messaggio è tutt'altro che differente. Non è difficile riconoscere anzi anche nella dottrina conciliare un impianto storico-esperienziale, che soggiace all'uso di formule e di strumenti scolastici. L'azione dell'uomo in rapporto alla giustificazione è colta secondo uno schema temporale, che distingue la preparazione alla giustificazione, la collaborazione ad essa, e gli effetti che ne derivano nella vita della creatura giustificata.

L'idea fondamentale che emerge in tutte e tre queste tappe è che non c'è, né può veramente esserci concorrenza tra l'assoluto primato di Dio e la libertà, che Dio stesso ha dato all'uomo: in altre parole è la grazia che ci fa liberi, e perciò la radicale presupposizione divina rispetto ad ogni nostro operare, lungi dal negare la nostra libera scelta, la rende possibile e la esalta. Il Dio della fede cristiana non è il concorrente dell'uomo, ma in senso forte è il Dio degli uomini, che ha voluto la creatura libera cooperatrice dell'alleanza con Lui²³¹ ».

«Prevenuto dalla grazia, libero di fronte ad essa per puro dono, che è esso stesso grazia, l'uomo accoglie gli effetti della giustificazione e può così produrre i frutti della vita nuova che è in lui: è qui che Trento scrive una delle più belle pagine della teologia della grazia. È la dottrina del merito, vicina in maniera sorprendente alle tesi del giovane Lutero... In nessun modo Trento attribuisce all'uomo la capacità di meritare da solo, senza l'aiuto della grazia che precede,

²³⁰ Cfr DS 1548 (alcuni brani più significativi tratti dal capitolo XVI del decreto sulla giustificazione).

²³¹ FORTE B., o.c. pag. 180-181.

accompagna e segue il suo agire, anzi, con un linguaggio densamente biblico e ricco di riferimenti esperienziali (si pensi all'uso della prima persona plurale per dire il diretto coinvolgimento di chi parla nell'esperienza descritta), il Concilio delinea un operare umano totalmente all'interno dell'operare divino, celebrando anche così la priorità e il primato dell'amore misericordioso del Dio della grazia²³²».

«Si potrebbe dire che la convergenza del messaggio fondamentale del Tridentino con le tesi della Riforma si congiunga a forme di espressione profondamente diverse, non solo a causa dei differenti paradigmi di pensiero e dei diversi modelli linguistici, ma anche a motivo dell' "intentio ultima", che nei riformatori è soprattutto antipelagiana, in un no deciso ad ogni ottimismo sull'uomo, a Trento è nella ricerca dell'equilibrio, biblicamente fondato, del duplice rifiuto tanto dell'ottimismo, quanto del pessimismo antropologico²³³».

L'epoca post-tridentina

Dopo il Concilio di Trento la teologia scivola sempre maggiormente verso il razionalismo e il moralismo; l'accento è messo sempre più sull'uomo, cioè sul cosa l'uomo debba fare (cfr. l'assioma classico «*facienti quod est in se...*»), quali siano le sue capacità nel processo di conseguimento della salvezza: è il tema della cooperazione dell'uomo con la grazia, del contributo della libertà umana nel processo di giustificazione (è sempre il problema agostiniano del rapporto fra grazia e libero arbitrio). Si fa sempre più problematica la domanda del come la grazia divina, intesa come aiuto, sollecitazione al bene, sia realmente efficace nell'uomo. Si dimentica quindi la grazia abituale per dar maggior spazio a quella attuale.

Al Concilio era stato *sufficiente* aver condannato la tesi soggettivista della giustificazione per mezzo della fede, che celava in sé il principio fondamentale della Riforma: ***l'uomo solo di fronte a Dio solo***. Gli bastava di aver messo chiaramente in rilievo due tesi cattoliche basilari: 1) la giustificazione non è qualche cosa di estrinseco, bensì una ***trasformazione radicale*** dell'uomo, un mutamento ontologico, che pone l'amicizia divina in un ordine totalmente diverso da quello delle categorie morali o giuridiche; 2) in questa trasformazione progressiva, l'uomo non è uno strumento passivo, inerte, ma ***coopera veramente alla sua giustificazione***; Dio non lo salverà senza il suo concorso.

Questi due aspetti della dottrina definita al concilio di Trento, insieme al giudizio sul pensiero di Agostino e sull'uso e interpretazione di questo pensiero, diverranno il punto di partenza della riflessione teologica: proprio da queste tre tematiche ancora aperte alla fine del Concilio nacquero le controversie più importanti che segneranno il dibattito teologico seguente a Trento:

- la controversia detta «*de auxiliis*», che vedrà schierati da una parte i domenicani con **Domingo Bañez** e dall'altra i gesuiti con **Luis de Molina**;
- le posizioni ambigue di **M. Baio**;
- il fenomeno del rigorismo di **Giansenio**, vescovo di Ipres.

a. La controversia de auxiliis

La controversia «*de auxiliis*» emerse intorno al 1582, nell'ambito della **scuola teologica di Valladolid in Spagna**; oggetto era la libertà umana e la sua azione in concomitanza con la grazia. Il problema consisteva nel modo di comprendere da una parte la realtà della giustificazione, e quindi la conseguente trasformazione dell'uomo in nuova creatura, e dall'altra la cooperazione dell'uomo

²³² FORTE B., o.c. pag. 183-184.

²³³ FORTE B., o.c. pag. 185.

stesso, il suo impegno in risposta all'iniziativa divina. A questo problema abbiamo due tentativi di soluzione²³⁴:

- la prima era di tipo *tradizionale*, sullo schema metafisico della scuola domenicana, ed era sostenuta dal teologo **Domingo Bañez** (1528-1604) e dai **tomisti** di Salamanca; viene qui sottolineato *l'assoluto primato di Dio* fin quasi ad annullare la responsabilità dell'uomo e il suo impegno. Bañez nella sua opera *De vera et legitima concordia liberi arbitrii cum auxiliis gratiae Dei efficaciter moventis humanam voluntatem* (1600) insiste sulla sovranità assoluta di Dio nell'opera di salvezza dell'uomo. Egli parla di una «*praemotio physica*» causata dalla grazia: è Dio stesso che muove la volontà umana, il passaggio dalla potenza all'atto nella volontà umana è opera di Dio.

- La seconda era sostenuta dai **gesuiti** e in particolar modo da **Luis de Molina** (1535-1600), da cui il nome di «*molinismo*». Qui si esalta invece un'antropologia molto più ottimista. Molina pubblica, nel 1588, un'opera dal titolo *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione*. È in questo testo che formula la tesi di un *concorso simultaneo fra la grazia e la libertà dell'uomo*; la grazia si configura come una generica abilitazione a fare il bene, ed è poi la libertà che decide di farlo. Si accentua il valore della libertà, che è la decisione di fare il bene esistente anche dopo il peccato originale, mentre la grazia è ridimensionata ad una semplice abilitazione a poter compiere azione buone.

Il *concetto fondamentale* di Molina è quello di «*gratia sufficiens*» cioè quella grazia che precede l'uomo e che è necessaria per ogni atto salvifico. Da questo punto di vista la «*gratia sufficiens*» mostra come Dio precede sempre ogni atto dell'uomo e consiste nella chiamata alla conversione; la «*gratia sufficiens*» stimola la libertà dell'uomo, libertà che non è stata completamente annullata con il peccato di Adamo. La «*gratia sufficiens*» precede sempre il consenso libero dell'uomo; una volta che l'uomo ha acconsentito alla chiamata alla conversione, la grazia allarga il proprio influsso e porta l'uomo a compiere atti salvifici che lo elevano verso Dio. La grazia rilevante, quella che diviene subordinata al consenso che l'uomo dà alla grazia sufficiente, cioè è la libertà e la volontà dell'uomo a rendere efficiente la grazia sufficiente. È proprio su questo punto che i molinisti sono accusati di *semipelagianesimo*.

Molina si difende dalle accuse di semipelagianesimo facendo due affermazioni: la grazia preveniente è necessaria, ossia è sempre Dio a venire incontro per primo all'uomo e introducendo il concetto di «*scientia media*». Molina distingue la scienza di Dio in tre livelli:

scientia divina naturale in Dio, ed è quella che conosce il futuro fin dall'eternità;

scientia libera, per la quale Dio conosce ciò che poi determina di fare;

scientia media, con la quale Dio conosce ciò che un uomo può fare in tutte le circostanze possibili e immaginabili.

Molina afferma che Dio non solo conosce le «*futurae contingentiae*» dell'uomo (cioè le scelte che gli uomini faranno quando si troveranno in determinate circostanze), ma anche i «*futuribilia*» cioè le «*contingentiae conditionatae futurae*» (cioè le cose che l'uomo avrebbe scelto se le condizioni non fossero state quelle che si sono concretamente realizzate). Dio quindi, con questa conoscenza, sceglie tutte le condizioni nelle quali l'uomo si verrà a trovare e nelle quali l'uomo dovrà esercitare la sua libertà. In questo modo Molina salvaguarda sia la sovranità di Dio, sia la possibilità dell'uomo di compiere scelte libere. Viene così postulata da Molina e altri teologi la possibilità che la predestinazione dei giusti, grazie alla scienza media, avvenga «*post praevisa merita*», poiché Dio già conosce il modo in cui l'uomo può rispondere al dono della sua grazia.

Le tesi del molinismo verranno condannate, innanzitutto a livello accademico, nel 1587 a Lovanio. La controversia comunque non per questo si fermò, tanto che si rese necessario un intervento di autorità di Clemente VIII, nel 1598, che evocò a se la questione (le cosiddette

²³⁴ Cfr. LADARIA L., o.c., pag. 347-348

Congregazioni de auxiliis) e condannò successivamente il libro di Molina; questi rispose con una difesa. Nel 1602 Paolo V, con un suo intervento²³⁵, diffida le due scuole dall'accusarsi a vicenda, le invita a superare la questione e proibisce di considerare eretiche le posizioni dell'altra scuola²³⁶.

Osservazioni conclusive

Si è trattato di una disputa molto accesa, ma anche molto sterile: questa sterilità deriva dal fatto che il **rapporto fra Dio e l'uomo è visto in modo conflittuale**: o Dio o l'uomo. Sarebbe necessario ricollocare la grazia all'interno dell'orizzonte della Scrittura: infatti la libertà dell'uomo, nella prospettiva biblica, non è in contrasto con Dio, anzi è proprio Dio che crea l'uomo libero, crea la libertà, la fonda e la sostiene. La libertà dell'uomo è segno della sua alta vocazione: l'uomo è chiamato ad un destino soprannaturale, e tale destino non è possibile conseguirlo se non liberamente. La creatura è libera perché chiamata ad un destino di comunione trinitaria.

La controversia *de auxiliis* rimane fuori da questa prospettiva teologica e biblica; si ha una **concezione molto riduttiva della libertà**, vista cioè come capacità del soggetto di autoporsi e autodeterminarsi. Si tratta qui di un carattere tipico dell'epoca moderna: si pensa che l'uomo è tanto più libero quanto più è solo e lontano da Dio. Si deve invece recuperare la libertà nella sua relazionalità: si può parlare di libertà solo in relazione con un tu altro da se stessi. La grazia è considerata come solo aiuto necessario dato da Dio per fare il bene: il rapporto con Dio si limita ad un discorso morale e di contraccambio: Dio darà la ricompensa per l'obbedienza avuta. È invece importante recuperare la grazia come comunione santificante dell'uomo con le persone divine, la grazia è anticipazione della «*visio beatifica*».

Emerge con chiarezza la tematica della condizione dell'uomo dopo la caduta del peccato: la Chiesa cattolica ha sempre tenuto ferma la dottrina secondo la quale l'uomo decaduto non pecca in tutte le sue azioni, ma rimane sempre la possibilità di fare il bene. Rimane sempre il problema di capire come anche per il peccatore esista una vocazione divina.

b. Michele Baio e la Bolla «Ex omnibus afflictionibus»

Le famose *congregazioni de auxiliis*, che videro affrontarsi senza risultato le due scuole teologiche sopra ricordate, si tennero tra la condanna di Baio e di Giansenio, entrambe di estrema importanza nella storia della teologia della grazia. Baianismo e giansenismo appartengono ad una stessa corrente di idee che, al di là dei contrasti di scuola, pretende discendere dallo studio diretto di Agostino.

Michele Baio (1513-1584, professore a Lovanio) ricorre fondamentalmente all'autorità di Agostino, tentando di rileggere il maestro d'Ippona alla luce delle nuove acquisizioni di Trento²³⁷. Egli intende la natura umana come quello stato nel quale si trovò l'uomo appena uscito dalle mani di Dio al momento della creazione, e poi collocato nel paradiso terrestre. La natura umana viene allora a coincidere con la pienezza di vita che Dio concede all'uomo all'inizio della storia. Il termine natura significava prima di tutto ciò che appartiene necessariamente ad un essere, ma in Baio assume la connotazione di elevazione della creatura. Abbiamo visto che Tommaso distingueva la natura dalla grazia che eleva l'uomo verso Dio: Baio ora identifica questi due aspetti.

In questa visione la grazia diventa qualcosa di esigito dalla natura stessa dell'uomo, e non è più dono; lo stesso dono dello Spirito Santo appartiene alla natura umana. Con il peccato entra una visione totalmente negativa: ***l'uomo una volta caduto rimane per sempre corrotto, schiavo della concupiscenza***. La sua natura è stata corrotta e quindi perduta. Secondo Baio fuori dalla grazia non vi può essere altro che vizio e peccato. L'uomo è paragonato da Baio ad un asino cavalcato o dal diavolo o da Dio; quest'immagine sarà ripresa anche da Lutero. Soltanto con la grazia libera ed

²³⁵ DS 1997.

²³⁶ Per tutta la vicenda cfr. RONDET H., *La grazia di Cristo*, Città Nuova, Roma 1966, pag. 320-336

²³⁷ Cfr. LADARIA L., o.c., pag. 349-350

assoluta di un Dio che s'impone a prescindere dalla libertà umana, addirittura contro di essa, l'uomo può recuperare la sua libertà. L'uomo è visto allora come inevitabilmente schiavo, o di satana o di Dio, comunque senza libertà.

Il papa Pio V nel 1572 con la bolla *Ex omnibus afflictionibus* confuta con 79 tesi la dottrina di Baio. Tra queste tesi è celebre la censura che ha dato origine al cosiddetto «*comma pianum*²³⁸», cioè una disputa attorno all'interpretazione da dare alla censura papale dove tutto dipende dalla posizione nella quale viene messa una virgola: «*Quas quidem sententias stricto coram Nobis examine ponderatas, quamquam aliquo pacto sustineri possent [,] in rigore et proprio verborum sensu ab assertoribus intento [,] haeretias, erroneas, suspectas, temerarias, scandalosas et in pias aures offensionem immittentes respective, ac quaecumque super iis verbo scriptoque emissa, praesentium auctoritate damnamus, circumscribimus et abolemus*».

(Traduzione: Queste proposizioni, che sono state valutate con un rigoroso esame in Nostra presenza, sebbene alcune da un certo punto di vista possano anche essere sostenute [,] nel senso proprio e rigoroso delle parole inteso da coloro che le propongono [,] Noi, con l'autorità del presente scritto, le condanniamo, le rifiutiamo e le rigettiamo, come eretiche, erronee, sospette, temerarie, scandalose e in quanto introducono un danno nelle orecchie pie, come anche tutte le cose formulate con parole o con scritti a loro riguardo).

Non si capisce se le parole in «*rigore ... intento*», siano da collegare con la frase precedente (*quamquam aliquo pacto sustineri possent*; 1° interpretazione) oppure con la seguente (*haeretias, ... praesentium auctoritate damnamus, circumscribimus et abolemus*; 2° interpretazione). In altre parole ci si chiede se bisogna inserire una virgola dopo «*intento*» (1° interpretazione) o dopo «*sustineri possent*» (2° interpretazione). Se vale la prima interpretazione, le proposizioni di Baio sono condannate nel modo in cui vengono formulate (è questa la proposta dei suoi seguaci); se vale invece la seconda interpretazione le proposizioni vengono condannate nel senso inteso dall'autore (è l'interpretazione preferita dagli avversari di Baio).

Dalle altre affermazioni di questa bolla papale emerge come Baio fosse condannato poiché il suo pensiero veniva inteso come **negazione della gratuità della grazia**, la quale è, secondo la sua dottrina, esigita dalla natura.

- «*I meriti sia dell'angelo che del primo uomo ancora integro non sono chiamati giustamente grazia*» (DS 1901).

Viene condannato anche il fatto che secondo Baio l'uomo trova in sé, nella sua natura ciò che gli serve per conseguire la vita eterna:

- «*La vita eterna fu promessa all'uomo integro e all'angelo in considerazione delle opere buone, e le opere buone in base alla legge di natura di per sé sono sufficienti per conseguirla*» (DS 1904).

Baio inoltre, come abbiamo visto, negava il carattere soprannaturale della grazia:

- «*L'elevazione e l'innalzamento della natura umana alla compartecipazione della natura divina fu dovuta all'integrità della condizione primitiva, e per questo deve dirsi naturale e non soprannaturale*» (DS 1921).

Da queste considerazioni emergono **due tratti fondamentali** della grazia secondo Baio:

1. L'esteriorità: la grazia è un impulso esterno all'uomo: la grazia di Cristo ridà all'uomo la capacità di osservare i suoi comandamenti: questo emerge chiaramente nella condanna:

- «*La giustizia, con la quale l'empio è giustificato per la fede, consiste in modo formale nell'obbedienza ai comandamenti, che è la giustizia delle opere, e non invece in qualche grazia infusa nell'anima, con la quale l'uomo viene adottato come figlio di Dio, viene rinnovato secondo l'uomo interiore e viene reso compartecipe della natura divina, in modo tale che, così rinnovato per mezzo dello Spirito Santo, possa poi vivere e obbedire ai comandamenti di Dio*» (DS 1942).

²³⁸ DS 1980

Con Baio la dottrina sulla grazia **raggiunge il massimo dell'estrinsecismo** (è massimamente esterna all'uomo, e non produce alcun mutamento interiore): l'uomo, secondo Baio, può anche avere il dono della carità, compiere opere di bene, ed essere dannato al tempo stesso:

- «*L'uomo che si trova a vivere in peccato mortale o in un reato degno di eterna dannazione, può avere la vera carità; ed anche la carità perfetta può sussistere con un reato di eterna dannazione.*» (DS 1970).

Con Baio la grazia abituale, quella che produce un profondo rinnovamento dell'uomo viene abbandonata, per esaltare invece la grazia attuale.

2. L'automatismo del peccato: dopo la caduta dallo stato originario l'uomo vive inevitabilmente in uno stato di peccato e di vizio:

- «*Tutte le opere di coloro che non credono sono peccato, e le virtù dei filosofi sono vizi*» (DS 1925).

- «*L'uomo pecca anche in modo degno di condanna, in quello che compie per necessità*» (DS 1967).

Riassumendo, Baio distingue:

- lo **stato di giustizia originario**, per cui l'osservanza della legge divina è dono della grazia e ciò esiste in modo originario nell'uomo;

- lo **stato di natura decaduta**, per cui la concupiscenza è il peccato; l'uomo è incapace di fare il bene. Tutti coloro che non sono cristiani peccano sempre. Non si può essere buoni senza l'aiuto dello Spirito; tutte le opere sono marcate dalla concupiscenza. Baio poi identifica le buone opere con la stessa giustificazione. L'uomo risulta così annullato, e la grazia lo definisce totalmente, sopra la sua libertà.

- lo **stato di natura redenta**, come conformità alla legge di Dio; questa conformità, opera dell'uomo, vanificherebbe lo stesso merito di Cristo, poiché la giustificazione verrebbe a coincidere con le opere buone; si vanifica anche il rapporto interiore con Cristo, per cui la giustificazione è la pura osservanza della legge. Si potrebbe fare quasi a meno di Cristo, ma non della Chiesa, poiché per Baio la legge è costituita dai precetti stessi della Chiesa, e la loro osservanza è un'ipoteca sicura per la vita eterna.

c. Giansenio e il giansenismo

Giansenio Cornelio, vescovo di Ypres, nacque il 28 ottobre 1585 nell'Olanda meridionale, e morì a Lovanio il 6 maggio 1638²³⁹. Studiò ad Utrecht, poi a Lovanio presso i Gesuiti. L'Università di Lovanio, detta dal Pallavicino «*un grande campo d'arme contro le forze di Lutero*», in quegli anni era agitata dalle dispute che le controversie sulla grazia e sulla predestinazione suscitavano tra i seguaci di Banez e di Molina. A Lovanio aveva insegnato Baio: nella polemica dottrinale che a Lovanio ferveva sotto il nome e sulla dottrina di Baio, Giansenio viene introdotto da Du Vergier de Hauranne, celebre abate di St-Cyran. L'influenza del Du Vergier sarà decisiva e costante nella vita e nell'opera di Giansenio. Quando nel 1604 egli si trasferisce a Parigi, dopo aver ultimati i suoi studi filosofici, per completare alla Sorbona quelli teologici, St-Cyran s'unisce a lui non solo come amico, ma come collaboratore nel desiderio di una riforma teologica morale e disciplinare della Chiesa ispirandosi soprattutto alle teorie dell'agostinismo rigido.

Giansenio pensava a liberare la teologia da un preteso filosofismo e razionalismo scolastico; Du Vergier a restituirne la disciplina e la morale nel rigore dei primi secoli. Giansenio era teorico, Du Vergier pratico. Ma un ostacolo sembrava loro impedire la riforma: la **Compagnia di Gesù** che corrompeva la scienza teologica con il molinismo, la vita cristiana con il probabilismo. La loro riforma avrebbe attaccato la Compagnia di Gesù nei suoi aspetti teologici e morali. Nel 1617,

²³⁹ Cfr. LADARIA L., o.c., pag. 351ss

quando Du Vergier fu eletto abate di St-Cyran, Giansenio ritornò a Lovanio, dove conseguì la laurea dottorale in teologia nel 1619. Nel 1635 fu nominato vescovo di Ypres dalla corte di Madrid, ed in seguito all'approvazione di Urbano VIII, prese nel 1636 possesso della sede episcopale. Ma dopo soli diciotto mesi di ministero, consumato dalle fatiche e dal contagio, moriva piamente.

Nulla quindi di grave o di censurabile si sarebbe potuto citare contro il defunto vescovo di Ypres, se, postumo, non fosse apparso l' *Augustinus, seu doctrina s. Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adversus Pelagianos et Massilienses* (Lovanio 1640), che subito ristampato in Parigi nel 1641 ottenne un incredibile successo di edizioni e di diffusione. Come nacque l'*Augustinus* di Giansenio? Vi si può vedere l'ambiguità di un compromesso. Le ragioni di questo compromesso, se partivano da motivi delle controversie dibattute nell'Università di Lovanio, avevano radici ben più lontane e profonde, cioè nelle stesse origini storiche del problema della grazia quali appaiono nella dottrina di Pelagio: nella secolare polemica della grazia e della predestinazione s'introduce l'*Augustinus* di Giansenio. Tra il determinismo duro dei predestinazionisti e dei riformatori e la dottrina cattolica, Giansenio pone il suo compromesso. Tenta in Agostino un terreno neutro, e getta il suo appello di conciliazione. Era stato preceduto da Baio, la cui lettura è necessaria per chi intenda studiare il movimento giansenista. Giansenio difende Baio così intimamente che, se altre fossero state le circostanze la parola baianesimo avrebbe potuto prendere nel vocabolario teologico il posto oggi occupato dalla parola giansenismo.

Il 10 agosto 1641 la **S. Congregazione dell'Indice e dell'Inquisizione** condannò 18 opere, tra le quali l'*Augustinus* di Giansenio. Con questa condanna s'inizia la storia di un'eresia nata, a credere alle ultime parole del vescovo di Ypres, contro la volontà del suo fondatore non espressamente eretico. Giansenio infatti nel suo *Testamento* (che alcuni ritengono falsificato), ma anche più esplicitamente in più luoghi del suo autentico *Augustinus* (cf., ad es., tomo II, cap. 29) protestava: «*Sentio enim aliquid difficulter mutari posse: Si tamen Romana Sedes aliquid mutari velit, sum obediens filius, et illius Ecclesiae in qua semper vixi usque ad hunc lectum mortis obediens sum*».

L'*Augustinus* apparve in tre volumi; Giansenio vi aveva lavorato ventidue anni, rileggendo dieci, venti e anche trenta volte gli scritti del grande vescovo africano. Il primo tomo è diviso in 8 libri ed espone e confuta l'eresia di Pelagio con l'autorità di Agostino. Il secondo tomo, dopo aver delineato i limiti della ragione in teologia e dell'autorità di Agostino, tratta dello «*status naturae lapsae*» e dello «*status naturae purae*». Il terzo direttamente propone la dottrina sulla grazia, sulla libertà, sulla predestinazione e riprovazione. Termina con un parallelo critico tra la dottrina riprovata dei Marsigliesi e quella molinista dei Gesuiti. L'*Augustinus* è dunque prevalentemente un trattato sulla grazia, una silloge di sviluppi dottrinali sulla grazia documentati con testi isolati da s. Agostino.

Definendo il metodo della teologia Giansenio dichiara la **ragione filosofica** «*madre di tutte le eresie*», chiama gli scolastici «*cani che abbaiano nelle scuole*», e vi oppone la «*memoria*», cioè la tradizione. Ma nella tradizione ha poca simpatia per i Padri greci, e di quelli latini non vede che Agostino «*Pater Patrum, doctor doctorum, primus post scriptores canonicos, inter omnes vere solidus, subtilis, irrefragabilis, angelicus, seraphicus, excellentissimus et ineffabiliter mirabilis*» ecc. Nelle questioni importa unicamente accertare quale sia il parere di Agostino.

Nello stabilire la dottrina sulla grazia, Giansenio riprende l'interpretazione di Baio, la dottrina del **duplice amore** (la «*duplex delectatio*»). Adamo prima di peccare era libero, poteva peccare perché aveva solo la **grazia sufficiente** (detta da Agostino *auxilium sine quo non*). Dopo il peccato, perde la libertà ed ha bisogno per ogni atto buono della **grazia efficace** (*auxilium quo*) che determini infallibilmente la volontà. L'uomo per il peccato è intrinsecamente corrotto e dominato dalla concupiscenza, e quindi trascinato al male senza potervi resistere, invincibilmente. La sua volontà è dominata dalla cupidità terrena o amore terrestre. Le sue opere non sono che peccati se non interviene la carità o amore celeste a determinare infallibilmente la volontà al bene. Questo duplice amore è il principio della nostra condotta fisica, morale, soprannaturale, e perciò si chiama

«*delectatio victrix*». L'uomo sottoposto alla ferrea legge di un amore invincibile resta così schiavo o della terra o del cielo, senza merito o demerito personale, trascinato al bene o al male, alla salvezza alla dannazione, da un irresistibile diletto celeste o terrestre.

Mentre baneziani e molinisti, salvando l'onnipotenza della grazia e la libertà dell'uomo, ammettono che vi è una grazia sufficiente, data da Dio a tutti gli uomini la quale conferisce loro il potere prossimo per compiere i comandamenti, e che riceve la sua efficacia o dall'azione soprannaturale in noi (baneziani) o dall'assenso della nostra libertà (molinisti), Giansenio sulle orme di Baio **proclama che ogni grazia è efficace e perciò invincibile**, e che sotto l'azione della grazia efficace noi non possiamo fare nulla di nostro. Dio predestina all'inferno o al paradiso con volontà antecedente ad ogni considerazione di merito. **Cristo è morto solo per i predestinati**, e a loro solo dà la grazia efficace. Non esiste quindi libertà, e se Giansenio parla di libertà è solo esenzione da violenza esteriore o da coazione fisica. Per Giansenio, l'umanità intera, solidale col peccato di Adamo, dovrebbe logicamente essere dannata. Dio lascia giustamente precipitare nell'abisso dell'inferno una parte considerevole della «*massa damnata*».

Tutto l'*Augustinus* è un immenso arsenale polemico e partigiano, come dimostreranno poi i suoi seguaci, in difesa della «*duplex delectatio*» portata al parossismo di un personale pregiudizio; la «*magna charta*» della teologia del giansenismo che Fénelon giustamente chiamerà «*cousin germain du calvinisme*». Sembra strano, e nessuno l'avrebbe immaginato, tanto meno Giansenio, che una dottrina così stirata e torva, e tanto diversa dalla dolce vivacità del genio francese, avrebbe incontrato in Francia e nei paesi latini una vasta e fortunosa conquista. Quando i Gesuiti ebbero fra mano alcuni fogli di stampa dell'*Augustinus*, subito lo denunciarono. Urbano VIII si affrettò a proibire la continuazione della stampa. Ma nonostante l'opposizione dei Gesuiti, la diffusione e le ristampe furono molte, anche in Roma nel 1643 incontrando la più varia ed accesa polemica.

Saint-Cyran affermava che dopo Paolo e Agostino, Giansenio era il terzo che aveva «*parlato più divinamente della grazia e creato il libro di devozione dei novissimi tempi*». Rimessa l'opera al giudizio della S. Congregazione dell'Indice il 10 giugno 1643 fu condannata prima con un decreto dell'Inquisizione (4 marzo 1641), poi con la bolla *In eminenti* di **Urbano VIII** (6 marzo 1642), in seguito con la costituzione *Cum occasione* di **Innocenzo X** (31 maggio 1653)²⁴⁰, e infine con l'altra *Ad Sacram beati Petri Sedem* di **Alessandro VII** (16 ottobre 1656)²⁴¹, fino ad arrivare a **Clemente XI** che con la bolla *Unigenitus Dei filius* (8 settembre 1713) condanna P. Quesnel e una setta che, sotto pretesto di cantare le lodi della grazia di Cristo, intacca l'universalità della redenzione²⁴².

Innocenzo X aveva nominato cinque cardinali e tredici teologi per esaminare l'*Augustinus*. L'esame durò più di due anni in 36 sessioni. Alle prime dieci sessioni intervenne anche il Papa. Era consentito ai difensori di Giansenio sostenere la propria causa, ma la loro difesa non eluse **la condanna** che venne inclusa nelle cinque seguenti proposizioni che dichiarò temerarie, empie, blasfeme, degne di scomunica, eretiche:

1. Alcuni precetti di Dio sono impossibili nonostante il buon volere degli uomini giusti, secondo le presenti forze della natura, perché manca ad essi quella grazia che li rende possibili (DS 2001);
2. alla grazia interiore nello stato di natura decaduta non si resiste mai (DS 2002);
3. per acquistare merito o demerito non si richiede la libertà dalla necessità interna, ma soltanto la libertà dalla coazione esterna (DS 2003);
4. i semipelagiani ammettevano per i singoli atti anche all'inizio della fede la necessità della grazia interiore preveniente, ed erano eretici in quanto concedevano alla volontà umana il potere di resistere o di obbedire alla grazia (DS 2004);
5. è un errore semipelagiano affermare che Cristo è morto per tutti (DS 2005).

²⁴⁰ DS 2001-2007

²⁴¹ DS 2010-2012

²⁴² DS 2400-2502

«*Roma locuta est, causa finita est; utinam finiatur error*», aveva già detto Agostino a proposito del pelagianesimo²⁴³; ma coloro che si appellano ora al Dottore d'Ippona si mostrano più ostinati di Pelagio, Celestio e Giuliano d'Eclano: «*causa finita est, utinam finiatur error*», concluderà con le stese parole agostiane un suo saggio lo storico gesuita padre Du Chesne²⁴⁴). Il partito di Giansenio farà parlare di sé per oltre un secolo, anche se tale storia interessa relativamente gli sviluppi della teologia della grazia in quanto il giansenismo non fu soltanto una dottrina erronea, ma un sistema di pensiero, un modo d'essere e vivere il cristianesimo in tutti i suoi aspetti, teologia, liturgia, morale, asceti, vita cristiana e perfino politica (cfr. le vicende legate a B. Pascal, Port-Royal, A. Arnauld, il gallicanesimo, P. Quesnel, e in Italia soprattutto il Sinodo di Pistoia e la sua condanna ad opera di **Papa Pio VI** con la bolla *Auctorem fidei*²⁴⁵).

A **conclusione** di questa fase della storia delle controversie sulla grazia, sembrano opportune le valutazioni fatte da **H. Rondet**, uno degli storici del dogma più autorevoli e documentati: «*Guardando in retrospettiva la storia della teologia e della grazia, non si può fare a meno di notare che il pensiero occidentale è stato per lungo tempo come ossessionato dai problemi posti dal genio di sant'Agostino. Grazia e libertà, grazia e merito, giustificazione e predestinazione, sono tutti temi che hanno impegnato in continuazione i teologi. Il dogma stesso ne è stato fortemente improntato e, quando si rilegge il magnifico decreto del concilio di Trento, duole constatare che il mistero della divinizzazione del cristiano vi sia accennato solo di sfuggita...*

Dalla fine del medioevo, un solco netto tiene separati il trattato della Trinità, in cui si parla della missione dello Spirito Santo, da quello della grazia. La grazia creata è messa in grande evidenza, mentre il dono dello Spirito Santo non è più trattato con il rilievo che aveva in passato... Nella teologia post-tridentina è il dono della grazia che riveste una maggiore importanza e la presenza divina non è stimata che uno dei numerosi effetti di questo dono. Non si finisce di discutere sulla natura della distinzione tra la grazia e la carità, sui rapporti tra peccato mortale e perdita della grazia, sull'infusione delle virtù prima della giustificazione e sul loro accrescimento nell'anima dei giusti; ma nel trattato della grazia, appesantito dalla disputa con i protestanti, i baianisti e i giansenisti, la divinizzazione del cristiano, la filiazione adottiva, il mistero dell'unione al Cristo e l'inabitazione dello Spirito Santo non occupano che un posto minimo²⁴⁶».

La riflessione teologica fino al Concilio Vaticano II

E' come una protesta contro questi errori di prospettiva che bisogna quindi interpretare il tentativo di **rinnovamento teologico** operato dal padre della storia del dogma **Dionigi Petavio** (1583-1652), e insieme a lui sono da ricordare per quanto riguarda gli studi biblici Cornelio A. Lapede e gli studi patristici L. Thomassin. Attingendo soprattutto ai Padri greci, in particolare Cirillo d'Alessandria, secondo Petavio la grazia deve essere intesa come **grazia increata** nel senso della presenza dello Spirito Santo nell'uomo, secondo le sue caratteristiche personali. Lo Spirito Santo presente nell'uomo non gli conferisce solo delle capacità, ma soprattutto la presenza divina. Si può parlare non solo di una **causa efficiente** (cioè dove esiste separazione fra l'ente che causa un certo effetto e l'effetto stesso), ma di una **causa formale** (l'effetto prodotto nell'ente è assimilato alla causa che genera l'effetto): applicato alla grazia si deve dire che lo Spirito Santo comunica ciò che proprio della sua stessa realtà personale: questa comunicazione modifica l'ente che riceve. Lo Spirito Santo agisce per sé in noi, ci santifica, ci unisce a sé e ci fa partecipi della natura divina: non solo è presente in noi una grazia creata, ma lo Spirito Santo stesso.

Petavio instaura **un'analogia fra l'incarnazione e l'inabitazione dello Spirito** nel credente: quest'ultima non è una unione fisica, né una unione ipostatica: noi non siamo divini per natura, ma

²⁴³ Cfr. la nota 129 di pagina 47 di questa dispensa.

²⁴⁴ Cfr. RONDET H., *La grazia di Cristo*, Morcelliana, Brescia 1966, pag. 349.

²⁴⁵ DS 2600-2700

²⁴⁶ Cfr. RONDET H., o. c. , pag. 361.

per grazia; fra lo Spirito Santo e l'individuo rimane sempre una distanza, poiché esso rimane sempre separato dallo Spirito. Lo Spirito Santo, assolvendo in noi la funzione di forma, non ci fa spiriti, ma soltanto spirituali.

Verso la fine del XIX secolo, la tesi di Petavio viene ripresa dalla scuola di Tubinga e soprattutto dal teologo **Martin Scheeben** (1835-1888) autore de *I misteri del Cristianesimo* (1865), il quale dà una grande centralità alla presenza di Dio nell'uomo, alla teologia trinitaria, ancora prima che agli effetti della grazia creata. La vera novità nell'uomo viene dalla inabitazione dello Spirito Santo: egli ci possiede in un modo speciale, nel modo in cui il Verbo possiede la sua santa umanità. Il possesso non è esclusivo, ma è autenticamente personale. E' la ragione per cui la liturgia, eco della Tradizione e della Scrittura, chiama lo Spirito Santo con le parole «*dulcis hospes animae*²⁴⁷».

Questa concezione, in linea con la tradizione patristica greca (come dimostrato anche dagli studi dell'altro grande storico del dogma Th. de Regnon) riceve anche una certa ufficializzazione, visto che **Leone XIII** nel 1897 nell'enciclica *Divinum illud munus* afferma che la inabitazione sia la ragione ultima della divinizzazione e della santificazione dell'anima e cioè della grazia creata. Il pregio di questa posizione è però quello di connettere la grazia, tramite lo Spirito, alla vita trinitaria (su questo tema è da ricordare la figura spirituale di S. Elisabetta della Trinità e le opere di teologia di A. Galtier e di P. Gardeil).

Il nostro secolo darà a queste intuizioni una formulazione maggiormente metafisica ed ecclesiale: il recupero di questa dimensione essenziale della grazia è avvenuto grazie alla teologia del corpo mistico sviluppatasi negli anni '30-'40, fino ad arrivare all'importante enciclica di **Pio XII** *Mystici Corporis* (1943). **Yves Congar** ha approfondito questo tema in un articolo intitolato *l'Eglise corps mystique du Christ vu au terme de huit siècles d'histoire de théologie du corps mystique*²⁴⁸: la riscoperta fondamentale è che la **Chiesa è un mistero di grazia**, e che nel suo corpo ogni membro è partecipe della vita del Cristo. Nella *Mystici Corporis* si vuole accordare assieme l'aspetto giuridico della Chiesa «*societas perfecta*», con quello più prettamente spirituale, «*communio sanctorum*». Si dice quindi che la Chiesa è il corpo mistico in quanto corpo sociale. Il problema lasciato aperto dalla *Mystici Corporis* è quello legato ai confini sociologici della Chiesa: si pensa che solo all'interno dei confini sociologici e giuridici della Chiesa romana ci sia l'azione dello Spirito.

Si distingue in questa fase, sulla linea dell'enciclica, **E. Mersch**²⁴⁹: la grazia di Cristo è necessariamente la grazia della Chiesa, il corpo della grazia è il corpo di coloro che sono misticamente inseriti in Cristo; divenendo membra del Cristo, gli uomini riproducono in loro le medesime connotazioni della sua incarnazione. Appare subito, come in questa teologia, lo sviluppo della dimensione cristologia della grazia abbia condotto a recuperare la tesi della sua ecclesialità. Si può dire che ci troviamo ai prodromi della teologia della comunione; i trattati della grazia e dell'incarnazione si legano, nel senso che si parla dell'unione delle due nature, umana e divina, nell'incarnazione, e di divinizzazione dell'umanità parlando della grazia; nell'uomo giusto c'è la presenza soprannaturale di Dio, e a questa presenza viene legata principalmente la santità, concetto che viene quindi molto rivalutato, strappandolo dalle maglie di un freddo ascetismo e collegandolo direttamente con il progetto di Dio di comunione nei riguardi della creatura. Vengono inoltre recuperati alcuni importanti temi biblici, non ultimo quello della grazia come chiamata di Dio per una completa realizzazione dell'uomo secondo il progetto di Dio stesso.

Il **Concilio Vaticano II** accentua particolarmente la **dimensione ecclesiale della grazia**. I singoli uomini sono chiamati alla salvezza (LG 2), ed essa può arrivare anche a coloro che non sono stati raggiunti dalla predicazione del Vangelo (LG 16). Anche GS 22 ricorda che lo Spirito Santo da a tutti la possibilità di venire in contatto con il mistero pasquale di Cristo. In GS 19 troviamo poi

²⁴⁷ RONDET H., o. c., pag. 369.

²⁴⁸ CONGAR Y., *L'ecclésiologie au XIX siècle*, Paris 1960.

²⁴⁹ MERSCH E., *La théologie du Corps Mystique*, vol. II, Tournai 1954.

che il dialogo con Dio non è solo grazia ma anche un'esigenza dell'uomo che ha bisogno di questo dialogo. La Chiesa stessa è sacramento universale di salvezza (LG 1.8.9). Questo aspetto ecclesiale della grazia ci può aiutare a comprendere meglio il problema della stessa predestinazione.

La teologia cristiana, come abbiamo visto nel corso della storia del dogma, ha sempre escluso la «*praedestinatio gemina*»: esiste **un unico progetto** che è un progetto di salvezza per tutti gli uomini: Dio li chiama e li rende partecipi della sua stessa vita. Il mistero dell'esclusività dell'elezione di Israele è nella sua vocazione ad essere segno per tutti gli altri popoli. La spinta all'universalità (visibile chiaramente in LG 2) emerge poi chiaramente nel NT quando modello della chiamata non è più Israele ma le dinamiche trinitarie. Paolo, in Rm 9, riassume questo quadro salvifico che è gratuità, libertà e assoluta fedeltà da parte di Dio, così come è stato per l'Alleanza con Israele. Sarà la dottrina calvinista a separare la predestinazione dalla misericordia divina, facendone un «*decretum absolutum*» che stabilisce a priori una predestinazione o al bene o al male.

Scrive **Bruno Forte**: «In questa concezione - infatti - la predestinazione perde completamente il carattere di buona novella e diventa un concetto speculativo, al cui interno è possibile distinguere, come due *species* dello stesso *genus* o strutture parallele di una medesima architettura, l'elezione e la riprovazione. Un sistema simmetrico concettuale, in cui giustizia e misericordia si equilibrano perfettamente e reciprocamente, prende il posto dell'eccesso di amore e di compromissione da parte del Dio vivente che costituisce il cuore e lo scandalo dell'evangelo. Il *decretum absolutum* scalza la densa corposità storica del *mysterium*: il Dio sovrano, indifferente all'uno o all'altro destino della sua creatura, da lui deciso in assoluta astrazione da ogni progettualità o realizzazione storica, prende il posto del Dio crocifisso per la salvezza del mondo. Il rapporto fra l'assoluto e la storia viene ridotto a quello fra il Dio altro e sovrano e il singolo individuo²⁵⁰».

Il Vaticano II, pur senza una precisa teologia della grazia, presenta l'azione di Dio e della Chiesa costruita attorno a un metodo storico-salvifico che tiene conto di una visione trinitaria, cristocentrica, pneumatologica, ecclesiale, missionaria ed escatologica della grazia stessa.

Il problema del soprannaturale

I movimenti di rinnovamento appena considerati mostrano come si volesse reagire contro un **certo estrinsecismo** della grazia: il soprannaturale era arrivato a configurarsi come l'elevazione della natura umana ad un ordine soprannaturale, superiore che però aveva poco a che fare con la natura dell'uomo presa in se stessa. In altre parole si parla di estrinsecismo quando alla natura umana si aggiunge qualcosa, il soprannaturale, che però rimane esterno alla natura stessa dell'uomo; si potrebbe parlare di un accidente nella natura umana, un accidente anche se soprannaturale. Per seguire questo rinnovamento del soprannaturale è necessario recuperare il discorso dell'uomo **creato in Cristo**, in quanto egli è creato per arrivare alla perfetta somiglianza con Cristo. È importante tener presente il **carattere fortemente unitario** della storia della salvezza il cui centro, il punto unificante della benevolenza divina è Cristo. L'uomo concreto creato da Dio è chiamato fin dall'inizio alla piena comunione con Dio, alla figliolanza divina.

La problematica del soprannaturale non entra nel dibattito teologico fino al momento in cui appare un **concetto astratto di natura**, ossia con la Scolastica: si comincia ad intendere la natura come quello che sarebbe l'uomo senza l'elevazione a soprannaturale. **Tommaso** introduce l'importante distinzione fra le perfezioni: distingue fra i beni che appartengono alla natura umana (ossia quei beni che l'uomo riceve in quanto uomo. Questi beni sono in un certo senso dovuti all'uomo in quanto uomo, pur rimanendo dono di Dio, come ad esempio, la ragione è qualcosa che spetta all'uomo di diritto, in quanto ontologicamente uomo) e i beni e perfezioni completamente

²⁵⁰FORTE B., o.c. pag. 284-285.

gratuiti che *elevano l'uomo al soprannaturale* (sono quei beni che eccedono alla natura umana; i doni soprannaturali non aggiungono nulla alla natura umana che in sé è già completa).

Esiste tuttavia in Tommaso un'altra serie di considerazioni che vale la pena di ricordare: la vera felicità dell'uomo consiste nella «*visio Dei*», nella *visione e contemplazione di Dio*; nell'uomo c'è il desiderio naturale di vedere Dio, cioè un desiderio che appartiene alla natura stessa dell'uomo. L'essenza stessa dell'uomo ha in sé qualcosa di dinamico poiché esiste nell'uomo la tensione verso il suo compimento, cioè la «*visio Dei*». Solo con l'aiuto della grazia l'uomo può raggiungere questa visione beatifica²⁵¹. Quindi secondo Tommaso la «*visio Dei*» è secondo natura, essa è capace «*capax Dei*», ha la capacità di accogliere la grazia. Per capacità non bisogna qui intendere una facoltà propria ed autonoma dell'uomo, bensì il poter ricevere un dono. La capacità in questi caso si attua solo ricevendo.

Dopo Tommaso ha preso il sopravvento una concezione secondo la quale viene astratto dall'uomo la capacità di elevarsi al soprannaturale, e si comincerà a parlare di *natura pura*. Per natura pura dell'uomo si intese l'uomo nella sua capacità autonoma di elevarsi al soprannaturale. Con questo concetto si voleva salvaguardare la completa gratuità del dono di grazia da parte di Dio, arrivando però all'estrinsecismo.

Il primo teologo che utilizza il termine natura pura è il **Caetano** (1469-1539, commentatore della *Summa* di Tommaso). Afferma che il desiderio naturale non è presente nell'uomo «*absolute*», in modo assoluto, ma solo in virtù della Provvidenza di Dio che ordina l'uomo alla patria celeste. In altri termini l'uomo in se stesso non porta in sé il desiderio di Dio. **Suarez** (1548-1617) afferma che nell'uomo esiste un appetito innato fondato sulla «*potentia naturalis*» (capacità innata): nell'uomo non c'è tuttavia la capacità naturale di raggiungere la visione. Al centro di tutto è messo l'uomo con la sua natura pura, e da questa natura si determina ciò che è soprannaturale: il soprannaturale è quindi definito in modo negativo, come ciò che non è natura pura. Si afferma così il concetto di «*potentia oboedientialis*» cioè la *capacità passiva* della natura umana di ricevere la grazia. Potenza indica qui la capacità dell'uomo di ricevere senza annullarsi, «*oboedientialis*» indica invece che i doni di Dio non è qualcosa di dovuto all'uomo, ma un dono.

Questa visione teologica ha senz'altro il pregio di garantire la gratuità della grazia: siccome Dio non è una parte costitutiva dell'uomo, se l'uomo arriva ad essere in comunione con Lui, questo è per forza per grazia, gratuitamente. L'uomo in ultima analisi si chiude nel suo ordine: è un essere razionale e trova compimento anche senza Dio. Il chiaro limite di questa teologia è l'estrinsecismo della grazia: l'uomo è compiuto in sé e la grazia è qualcosa di più che si aggiunge.

Il pensiero di K. Rahner e di H. de Lubac sul soprannaturale

Per **Karl Rahner** la nozione più importante è che la grazia è *autocomunicazione* di Dio all'uomo: Dio con la grazia non comunica qualcosa, ma comunica se stesso. Possiamo dire che con Rahner abbiamo la sottolineatura della grazia increata. Questo dono che è la grazia non può essere dedotto dalla natura dell'uomo, né può essere esigito da esso. La natura umana è secondo Rahner «*spirito*» (in tedesco *Geist*), *spirito capace di conoscere e di autodeterminarsi*. Lo spirito umano è poi caratterizzato da un dinamismo sperimentato nell'esperienza trascendentale. L'uomo conoscendo un oggetto ha sempre una conoscenza di se stesso. Questo dinamismo mostra come lo spirito sia in fin dei conti indefinibile, poiché è aperto all'infinità dell'essere ed è proteso verso un compimento che non può darsi autonomamente. Lo spirito (che secondo questa visione non ha nulla a che fare ancora con la dimensione religiosa) fa parte dell'ordinazione dell'uomo a Dio: questo pensiero è espresso partendo dalla rivelazione cristiana, dove scopriamo che l'uomo è costitutivamente fatto per la comunione con Dio. L'uomo si scopre quindi in un dinamismo non verso il nulla, ma verso il mistero della Santità di Dio manifestatasi storicamente in Cristo.

²⁵¹ TOMMASO d'AQUINO, *Summa contra gentiles*, lib.III, cap. 53

L'uomo in questo dinamismo, nel suo essere spirituale, diventa il *possibile destinatario*, «*capax*», del dono di Dio. Dio crea un vuoto nella creatura affinché si instauri la tensione verso di Lui: ciò che è più intimo e costitutivo dell'uomo è dunque il fatto di essere chiamato alla comunione con Dio. L'uomo è *esistenziale soprannaturale*; l'uomo è costitutivamente aperto al soprannaturale²⁵². Visto in questi termini l'uomo è privo della natura pura, cioè della natura umana nella quale è escluso il soprannaturale, poiché, come abbiamo visto, il soprannaturale appartiene ontologicamente all'uomo. In un articolo del '50 Rahner afferma però che è possibile parlare di natura pura come un concetto importante per salvare il carattere gratuito della grazia solo però come concetto residuale e non concretamente determinabile. A metà degli anni '70 Rahner parla della grazia come di una *realtà gratuita*, ma senza parlare di natura pura. Dio dona all'uomo se stesso, e in quanto dono libero, non può essere che gratuito e libero: dove c'è amore c'è sempre gratuità. Il carattere però indebito, assolutamente gratuito e grazioso della grazia, non significa che essa rimane qualcosa di estrinseco all'uomo: al contrario la grazia è ciò che l'uomo sommamente ricerca e attende.

Rahner parte dall'esperienza concreta, interpretata però alla luce della rivelazione cristiana: dall'esperienza concreta Rahner deduce che l'uomo è in partenza una creatura spirituale ed è posta come il possibile destinatario della rivelazione di Dio perché è Dio stesso che vuole comunicare se stesso all'uomo. La trascendenza dell'uomo trova la propria totale realizzazione nell'*autocomunicazione di Dio*. L'affermazione che meglio esprime il rifiuto dell'estrinsecismo della grazia è: l'elemento più intimo dell'uomo è l'autocomunicazione di Dio; Rahner non parla della grazia come di qualcosa accanto all'uomo, ma di una realtà che tocca l'essere dell'uomo. Rahner si appoggia sulla dottrina cristiana, sulla predicazione del Vangelo della Chiesa e afferma che all'interno di questa fede è possibile capire chi è l'uomo: la dottrina cristiana parla a tutti gli uomini, ed esprime l'esistenziale di ogni uomo, ossia ciò che qualifica l'essere dell'uomo in modo antecedente ad ogni determinazione storica. Il fatto che si parli in termini esistenziali non significa che la grazia diventi qualcosa di dovuto all'uomo; la grazia è sempre un dono immeritato e gratuito. L'autocomunicazione di Dio nella grazia è data a tutti gli uomini nella forma dell'offerta, e questo non si significa che il dono sia sempre accolto: la natura dell'uomo è di per sé libera e quindi esiste la *possibilità di rifiutare il dono della grazia* e dell'autocomunicazione di Dio. L'uomo può arrivare al rifiuto del proprio essere uomo rifiutando il dono della grazia: il dono esiste sempre, anche se è oggetto di rifiuto.

Nel 1946 esce l'opera di **Henri de Lubac** intitolata *Surnaturel*, opera dalla quale sorgeranno tutte le discussioni legate alla grazia e al soprannaturale. Nel 1949 il grande teologo gesuita ritorna sull'argomento con *Il Mistero del Soprannaturale*, che inizia con questa precisa e quanto mai bizzarra affermazione «*quest'opera si inserisce nella serie, già così lunga di questi noiosi commenti sul desiderio, insieme naturale ed inefficace, di vedere Dio secondo S. Tommaso, genere di cui si hanno sufficienti ragioni per dichiararsi stufo*²⁵³». Anche de Lubac si propone di superare il carattere estrinseco della grazia e la *concezione fortemente dualistica* che considera la natura umana chiusa in se stessa e il *soprannaturale come qualcosa che si aggiunge* alla natura umana. De Lubac, a differenza di Rahner, prescinde totalmente dal concetto di natura pura. L'uomo non ha altro fine se non la visione di Dio, e al di fuori di questo non ci può essere la felicità. Dio ha donato all'uomo l'essere e il suo fine soprannaturale non in due momenti distinti e diversi (prima l'uno e poi l'altro) ma in un *solo atto creativo*. L'io e l'essere dell'uomo sorgono insieme, nello stesso atto creativo. In questo modo de Lubac recupera la visione unitaria dell'agire di Dio.

Anche se la visione di Dio è considerata da de Lubac come la finalità dell'uomo, essa non è tuttavia necessaria, non avviene per necessità. L'elevazione della creatura umana alla vita divina, pur essendo il fine dell'uomo, non è comunque necessitata. Prendendo le distanze dal concetto di

²⁵² RAHNER K., *Esistenziale soprannaturale*, in *Sacramentum Mundi* III, coll. 591-592

²⁵³ DE LUBAC H., *Il mistero del soprannaturale*, Il Mulino, Bologna, 1967 pag. 7.

natura pura il pensiero di de Lubac attinge ampiamente alla tradizione della chiesa, della patristica in particolare.

Alcune considerazioni di sintesi sul soprannaturale

1. È importante richiamare un **concetto fondamentale** della antropologia teologica: si parla sempre dell'uomo a partire da Cristo. La gratuità dell'elevazione soprannaturale dell'uomo va compresa a partire dalla gratuità dell'incarnazione. **L'incarnazione è l'evento gratuito per eccellenza**. L'incarnazione, il dono dello Spirito Santo sono il punto di compimento del disegno d'amore che inizia con la creazione. Cristo è voluto da Dio fin dall'origine del mondo: al centro della creazione c'è dunque Cristo. Non si può dunque parlare dell'uomo dissociandolo da Cristo. Questa conclusione è importante soprattutto a livello metodologico:

- di fatto non esiste un uomo indipendente e staccato da Cristo; non si può parlare dell'uomo indipendentemente dall'economia cristiana;
- l'amore di Dio verso la creatura ha la caratteristica di **essere dialogico**, aspetta cioè una risposta da parte dell'uomo.

2. Possiamo distinguere l'essere dell'uomo dalla sua elevazione, ma non come due momenti successivi (un prima e un dopo), anche se a livello storico si è avuta prima la creazione dell'uomo e poi la redenzione attraverso l'incarnazione. Nel progetto di Dio **fin dall'eternità è presente la volontà di creare l'uomo come capace di accogliere il dono di grazia**. La creazione è «*capax Dei*», capace di accogliere poiché possiede la «*potentia oboedientialis*», cioè la capacità di accogliere il dono di grazia.

3. Non si può parlare di altro fine per l'uomo se non la **filiazione divina**: non c'è un fine naturale dell'uomo accanto a quello soprannaturale.

4. Dio non è obbligato: l'intera storia della salvezza non si basa sull'obbligatorietà, ma sulla **gratuità**. Dio è fedele alla sua creazione, ed è questa fedeltà che mostra la libertà di Dio. Libertà non deve essere mai confusa con capriccio, ma come fedeltà. Dio così facendo si lega alla propria creatura e anche alle sue infedeltà e ai suoi rifiuti. Da questo punto di vista la storia di peccato dell'uomo diventa la più grande manifestazione della fedeltà e dell'amore di Dio verso la propria creatura.

L'appartenenza alla Chiesa e la salvezza dell'uomo

E' una questione che ha sempre accompagnato e interrogato la riflessione cristiana, ma che si è fatta più urgente nell'età moderna²⁵⁴, soprattutto a seguito delle grandi scoperte geografiche e della nuova coscienza missionaria che ha progressivamente animato la Chiesa. Nella storia della teologia si giunge ad un **vero e proprio conflitto** durante la controversia contro il rigorismo giansenista. Il magistero continua a riproporre la formula «**extra Ecclesia nulla salus**» fino a Benedetto XIV, Pio VIII, Gregorio XVI²⁵⁵. Progressivamente però il magistero stesso inizia ad affiancare anche altre formulazioni. Un decreto del S. Uffizio del 7 dicembre 1690 condanna l'affermazione giansenista secondo cui «*pagani, giudei, eretici, ecc. non ricevono alcun influsso da Cristo*²⁵⁶». L'asserto di Quesnel «*extra Ecclesia nulla conceditur gratia*» è condannato dalla Costituzione *Unigenitus* di **Clemente XI** l'8 settembre 1713²⁵⁷, che si appella alla parabola del Buon samaritano in Lc 10, 35-36.

²⁵⁴ Cfr. per tutta la questione SESBOUE' B., *Fuori della Chiesa nessuna salvezza. Storia di una formula e problemi di interpretazione*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2009.

²⁵⁵ CONGAR Y., *Sainte Eglise*, coll. Unam Sanctam 41, Edition du Cerf, Paris 1964, pag. 417-432

²⁵⁶ DS 2305

²⁵⁷ DS 2429

Con **Pio IX** si assiste ad un fatto singolare: proprio in quei testi dove si rimarca che fuori della Chiesa non c'è salvezza, contemporaneamente si afferma anche il principio della buona fede e della ignoranza invincibile, per cui non sempre si è colpevoli davanti al Signore²⁵⁸. Un decisivo passo in avanti per la chiarificazione del problema viene offerto da **Pio XII**. Nella enciclica *Mystici Corporis* egli sostiene che solo i cattolici romani appartengono «reapse» alla Chiesa quindi al Corpo di Cristo²⁵⁹, mentre gli altri «*etiamsi inscio quodam desiderio ac voto ad mysticum Redemptoris Corpus ordinentur*²⁶⁰». In seguito egli approva una lettera del S. Ufficio all'arcivescovo di Boston, l'8 agosto 1949, scritta per censurare una interpretazione della formula «*extra Ecclesia nulla salus*», diffusa in alcuni circoli americani, per cui tutti i non cattolici sarebbero indistintamente esclusi dalla salvezza. Il S. Ufficio ritiene troppo rigida una simile interpretazione e risponde che la formula va intesa «*eo sensu quo id intelligit Ecclesia ipsa*²⁶¹». **Come la intende la Chiesa?** Non si salva chi, pur sapendo che la Chiesa è istituita da Cristo, rinuncia però sottostarvi: questo perché Cristo ha dato la Chiesa come mezzo di salvezza; la misericordia di Dio ha stabilito che gli effetti salvifici offerti da Dio all'uomo nella Chiesa possano essere ottenuti anche attraverso il «*votum*», che può anche essere implicito a motivo della ignoranza invincibile; con ciò non si intende affermare che tutte le religioni abbiano lo stesso valore della Chiesa²⁶².

Il Vaticano II prosegue in questa prospettiva sia con la costituzione **Lumen Gentium** quando dopo aver parlato dei cattolici che sono «*pienamente incorporati*» alla Chiesa (ammonendo tuttavia che non si salva chi appartiene alla chiesa con il corpo, ma non con il cuore, LG 14), parla di quanti sono «*per più ragioni congiunti*» (LG 15) e infine di coloro che sono «*in vario modo ordinati*» al popolo di Dio (LG 16) a proposito dei quali annota: «*quelli che senza colpa ignorano il vangelo di Cristo e la sua chiesa, e tuttavia cercano sinceramente Dio; e sotto l'influsso della grazia si sforzano di compiere con le opere la volontà di Dio, conosciuta attraverso il dettame della coscienza, possono conseguire la salvezza eterna. Né la divina Provvidenza nega gli aiuti necessari alla salvezza a coloro che senza colpa non sono ancora arrivati a una conoscenza esplicita di Dio, e si sforzano, non senza la grazia divina, di condurre una vita retta. Poiché tutto ciò che è di buono e di vero si trova in loro, è ritenuto dalla chiesa come una preparazione al vangelo... Ma molto spesso gli uomini, ingannati dal maligno, hanno vaneggiato nei loro ragionamenti e hanno scambiato la verità divina con la menzogna, servendo la creatura piuttosto che il Creatore (cf. Rom 1,21.25), oppure vivendo e morendo senza Dio in questo mondo, sono esposti alla disperazione finale*» (LG 16b).

Interessante è anche lo spunto offerto in seguito dalla **Gaudium et Spes** dove, in prospettiva trinitaria, si afferma solennemente: «*E ciò non vale solamente per i cristiani, ma anche per tutti gli uomini di buona volontà, nel cui cuore lavora invisibilmente la grazia. Cristo, infatti, è morto per tutti e la vocazione ultima dell'uomo è effettivamente una sola, quella divina, perciò dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire a contatto, nel modo che Dio conosce, al mistero pasquale. Tale e così grande è il mistero dell'uomo, che chiaro si rivela agli occhi dei credenti, attraverso la rivelazione cristiana*» (GS 22c).

²⁵⁸ DS 2865-2867

²⁵⁹ DS 3802

²⁶⁰ DS 3821

²⁶¹ DS 3866

²⁶² DS 3867-3873

5. Il dialogo ecumenico sulla giustificazione

Il movimento ecumenico

I tentativi di ricostruire l'unità, compiuti già nel sec. XVI dal Concilio di Trento, non sono stati coronati da successo, anzi, tanto da parte cattolica, quanto da parte luterana, sono state pronunciate condanne dottrinali che appartengono ai testi normativi delle rispettive Chiese e che sono giunte fino ai nostri giorni. Dopo secoli di separazione, di contrapposizione e anche di crescente indifferenza reciproca, solo nel sec. XX, con il Concilio Vaticano II, s'inizia ad intravedere un impervio sentiero da intraprendere con *vigore*, ma nello stesso tempo con *prudenza* e «*costanza*²⁶³» di un **cammino verso una mutua comprensione tra le Chiese**. A questo scopo si è sviluppato il **movimento ecumenico** (di cui si parla nel decreto sull'ecumenismo, *Unitatis Redintegratio*, promulgato il 21 novembre 1964 dal Concilio Vaticano II), il quale è inteso come l'insieme di quelle attività e di quelle iniziative che, «*a seconda delle varie necessità della Chiesa e opportunità dei tempi, sono suscitate e ordinate a promuovere l'unità dei cristiani: in primo luogo tutti gli sforzi per eliminare parole, giudizi e opere che non rispecchiano con equità e verità la condizione dei fratelli separati e perciò rendono più difficili le mutue relazioni con essi*²⁶⁴».

Infatti, il Concilio Vaticano II tiene a sottolineare che la Chiesa, in quanto istituzione umana e terrena, necessita di una **continua riforma** «*in modo che se alcune cose, sia nei costumi che nella disciplina ecclesiastica ed anche nel modo di enunciare la dottrina, il quale non deve essere assolutamente confuso con lo stesso deposito della fede- siano state, secondo le circostanze, osservate meno accuratamente, siano opportunamente rimesse nel giusto e debito ordine*²⁶⁵» (e possiamo ricordare che in realtà, tale coscienza, era già propria dei Padri tridentini).

E' chiaro che questo dialogo tra le Chiese trova la sua base solida, non soltanto nella speciale affinità e nella stretta relazione dovuta al lungo periodo di vita che il popolo cristiano, in passato, ha trascorso nella comunione ecclesiale²⁶⁶, ma soprattutto, guardandole più in profondità, in ciò che le **unisce anche dopo la separazione** e cioè: nell'invocazione della Trinità, nella professione di fede in Gesù Signore e Salvatore, nell'ascolto del Vangelo, nel credere di essere Chiesa e di aspirare, anche se in modo diverso, alla Chiesa di Dio una e visibile, che sia veramente universale e mandata a tutto il mondo, perché il mondo si converta alla Parola di Dio e così si salvi per la sua gloria. Infatti, «*quelli che credono in Cristo ed hanno ricevuto debitamente il battesimo, sono costituiti in una certa comunione, sebbene imperfetta, con la Chiesa cattolica (...), giustificati nel battesimo dalla fede, sono incorporati a Cristo e perciò sono a ragione insigniti del nome di cristiani, e dai figli della Chiesa cattolica sono giustamente riconosciuti quali fratelli nel Signore*²⁶⁷».

«*Pertanto un duplice sforzo è necessario (...) nella ricerca del ristabilimento dell'unità (...). La colpa, dove esiste, dev'essere riconosciuta, da qualsiasi parte si trovi; laddove la polemica ha offuscato lo sguardo, la direzione di questo sguardo deve essere corretta indipendente dall'una o dall'altra parte (...) per comprendere meglio gli eventi e per diventare portatori di verità. Solo ponendoci, senza riserve, in un atteggiamento di purificazione attraverso la verità, possiamo trovare una comune interpretazione del passato e raggiungere allo stesso tempo un nuovo punto di partenza per il dialogo di oggi*²⁶⁸».

Da tutto ciò, si comprende come il movimento ecumenico sia un **dono di Dio** alla sua Chiesa per mezzo dello Spirito Santo, attraverso il comune ascolto della Parola, nella preghiera

²⁶³ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, decreto *Unitatis Redintegratio* (UR), 1964, n.4.

²⁶⁴ Ibidem, n.4.

²⁶⁵ Ibidem, n.6.

²⁶⁶ Ibidem, n.19.

²⁶⁷ UR 3.

²⁶⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Nel 500° anniversario della nascita di M. Lutero*, in *Enchiridion Vaticanum* (EV), Documenti della Santa Sede (1962-1987), vol. S1, n. 887.

comune, nell'impegno comune nella quotidianità del mondo e, sempre più frequentemente, anche nella celebrazione comune dei Sacramenti, in cui molti cristiani in molti Paesi e a tutti i livelli della vita ecclesiale, possono sperimentare di appartenere alla Chiesa una e santa di Gesù Cristo. Su questo sfondo i dialoghi teologici ufficiali tra le Chiese assumono il loro significato.

La dottrina della giustificazione, passe-partout del dialogo

Il Concilio Vaticano II, quindi, sentendo particolarmente forte e viva l'urgenza di promuovere l'*unità dei cristiani*, ha fatto sue le recenti intuizioni della scienza biblica e della storia dei dogmi e della teologia, nella convinzione che, per rimuovere gli ostacoli che impediscono alla Chiesa di essere se stessa nella pienezza della sua cattolicità²⁶⁹, è necessaria una conoscenza più sincera dei fratelli separati. A questo scopo ha condotto uno studio particolarmente approfondito, *secondo verità* e con animo ben disposto²⁷⁰, sulle intense ed estese attività dialogiche intraprese dalla **Federazione Luterana Mondiale (FLM)**, a partire dagli anni '60, con le altre famiglie ecclesiali cristiane, prendendo in considerazione le sue decisioni.

Per esempio, ha preso atto che nella sua V Assemblea Generale a Evian, nel 1970, la FLM ha deciso, tra l'altro, che «per l'allargamento della comunione ecclesiale, al di là dell'ambito delle Chiese luterane, deve valere come unica condizione la presenza del consenso riguardo al Vangelo e ai Sacramenti secondo la Scrittura²⁷¹». Questo principio, detto del «*satis est*», fissa l'ordine del giorno dei dialoghi della FLM e attribuisce in particolare alla **dottrina della giustificazione** una posizione centrale. Le chiese luterane infatti hanno compreso il principio del «*satis est*» nel senso di una predicazione del Vangelo e di un'amministrazione dei Sacramenti che corrisponde al messaggio della giustificazione e lo trasmette. La posizione centrale della dottrina della giustificazione come cuore della corretta predicazione del Vangelo può essere osservata in tutti i dialoghi della FLM in perfetta coerenza con l'importanza fondamentale che essa ha rivestito per la riforma luterana del sec. XVI.

Quest'ultima «l'ha considerata l'articolo primo e fondamentale e, al tempo stesso, la dottrina che governa e giudica tutti gli altri aspetti della dottrina cristiana. Essa è stata particolarmente sostenuta e difesa, nella sua accezione riformata e nel suo valore particolare a fronte della teologia e della Chiesa cattolica romana del tempo, le quali sostenevano e difendevano da parte loro una giustificazione dagli accenti diversi²⁷²». Dunque, «le interpretazioni e applicazioni **contraddittorie** del messaggio biblico della giustificazione sono state nel XVI secolo una causa primaria della divisione della Chiesa d'Occidente, la quale ha anche avuto effetti sulle condanne dottrinali²⁷³». Di tutto ciò ha ben tenuto conto il *Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani*, quando già nella prima fase del dialogo ufficiale cattolico-luterano «*Il Vangelo e la Chiesa*», iniziato solo dopo il Concilio Vaticano II, nel 1967, ha sottolineato come «una **comprensione comune della giustificazione** è fondamentale e irrinunciabile per il superamento della divisione ecclesiale²⁷⁴». Nei dialoghi successivi si è cercato di approfondire questo avvicinamento e di giungere ad un consenso solido.

In particolare due dialoghi nazionali, quello condotto negli USA (*Giustificazione per fede*, 1983) e quello condotto in Germania (*Le condanne dottrinali dividono le Chiese?*, 1986), hanno dato un contributo decisivo a tale scopo²⁷⁵. Nel quadro del dialogo internazionale poi, già nel

²⁶⁹ Cfr. UR 4.

²⁷⁰ UR 9.

²⁷¹ MAFFEIS A., *Commento alla dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione*.

²⁷² CESNUR CENTER FOR STUDIES ON NEW RELIGIONS, *Dichiarazione congiunta della Chiesa Cattolica e della Federazione Luterana Mondiale sulla dottrina della giustificazione* (firmata ad Augusta il 31 ottobre 1999) (DC), n. 1.

²⁷³ *Ibidem*, n. 13.

²⁷⁴ DC 13.

²⁷⁵ MAFFEIS A., *Commento alla dichiarazione congiunta...*, o. c., p.2.

Rapporto di Malta del 1972 è possibile constatare la presenza di importanti elementi di consenso riguardo alla dottrina della giustificazione. Nel documento si afferma che «la giustificazione può essere intesa come espressione globale dell'evento salvifico²⁷⁶». «Si delinea nel modo d'interpretare la giustificazione un consenso di vasta portata²⁷⁷». D'altra parte, però, nel documento di Malta il consenso non è illustrato esplicitamente: si dice solo che, da una parte, i teologi cattolici ammettono che «il dono salvifico di Dio per il credente non è legato ad alcuna condizione umana», e, dall'altra, i luterani affermano che la giustificazione non è «una dichiarazione meramente estrinseca della giustizia del peccatore», ma che essi comprendono la giustizia di Dio come una realtà globale che «fonda la nuova vita del credente²⁷⁸». Un ulteriore passo avanti però, è stato fatto dal recente documento *Chiesa e giustificazione* (1994) che, trattando delle conseguenze di un consenso nella dottrina della giustificazione per la dottrina della Chiesa, esordisce con un'**affermazione comune sulla giustificazione**: «Cattolici e luterani hanno in comune la fede nel Dio trinitario il quale giustifica il peccatore a causa di Cristo per grazia mediante la fede e lo rende, nel battesimo, membro della Chiesa²⁷⁹».

Solo per questi documenti qui ricordati sui dialoghi teologici tra le Chiese luterane e la Chiesa cattolica romana circa la dottrina della giustificazione, sono state pubblicate fiumi di pagine a stampa, oltre al fatto che essi sono stati sottoposti ad analisi critiche e costruttive da parte di numerosi teologi e da intere facoltà teologiche; per cui ci si è resi conto che dopo tutto questo lavoro preliminare, durato circa trent'anni, è maturato il tempo per una **dichiarazione congiunta** che potesse essere presentata alle Chiese in vista di una presa di posizione vincolante²⁸⁰.

Dal dialogo alla Dichiarazione Congiunta (DC)

La **Dichiarazione Congiunta (DC)** tra la Chiesa cattolica e la FLM sulla dottrina della giustificazione, firmata ad **Augusta il 31 ottobre 1999**, rappresenta un progresso notevole nella mutua comprensione e nell'avvicinamento delle parti in dialogo. Essa infatti nasce dalla constatazione che è giunto il momento di tracciare un bilancio e di riassumere i risultati dei dialoghi sulla giustificazione per informare con la necessaria precisione e concisione le nostre Chiese e permettere loro di prendere decisioni ecclesiali bilaterali ed impegnative sull'argomento²⁸¹. La DC, dunque, non ha la pretesa di essere una presentazione nuova ed autonoma che si aggiunge ai rapporti di dialogo e ai documenti precedenti, né intende sostituirsi ad essi; bensì, come dimostra la consistente appendice sulle fonti, essa si riferisce ai testi che l'hanno preceduta e agli argomenti ivi presentati²⁸². Ed è proprio questa peculiarità che le permette di compiere un passo qualitativamente più avanzato rispetto ad essi e che l'ha portata a districare maggiormente uno dei punti nodali che segnano la profonda differenza tra la dottrina ortodossa della Chiesa cattolica e l'eresia divulgata a suo tempo da Lutero.

Su questa strada erta, ma nello stesso tempo impregnata di prospettive positive, la DC ha inteso dimostrare che le condanne dottrinali del sec. XVI non colpiscono più la dottrina delle Chiese che hanno preso parte al dialogo nella forma in cui essa è presentata nel documento. Dobbiamo porre attenzione però, ai termini ben ponderati utilizzati nella dichiarazione, in quanto, non si parla

²⁷⁶ COMMISSIONE MISTA INTERNAZIONALE CATTOLICA-LUTERANA, *Il Vangelo e la Chiesa (Rapporto di Malta, 1972)*, in *Enchiridion Oecumenicum* (EO), vol. 1, n.1154.

²⁷⁷ *Ibidem*, n.1553.

²⁷⁸ *Ibidem*.

²⁷⁹ COMMISSIONE MISTA INTERNAZIONALE CATTOLICA-LUTERANA, *Chiesa e giustificazione. La comprensione della Chiesa alla luce della dottrina della giustificazione*, 1993, in *Enchiridion Oecumenicum* (EO), vol.3, n.1231.

²⁸⁰ Cfr. DC 4.

²⁸¹ *Ibidem*.

²⁸² *Ibidem*, n. 6.

di «abolizione delle condanne dottrinali», bensì, di «**superamento delle condanne**²⁸³», e questo perché la nuova valutazione delle condanne dottrinali lunge dal voler mettere alla berlina la storia di ciascuna delle nostre Chiese e, altresì, lunge dal volersi assurgere a loro giudice supremo. La DC credendo fermamente che la Chiesa, per sua stessa natura (umana e terrena), è chiamata da Cristo ad una continua riforma (sempre senza rinunciare mai a se stessa nel deposito della sua fede)²⁸⁴, è dunque persuasa che «affiorino nella storia delle nostre Chiese modi nuovi di valutare e si producano sviluppi, i quali, non soltanto possono permettere, ma esigono che si verifichino e vengano esaminate, sotto una nuova angolatura, le questioni che dividono e le condanne²⁸⁵».

C'è comunque da precisare che la DC tratta **esclusivamente della dottrina della giustificazione** e, dunque, delle condanne dottrinali che costituiscono i canoni 1-33 del decreto sulla giustificazione del Concilio di Trento (1547); per cui, poiché la Chiesa luterana è composta da centoventiquattro comunità acefale, aventi ciascuna scritti confessionali differenti, è chiaro che non tutte la Chiese trovano le condanne dottrinali, di cui si tratta nella DC, presenti in uguale maniera nelle loro confessioni (e a ciò non si deve escludere che in queste ultime vi siano anche altre condanne dottrinali non prese in considerazione dalla DC). Ora, però, fatto sta che la DC si è presentata tutt'altro che come un documento sprovveduto o alle prime armi, in quanto essa alla luce dell'enorme materiale dialogico che l'ha preceduta, si è resa conto che per compiere un passo concreto di totale comunione, dal quale non fosse più possibile retrocedere, ma tutt'al più avanzare, doveva partire da un punto fermo «fondamentale e irrinunciabile²⁸⁶» per il consenso di entrambe le Chiese.

Con grande scaltrezza ha riscoperto tale accordo non nella dottrina della giustificazione propriamente intesa (in quanto essa si presta ad ampliarsi a numerosi altri temi sui quali non esiste un accordo pieno tra luterani e cattolici), ma nella **dottrina della giustificazione in senso stretto che trova la sua espressione più piena nella salvezza operata da Dio in Gesù Cristo**, cuore del messaggio biblico sulla giustificazione. «Un'affermazione come questa non corrisponde completamente all'insegnamento della Riforma in materia di giustificazione, secondo il quale Dio riconosce giusti i peccatori per amore di Cristo sulla base della sola fede; ma con la sua insistenza sulla necessità di riporre la propria fiducia nella salvezza interamente in Dio, essa esprime una preoccupazione fondamentale di quella dottrina²⁸⁷». E questo è ciò che la DC ha inteso presentare quale consenso sulle verità fondamentali della giustificazione, tale da non essere colpita dalle condanne dottrinali del passato!²⁸⁸

Pertanto, la dottrina della giustificazione che assume e sviluppa tale messaggio, non è soltanto una piccola parte dell'insegnamento di fede cristiano, ma è il decisivo elemento di collegamento che assicura la intima coerenza di tutte le verità di fede. Infatti, quando i luterani sottolineano «la convinzione che la sicurezza della salvezza e la certezza della speranza si possono trovare principalmente guardando alla misericordia di Dio e non a se stessi²⁸⁹», essi non negano la connessione ed il significato di tutte le verità di fede; e, allo stesso modo, i cattolici, che si sentono vincolati da molteplici criteri, non per questo negano la particolare funzione del messaggio della giustificazione. Luterani e cattolici tendono insieme alla meta di confessare in ogni cosa Cristo, il solo nel quale riporre ogni fiducia, poiché Egli è l'unico mediatore attraverso il quale Dio nello Spirito Santo fa dono di sé ed effonde i suoi doni che tutto rinnovano²⁹⁰.

²⁸³ Ibidem, n. 7.

²⁸⁴ Cfr. UR 6.

²⁸⁵ DC 7.

²⁸⁶ DC 18.

²⁸⁷ COMMISSIONE CATTOLICA-LUTERANA DEGLI STATI UNITI, *Giustificazione per fede*, 1993, in *Enchiridion Oecumenicum* (EO), vol. 2, n.2917.

²⁸⁸ Cfr. DC 5.

²⁸⁹ EO 2/ 2919.

²⁹⁰ Cfr. DC 18.

«**Consenso su verità fondamentali**²⁹¹» non significa tuttavia *appiattimento* o *uniformità* perché le spiegazioni del consenso è giusto che restino aperte ai linguaggi, alle formulazioni teologiche e alle esperienze storiche differenti, purché, ovviamente, siano compatibili in ciò che è fondamentale. Se la diversità si esprime attraverso l'apertura dell'una all'altra parte²⁹² non può essere fraintesa quale sinonimo di divisione. Con questo modo di procedere la DC propone una comprensione dell'unità della Chiesa promettente per il futuro²⁹³.

La Parola di Dio nella Scrittura, base irrinunciabile della Dichiarazione Congiunta

L'ascolto comune della Parola di Dio nella Sacra Scrittura rappresenta la **base irrinunciabile** della DC, in quanto, luterani e cattolici, professando insieme il cuore del messaggio biblico sulla giustificazione, ossia la salvezza operata da Dio in Gesù Cristo, possono riconoscersi reciprocamente impegnati a servire lo stesso Vangelo dell'amore redentivo accolto nella fede²⁹⁴. Dunque, insieme ascoltano il Vangelo che dice loro che *“Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito, perché chiunque crede in Lui, non muoia, ma abbia la vita eterna”* (Gv 3,16).

Ma questa Buona Novella non la trovano espressa soltanto in questo modo e soltanto dall'Evangelista Giovanni, come in questo caso, bensì, la trovano evocata in molti modi diversi e da tanti altri autori non solo neotestamentari, ma anche veterotestamentari. In maniera predominante, però, è l'**Apostolo Paolo** che tratta nelle sue lettere del dono della Salvezza come *“liberazione in vista della libertà”* (Gal 5,1-13; cfr. Rm 6,7), *“pace con Dio”* (Rm 5,1), *“nuova creazione”* (2 Cor 5,17), *“vita per Dio in Gesù Cristo”* (Rm 6,11.23) e *“santificazione in Cristo Gesù”* (Cfr. 1Cor 1,2; 1,30; 2Cor 1,1). Tra queste descrizioni occupa un posto di spicco quella della “giustificazione” del peccatore per fede per mezzo della grazia di Dio (Rm 3,23-25), che è stata più specialmente messa in evidenza all'epoca della Riforma²⁹⁵.

Paolo, nella sua **tesi classica**, dice che *“l'uomo non è giustificato dalle opere (cioè dall'osservanza) della legge, ma soltanto per mezzo della fede in Gesù Cristo”* (Gal 2,16; cfr. Rm 3,21). Il verbo “è giustificato” è usato chiaramente in senso dichiarativo e forense e, se ci sia anche un **significato efficace** (cioè che la persona, oltre che dichiarata, è resa giusta) non è possibile scoprirlo solo attraverso l'analisi filologica²⁹⁶. Per cui, partendo da questa espressione biblica, Lutero identifica la «*giustizia di Dio*» con la giustizia punitiva e vendicativa di Dio, la «*iustitia aliena*» che Egli dà in considerazione della fede in Cristo. Al tempo di Lutero, però, i testi di Paolo vengono interpretati in dibattiti polemici su argomenti specifici, quali per esempio le relazioni tra il peccato e la grazia, o tra la fede e le opere buone, e, l'uso, da parte dell'Apostolo, della nozione di «*giustizia di Dio*», è spesso tradotto in categorie diverse dalle sue e che frequentemente si escludono a vicenda.

Oggi, invece, grazie all'applicazione del metodo storico-critico nell'analisi del ricco sfondo veterotestamentario e paolino riguardo alla «*giustizia di Dio*», gli storici della dottrina in genere vedono nella giustizia di cui parla Paolo non solo un significato forense, ma anche un attributo, una qualità, un **potere esercitato da Dio a favore dell'umanità peccatrice per salvare e giustificare**; un dono di Dio, dunque, che mentre agisce *“rende giusti”* (Cfr. Rm 5,19). E ciò, chiaramente, implica una giustizia sia in senso etico, sia davanti a Dio²⁹⁷!

Soprattutto nel 1986, nel dialogo intrapreso tra cattolici e luterani in Nord- America sulla **Giustificazione per fede**, è stata dedicata una approfondita attenzione ai passi biblici relativi alla **giustizia/giustificazione per fede** e al suo rapporto con la carità e con le opere buone richieste in un

²⁹¹ DC 5, 13, 14, ecc.

²⁹² Cfr. Ibidem, n.40.

²⁹³ Cfr. MAFFEIS A., o. c., p. 5.

²⁹⁴ Cfr. EO 2/ 2919.

²⁹⁵ Cfr. DC 8-9.

²⁹⁶ Cfr. EO 2/2893.

²⁹⁷ Ibidem, n. 2890-2891.

cristiano. Questi esegeti statunitensi, cattolici e non cattolici, da una lettura superficiale di qualche passo paolino, si sono subito resi conto che l’Apostolo, nella disputa con i suoi oppositori, fa ricorso alle Scritture ebraiche (o veterotestamentarie) (per esempio: in Gal 3,11 e Rm 1,17: “*Il giusto vivrà per la sua fede*” si serve di Abacuc 2,4; in Gal 3,6 e Rm 4,3: “*Abramo ebbe fede in Dio e ciò gli fu accreditato come giustizia*” fa appello a Gen 15,6; ecc.) e che molti dei numerosi significati del termine greco δικαιοσύνη, «*dikaïosyne*» (e dei termini collegati) usato nel Nuovo Testamento, nascono dalle sfumature della radice ebraica «*sdq*».

I termini biblici *giustizia* e *giustificazione*, quindi, hanno un ricco sfondo e un’ampia varietà di usi. Come immagini, essi sono tratti dall’ambiente giuridico, forense (del tribunale) e sono usati per descrivere il giusto rapporto degli esseri umani con Dio e tra di loro e il modo o il processo in cui avviene questo rapporto. Quando è riferita agli esseri umani, la «giustizia biblica», è intesa come giustizia nel governare e nel giudicare, come rettitudine morale, lealtà ai patti, obbedienza alla Torah o innocenza giudiziaria; quando, invece, è riferita a Dio, indica la sua fondamentale integrità, i Suoi trionfi in una guerra, in una controversia giuridica (*rib*) con Israele e, soprattutto nel periodo post-esilico, essa indica la sua misericordiosa attività salvifica che si manifesta in un retto giudizio. In quest’ultimo contesto, il corrispondente termine ebraico «*sdq*» viene reso, nella traduzione greca dell’Antico Testamento, con i termini: misericordia, liberazione, amore immutabile, ecc.

Quindi, passando dall’Antico al Nuovo Testamento, gli esegeti americani si sono resi conto che la ***terminologia relativa alla giustizia/giustificazione*** non è comparsa per la prima volta in Paolo e, pur avendo dimostrato che Gesù non l’ha mai usata nel suo linguaggio, è sembrato loro subito chiaro che già la prima comunità cristiana, intorno agli anni 30-40, la utilizzasse ampiamente per affermare che gli esseri umani in virtù della morte e resurrezione di Cristo sono giunti al cospetto di Dio.

Paolo, dunque, eredita il linguaggio relativo alla giustizia/giustificazione dall’Antico Testamento e dalle sue prime applicazioni cristiane e non fa nient’altro che affinarne il significato mettendolo in relazione con ***la grazia e con la fede*** più di quanto non è stato fatto precedentemente. Per Paolo la fede in Cristo è una risposta al Vangelo inteso come la Buona Novella di Gesù Cristo crocifisso e risorto. Essa (la fede) nasce dall’ascolto della Parola di Dio, sfocia nell’obbedienza personale e opera per mezzo della carità; senza dimenticare, però, che è sempre Dio che suscita il volere e l’operare secondo i suoi benevoli disegni (Cfr. Fil. 2,12-13). Le “*opere buone*” (Cfr. Rm 2,7; 1Ts 1,3) che i cristiani, giustificati mediante la fede in Gesù Cristo, portano davanti a Dio, sono realizzate perché Dio è all’opera in loro ed è all’opera in loro adesso, nel momento in cui si è giustificati.

Da ciò che è stato detto finora, si può notare come Paolo abbia una visione escatologica che gli permetta di parlare sia del giudizio secondo le opere, sia della giustificazione mediante la fede indipendentemente dalle opere della legge. Tale accento, però, risulta meno pronunciato nelle situazioni mutate in cui nascono le lettere deuteropaoline e pastorali, le quali tendono, invece, a sottolineare gli effetti della giustificazione nella vita dei giustificati e la giustificazione (o salvezza) è presentata in relazione al Battesimo nel quale è la grazia che giustifica e non le opere di giustizia compiute dai credenti (Cfr. Tit 3,5-7). E sono proprio queste ultime affermazioni paoline che si sono poste storicamente, apparentemente in contrasto con quelle di Giacomo le quali sostengono che la giustificazione avviene non per la sola fede, ma per le opere che la completano.

Fortunatamente però, gli studi moderni, contestualizzando l’affermazione di Gc. 2,24: “*Vedete che l’uomo viene giustificato in base alla opere e non soltanto in base alla fede*”, hanno portato necessariamente a constatare che qui l’intervento dell’autore è quello di voler porre l’accento sulla necessità di una risposta di fede che incarni un comportamento corrispondente, e non quello di porsi in contraddizione a Gal 2,16 o Rm 3,28. E ciò, è altresì palese, se si considera il fatto che per Paolo il termine fede non indica semplicemente la «*fides qua*» (ossia l’atteggiamento del credente), bensì è la «*fides quae*», è il contenitore ed il contenuto strettamente ed inseparabilmente congiunti, ossia: la ***salvezza di Dio operata per mezzo del mistero pasquale di Cristo***. Per cui,

mentre in Paolo la fede già si riferisce alla sua accezione più significativa comprendente sia la fedeltà a Dio in Cristo, sia l'inevitabilità delle buone azioni che ne scaturiscono; in Giacomo si parla della "*fides qua*" che necessita di essere completata dalle opere.

Per quanto riguarda gli altri scritti neotestamentari, anche i sinottici, gli Atti, la letteratura giovannea, la Lettera agli Ebrei e la Lettera di Pietro utilizzano una terminologia relativa alla **giustizia/giustificazione**, ma il loro uso varia, allontanandosi da quello specifico di Paolo. Per esempio, Matteo usa il nome «*dikaiosyne*» per indicare il modo con cui Dio salva (per esempio: Mt 5,6; 6,33) o la risposta etica umana (per esempio: 5,10; 6,1) o entrambe le cose (Cfr. 21,32); ma, mentre Paolo considera la giustizia come un dono di Dio e la fede come la risposta umana, l'Evangelista parla del regno come dono di Dio e della giustizia soprattutto come risposta²⁹⁸.

Facendo un'analisi sintetica dei passi biblici citati, si può senza dubbio affermare che essi aiutano a comprendere come i concetti di **giustizia/giustificazione**, incentrati sulla fede e concepiti in senso giuridico, sono di fondamentale importanza per esprimere ciò che Dio ha fatto in Cristo e quindi per enunciare il Vangelo. Si può, dunque, asserire che tali termini costituiscono **il cuore della Parola di Dio**, non perché sono in grado di mettere da parte tutte le altre descrizioni della salvezza, ma in quanto racchiudono in sé la semplicità e la quotidianità del nucleo della fede cristiana che fa continuamente riferimento al suo fondamento permanente. La loro considerazione in questa accezione permette alla dottrina della giustificazione, che li contempla, di divenire il criterio di paragone di ciò che è puramente cristiano.

La comprensione comune della giustificazione

Il quarto capitolo della DC spiega la comprensione comune della giustificazione riguardo **a sette problemi tradizionalmente controversi**. I singoli temi sono svolti secondo il seguente schema: in primo luogo è espressa una **convinzione comune** introdotta dalla formula: «Insieme confessiamo che...», e, successivamente, cattolici e luterani esprimono la **propria prospettiva particolare**, in modo tale da sottolineare che ciò che è importante per una parte non nega quello che l'altra parte considera essenziale. Le differenti formulazioni teologiche dunque, sono esplicitamente indicate, ma appaiono in una nuova luce in quanto il consenso raggiunto è tale da non dividere più le Chiese.

Il **metodo dialogico** adottato è stato sicuramente di primaria importanza per il raggiungimento delle affermazioni comuni, in quanto esso ha sagacemente permesso di imboccare diverse vie d'accesso che conducessero però tutte alla medesima realtà.

a. L'incapacità ed il peccato dell'uomo di fronte alla giustificazione

L'uomo peccatore infatti, è libero solo nei confronti degli uomini e delle cose del mondo, ma non nei confronti della salvezza, la quale può raggiungerlo soltanto per opera della grazia. Quindi, è soltanto per opera della grazia che l'uomo diventa capace di rivolgersi a Dio per la sua salvezza o di meritarsi davanti a Dio la sua giustificazione²⁹⁹.

b. La giustificazione come perdono dei peccati e azione che rende giusti

Questa formulazione comune supera una delle controversie del passato in cui la parte luterana comprendeva la giustificazione semplicemente come «*perdono dei peccati*» e la parte cattolica come «*azione che rende giusti*». Oggi, la DC, finalmente afferma che questi **due aspetti dell'azione di grazia di Dio**, il perdono dei peccati ed il rendere giusto (o il dono di una vita nuova), non possono essere separati, in quanto essi sono legati in Cristo con il quale il cristiano è legato mediante la fede³⁰⁰. E' inoltre chiaro che il rinnovamento della vita sulla terra come il perdono dei

²⁹⁸ Cfr. EO 2/2882-2903.

²⁹⁹ Cfr. DC 19.

³⁰⁰ Cfr. DC 22.

peccati operati per mezzo della giustificazione di Cristo, non sono ancora completi perché Dio li porterà a compimento solo nella vita eterna³⁰¹.

c. La giustificazione mediante la fede e per grazia

Mentre la confessione precedente si riferisce al conflitto nella comprensione della giustificazione vista a partire da Dio, in questo paragrafo si tratta della comprensione considerata dal punto di vista dell'uomo³⁰². La giustificazione avviene «*soltanto per mezzo della grazia*³⁰³». E, quando i cattolici e i luterani confessano insieme che il peccatore è giustificato mediante la fede, comprendono quest'ultima come fiducia nella promessa misericordiosa della salvezza nella quale sono racchiuse sia la speranza in Dio che l'amore per Lui. Questa salvezza viene donata al peccatore dallo Spirito Santo nel Battesimo in modo tale che essa non lo raggiunga solo in modo puntuale nella sua biografia, ma gli venga comunicata come il fondamento di tutta la sua vita cristiana³⁰⁴.

E' Dio, dunque, che ha legato la salvezza al Sacramento del Battesimo, tuttavia Egli non è legato ai suoi Sacramenti³⁰⁵. Confessano poi, che **il peccatore è giustificato gratuitamente** perché nulla di ciò che precede o segue la giustificazione, sia la fede che le opere, merita la grazia della giustificazione: infatti «*se lo è per grazia, non lo è per le opere; altrimenti la grazia non sarebbe più grazia*» (Rm 11,6)³⁰⁶. Detto questo, però, è da precisare che **l'opera della grazia di Dio non esclude l'azione umana**, anzi, quando lo Spirito Santo inizia la sua opera di rigenerazione e di rinnovamento, immediatamente dà la capacità di vivere ed agire sotto la sua mozione per mezzo dei doni, da Lui infusi, della fede, della speranza e della carità. «Infatti la fede, senza la speranza e la carità, né unisce perfettamente a Cristo né genera membra vive del suo corpo. Per questo motivo è assolutamente vero affermare che la fede senza le opere è morta e inutile³⁰⁷».

d. L'essere peccatore del giustificato

La confessione comune in questa sezione prende avvio dal **Battesimo** che, come abbiamo già visto, è considerato da entrambe le parti il fondamento dell'intera vita cristiana del credente³⁰⁸. Per mezzo del Battesimo, lo Spirito Santo unisce l'uomo a Cristo, lo giustifica e lo rinnova. La grazia del Battesimo che infrange la potenza del peccato che rende schiavi, non libera, però, la natura umana dalla sua debolezza; per cui, anche **il giustificato rimane esposto agli attacchi del peccato** e deve invocare quotidianamente da Dio il perdono. Egli è continuamente chiamato alla conversione e alla penitenza.

e. La legge e il Vangelo

Cattolici e luterani concordano nel ritenere che la giustificazione avviene «*indipendentemente dalle opere della legge*» (Rm 3,28), intendendo la legge secondo l'accezione paolina come **la pura osservanza esteriore in contrapposizione alla fede** che «*opera per mezzo della carità*» (Gal 5,6), fede che Cristo ha testimoniato con la sua Parola e la sua vita secondo la volontà di Dio. Ciò significa che i comandamenti restano in vigore per il giustificato che deve osservarli con tutta la sua vita secondo la volontà di Dio e su imitazione di Gesù Cristo³⁰⁹.

f. La certezza della salvezza

Luterani e cattolici confessano insieme che la fede è certezza di salvezza perché essa si fonda sulla misericordia e sulla promessa di Dio. Questa promessa è efficace in forza della morte e

³⁰¹ Ibidem, n. 16.

³⁰² Cfr. MAFFEIS A., *Commento alla Dichiarazione congiunta...*, o. c., p.18.

³⁰³ Cfr. DC 15-16.

³⁰⁴ Ibidem, n. 25.

³⁰⁵ Cfr. CCC 1257.

³⁰⁶ Cfr. DC 25; DH 1532.

³⁰⁷ Cfr. DS 1531.

³⁰⁸ Cfr. DC 25.

³⁰⁹ Ibidem, n. 31.

della resurrezione di Cristo ed in forza della validità oggettiva della Parola e del Sacramento della Confessione. Si tratta, allora, non solo della **generale volontà salvifica di Dio** (“Dio vuole che tutti siano salvi”; 1Tm 2,4), ma proprio della **promessa rivolta al singolo**: “Ti sono rimessi i tuoi peccati” (Mt 9,5). Questi passi biblici menzionati sono stati determinanti per i cattolici che sono riusciti a comprendere e a condividere, in questo caso, ciò che stava a cuore a Lutero, ossia la necessaria **distinzione** tra la **certezza** (*certitudo*) della fede, che guarda unicamente a Cristo, e la **sicurezza** terrena (*securitas*), che si basa sull’uomo. Infatti, soltanto riponendo la nostra fiducia nella promessa di Dio, possiamo essere certi della salvezza, mentre non ne possiamo mai essere sicuri se guardiamo a noi stessi, alle nostre debolezze e alle nostre mancanze.

«Può certamente accadere che un uomo perda o abbandoni la fede, rinunci all’abbandono di sé a Dio e alla sua promessa. Ma egli non può, in questo senso, credere e al tempo stesso ritenere che la promessa di Dio è inaffidabile³¹⁰».

g. *Le buone opere del giustificato*

Luterani e cattolici sostengono che le opere buone del giustificato sono sempre frutto della grazia, ma nello stesso tempo, e senza nulla togliere alla totale iniziativa divina, esse sono anche frutto dell’uomo giustificato. Per altro, il cristiano, poiché durante tutta la sua vita lotta contro il peccato, è ammonito dal Vangelo e dagli scritti apostolici a compiere le opere d’amore affinché la fede sia esercitata come rendimento di grazie a Dio e la grazia sia conservata ed approfondita nella comunione con Cristo³¹¹. Essi, inoltre, riconoscono “che la vita terrena è una ricompensa poiché essa è cosa dovuta, non per i nostri meriti, ma a motivo della promessa”³¹².

Le divergenze ancora esistenti

Nel paragrafo precedente sono stati elencati i **diversi punti di convergenza**, tra la Chiesa cattolica e la FLM riguardo alla dottrina della giustificazione, che chiaramente rappresentano un progresso notevole nella mutua comprensione delle parti in dialogo, ma è comunque necessario evidenziare che ci sono ancora delle **grandi difficoltà** da superare per poter affermare un **consenso totale** sul tema preso in considerazione.

Già il titolo della prima problematica presa in considerazione «*L’incapacità ed il peccato dell’uomo di fronte alla giustificazione*» risulta discordante con il contenuto del paragrafo perché del peccato in quanto tale non si dice nulla, bensì si affronta la realtà del peccatore. Ora, se è pur vero che il peccatore da solo, in virtù delle proprie forze, non è capace di rivolgersi a Dio o di procurarsi la propria salvezza, è altrettanto vero che egli non riceve la giustificazione «*mere passive*», ossia senza alcun suo contributo ad essa, come invece affermano i luterani³¹³. Non si comprende poi, per quale motivo essi si ostinino a sostenere la *invincibile* inclinazione al male dell’uomo³¹⁴ pur ammettendo che dalla misericordia divina viene la vita nuova. San Paolo, pur affermando che tutti gli uomini sono coinvolti nel peccato di Adamo (Cfr. Rm 5,19), riconosce che “*laddove è abbondato il peccato è sovrabbondata la grazia*” (Rm 5,20) e contrappone, quindi, all’universalità del peccato l’universalità della salvezza in Cristo: “*Come dunque, per la colpa di uno solo, si è riversata su tutti gli uomini la condanna, così anche per l’opera di giustizia di uno solo si riversa su tutti gli uomini la giustizia che dà la vita*” (Rm 5,18). Certo, nessun uomo, fosse pure il più santo, era in grado di prendere su di sé i peccati di tutti gli uomini e di offrirsi in sacrificio per tutti; ma l’esistenza in Cristo della Persona divina del Figlio, che supera e nel

³¹⁰ DC, p.14.

³¹¹ Cfr. Ibidem, nn.37-39.

³¹² DC, p.14.

³¹³ Cfr. DC 21.

³¹⁴ Cfr. DS 1510-1516.

medesimo tempo abbraccia tutte le persone umane e lo costituisce Capo di tutta l'umanità, rende possibile il suo sacrificio redentore per tutti³¹⁵.

Quindi, a meno che i luterani non volessero ancora incorrere nelle condanne dottrinali dei canoni nn.4-5-6 e 9 del Concilio di Trento, sottolineando fortemente il *monoergismo divino* o la sola azione di Cristo, essi dovrebbero riconoscere che se questa misericordia divina opera una **nuova creazione** (come effettivamente ammettono nella DC 17), essa rende l'uomo capace di rispondere al dono di Dio e di cooperare con la grazia. Dunque, dovrebbero eliminare l'uso dell'espressione «*mere passive*³¹⁶...» Il fatto che questa capacità abbia carattere di dono, lo esprime bene il capitolo 5 del decreto tridentino quando dice: «Così Dio tocca il cuore dell'uomo con l'illuminazione dello Spirito Santo in modo tale che né l'uomo stesso resterà assolutamente inerte subendo quella ispirazione, che certo può anche respingere, né senza la grazia divina, con la sua libera volontà, potrà prepararsi alla giustizia davanti a Dio³¹⁷». In realtà il motivo per il quale la DC ritiene superati gli anatemi tridentini su tale questione si basa semplicemente sull'affermazione luterana di «una piena partecipazione personale nella fede³¹⁸» che avrebbe comunque bisogno di un chiarimento allo scopo di determinare con più precisione il grado di coincidenza con la dottrina cattolica.

Un'unica precisazione da fare riguardo al secondo punto «*La giustificazione come perdono dei peccati e azione che rende giusti*» concerne una sottolineatura fatta dai luterani, i quali, dicendo che «la giustificazione è svincolata dalla cooperazione umana e non dipende neppure dagli effetti di rinnovamento della vita che la grazia ha nell'uomo³¹⁹», non intendono affermare che **la giustificazione possa accadere senza la cooperazione umana**, bensì che i doni di grazia di Dio non dipendono dalle opere dell'uomo. I cattolici allora, dal canto loro, precisano che non considerano certamente «la grazia come un qualcosa che l'uomo ha concretamente a sua disposizione, seppur come possesso che gli è donato³²⁰».

Il terzo problema sulla questione «*La giustificazione mediante la fede e per grazia*» si fonda soprattutto sulla **diversa terminologia** usata per indicare una stessa realtà: i luterani definiscono «giustificazione per fede» quella che per i cattolici è «giustificazione per grazia» e, chiamano «fede» ciò che la dottrina cattolica compendia nella triade «fede, speranza e carità³²¹». Pertanto, l'insegnamento luterano della «giustificazione soltanto per mezzo della fede» distingue, senza tuttavia separarli, il rinnovamento della condotta di vita dalla giustificazione stessa, evidenziando, in questo modo, il fondamento stesso di questo rinnovamento. **Il rinnovamento della vita dipende dall'amore di Dio donato all'uomo nella giustificazione**, ossia nella Parola promessa del perdono dei peccati (Parola creatrice, che suscita la fiducia dell'uomo). Dal canto suo, la dottrina cattolica sente di dover evidenziare il rinnovamento dell'uomo per mezzo della grazia giustificante di Cristo, in modo tale da poter confessare la potenza rigeneratrice di Dio. Il rinnovamento operato nella fede, nella speranza e nella carità, non è altro che la risposta alla Grazia insondabile³²², risposta che permette di stabilire una nuova relazione personale con Dio facendoci diventare suoi figli. Questa nuova relazione personale si fonda interamente sulla misericordia divina e permane dipendente dall'azione salvifica e creatrice di Dio misericordioso il Quale rimane fedele a se stesso e nel Quale l'uomo può quindi riporre unicamente la propria fiducia³²³.

³¹⁵ Cfr. CCC 616.

³¹⁶ DC 21.

³¹⁷ DS 1515;.

³¹⁸ DC 21.

³¹⁹ DC 23.

³²⁰ Ibidem, p.11.

³²¹ Cfr. Ibidem.

³²² Ibidem, p.12.

³²³ Cfr. DC 27.

Il titolo della quarta questione «*L'essere peccatore del giustificato*» suscita molta perplessità: «In che modo si può parlare di peccato nei giustificati senza limitare la realtà della Salvezza?». Secondo la dottrina della Chiesa cattolica, nel Battesimo sono rimessi tutti i peccati: il peccato originale e tutti i peccati personali, come pure tutte le pene del peccato³²⁴. «In coloro che sono stati rigenerati, infatti, non rimane nulla che impedisca loro di entrare nel regno di Dio, né il peccato di Adamo, né il peccato personale, né le conseguenze del peccato, di cui la più grave è la separazione da Dio³²⁵». «Rimangono tuttavia nel battezzato alcune conseguenze temporali del peccato, quali le sofferenze, la malattia, la morte o le fragilità inerenti alla vita come le debolezze del carattere, ecc., e anche una inclinazione al peccato che la tradizione chiama la *concupiscenza*, o, metaforicamente: l'incentivo al peccato *fomes peccati*³²⁶»: «Essendo questa lasciata per la prova, non può nuocere a quelli che non vi acconsentono e che le si oppongono virilmente con la grazia di Gesù Cristo. Anzi, non riceve la corona, se non chi ha lottato secondo le regole (2Tm 2,5)³²⁷».

Ne consegue che *la concupiscenza che rimane nel battezzato non è peccato in senso vero e proprio*, mentre, così com'è spiegata dalla parte luterana con le espressioni «*peccato dominato*» e «*cristiano giusto e peccatore al tempo stesso*», non sembra per nulla compatibile con la rinnovazione e la santificazione interiore di cui parla il Concilio di Trento. A questo punto è chiaro che è molto difficile dare un vero fondamento all'affermazione comune perché, cattolici e luterani, pur utilizzando, su questo punto, termini pressoché simili, comprendono teologicamente in modo differente sia la realtà del peccato, sia la situazione dell'uomo giustificato³²⁸.

La sezione «*La legge e il Vangelo*» non si riferisce in modo preciso ad una questione controversa perché nessuna condanna cattolica si riferisce alla distinzione tra legge e Vangelo in quanto tale. Le condanne cattoliche riguardano semplicemente la questione della normatività dei comandamenti di Dio (in quanto la fede, secondo il can. 20 del Concilio di Trento possiede un potere santificante solo a condizione che si osservino i comandamenti) e la questione se e in che modo Cristo debba essere compreso come legislatore (non nel senso di Mosè, poiché l'intera legge come via di salvezza è stata portata a compimento e superata dal Vangelo³²⁹). L'unico appunto che si può fare riguardo alla fede come certezza di salvezza è quello di riconoscere l'ulteriore passo avanti fatto dai luterani riguardo a questo argomento. Essi esortano non soltanto a sopportare l'insicurezza umana, ma a distogliere lo sguardo da essa e a confidare esclusivamente in Cristo e nella sua parola di perdono³³⁰.

Le contrapposizioni presenti nell'ultimo punto preso in esame «*Le buone opere del giustificato*» potrebbero essere superate semplicemente considerando e analizzando il termine equivoco «*merito*» in relazione con il vero significato del termine biblico «*ricompensa o retribuzione*³³¹». La letteratura dell'Antico Testamento presenta spesso il rapporto tra quello che gli uomini fanno per Dio e quello che in cambio ricevono da Lui attraverso una serie di immagini desunte dalla natura (ad es.: prodotto, frutto, raccolto) o dai rapporti umani (in modo particolare da quelli di carattere contrattuale o competitivo, come ad es.: salari e prezzi). Paolo, dunque, servendosi di tale conoscenza, può, per esempio, descrivere la morte come «*salario del peccato*» in contrapposizione alla vita eterna come «*dono gratuito di Dio*» (Cfr. Rm 6,23; Gal 6,7-9) ottenuta per mezzo della giustificazione di Cristo. Quindi, usando questi dati biblici e considerando l'impossibilità della comprensione del giudizio divino negli schemi etici umani, la tradizione

³²⁴ Cfr. DS 1316.

³²⁵ CCC 1263.

³²⁶ Ibidem, n. 1264.

³²⁷ DS 1515.

³²⁸ Cfr. DC 29-30.

³²⁹ Cfr. DC 33.

³³⁰ Ibidem, p.13.

³³¹ Ibidem, p.14.

teologica e liturgica latina ha interpretato le incommensurabili ricchezze dell'opera di Cristo come i suoi *meriti infiniti* e li ha messi al confronto col merito inferiore o inesistente delle opere cristiane puramente umane³³².

Conclusione: l'importanza di una base solida per le dichiarazioni future

E' apparso chiaramente che le differenti strutture di pensiero hanno una parte considerevole nel causare tensioni tra la visione cattolica e quella luterana sulla dottrina della giustificazione, quindi, non si può affermare che tutte le divergenze tra le due parti in dialogo riguardino delle semplici questioni di accentuazione e di linguaggio, in quanto alcune problematiche toccano aspetti di contenuto alle quali la Chiesa non potrebbe abdicare senza perdere la propria identità. Ciò vale soprattutto per la dottrina sul «*simul iustus et peccator*». I cattolici, su tale argomento, continuano a chiedersi se le formulazioni luterane di questo tipo rendano giustizia al rispetto che Dio ha per la libertà umana e all'idea di un effettivo cambiamento operato dallo Spirito Santo; mentre, i fratelli separati, da parte loro, rimangono imperterriti nella convinzione che ogni riferimento al libero arbitrio e alla bontà del cristiano potrebbe indebolire l'incondizionalità delle promesse di Dio in Cristo³³³.

Ma, si comprende, nonostante i grandi chiarimenti ancora da risolvere, non solo nell'ambito della dottrina della giustificazione, ma anche in ambito ecclesiale, sacramentale, etico e morale, la grande importanza che costituisce ***l'accettazione delle conclusioni della Dichiarazione Congiunta*** che deve essere considerata un passo decisivo verso il superamento della divisione ecclesiale, verso quell'***unità visibile nella diversità*** in cui le differenze che permangono sarebbero riconciliate e non avrebbero più la forza di dividere³³⁴. ***Il consenso in ciò che è fondamentale*** impegna le due parti in dialogo a continuare ad approfondire lo studio dei fondamenti biblici per chiarire in modo soddisfacente le divergenze ancora esistenti e per permettere, a tale comprensione comune, di poter manifestare la sua efficacia e validità nella vita e nell'insegnamento delle Chiese³³⁵.

Per un tale ristabilimento dell'unità è necessario, dunque, un duplice sforzo, scevro di pregiudizi e di riserve, ed una motivazione univoca che spinga semplicemente alla ricerca della verità e che, soprattutto, si ponga fiduciosamente nell'orazione di Cristo per la Chiesa, l'unico Mediatore attraverso cui Dio, nello Spirito Santo, infonde i suoi doni.

³³² Cfr. EO 2/ 2903-2905.

³³³ Cfr. EO 2/ 2914.

³³⁴ Cfr. DC 44

³³⁵ Cfr. DC 43.

6. Lettura trinitaria del mistero della grazia

La grazia come perdono dei peccati: la giustificazione

La grazia fondamentale per il cristiano è l'invio del Figlio di Dio sulla terra; è una grazia che si realizza in un momento determinato della storia. In questo progetto di grazia e di comunione con Dio è intervenuto il peccato, per cui l'uomo si trova nella condizione d'essere in contraddizione con il suo proprio essere. Gesù Cristo è colui nel quale questa frattura è ricomposta, colui in vista del quale tutte le cose sono state create.

La giustizia di Dio nell' Antico Testamento

Il termine ebraico *zedakà* non deve essere inteso come conformità del comportamento dell'uomo ad una norma astratta, bensì la giustizia di Dio nell'AT indica il modo di comportarsi di Dio nei confronti del popolo con il quale ha stretto un'alleanza. Le azioni di questa giustizia divina sono quelle nelle quali Dio manifesta la sua fedeltà all'alleanza. Nei Salmi *zedakà* indica ciò che Dio opera per la salvezza del popolo: *“Il Signore agisce con giustizia e con diritto verso tutti gli oppressi”* (Sal 103, 6); *“Si parlerà del Signore alla generazione che viene; annunzieranno la sua giustizia; al popolo che nascerà diranno: Ecco l'opera del Signore”* (Sal 22,32).

Nell'Antico Testamento si parla anche della giustizia dell'uomo davanti a Dio: Nei salmi pre-esilici della *“salita al tempio”* il salmista si chiede che potrà salire al monte del Signore (Sal 24; Sal 15): costui agisce in conformità con i comandamenti del Signore, agisce con giustizia. Le porte del tempio del Signore si apriranno al giusto, a colui che osserva i comandamenti. Da questi salmi si deduce un aspetto centrale per la giustizia nell'Antico Testamento: ***l'uomo giusto è colui che osserva i comandamenti.***

Nel tempo postesilico è maggiore la consapevolezza del singolo davanti a Dio, ossia il rapporto con il Signore è sempre più personale: non si è giusti per il solo fatto d'appartenere al popolo dell'Alleanza, ma in forza della propria condotta conosciuta da Dio. Vedi Salmo 1,6: *“Il Signore veglia sul cammino dei giusti, ma la via degli empi andrà in rovina”*. È sorprendente come in alcuni salmi l'autore si dichiara giusto in modo decisamente sfacciato: *“Accogli, Signore, la causa del giusto, sii attento al mio grido. Porgi l'orecchio alla mia preghiera: sulle mie labbra non c'è inganno”* (Sal 17,1). La giustizia dell'uomo non è però mai di tipo legalistica: ***l'uomo è giusto solo per la misericordia di Dio***: *“Non chiamare in giudizio il tuo servo: nessun vivente davanti a te è giusto”* (Sal 143, 2). Tuttavia nel rabinismo tardivo prevarrà una concezione decisamente più legalistica che lega la giustizia dell'uomo all'osservanza dei comandamenti come un vanto dell'uomo.

La giustizia di Dio nel Nuovo Testamento: Paolo

Il testo chiave per interpretare Paolo a questo riguardo è **Rm 3,21-31**: dopo aver presentato l'umanità sotto l'ira di Dio, Paolo passa a descrivere l'azione della giustizia di Dio. Il centro della giustizia di Dio è Cristo diventato strumento di espiazione. La giustizia di Dio si caratterizza poi con il perdono dei peccati grazie alla misericordia di Dio. In questo testo Paolo rimane sicuramente nella linea dell'Antico Testamento nel quale la giustizia porta la salvezza all'uomo, ma mentre nell'AT erano previsti molte opere salvifiche, molti sacrifici, ora, con la morte di Cristo, abbiamo un ***unico atto di giustizia***: Cristo è stato lo strumento di espiazione per mezzo del suo sangue. Nella visione paolina l'essere giusto davanti a Dio per l'uomo non è affatto una propria conquista, bensì un dono ricevuto. Si può parlare di giustizia dell'uomo solo partendo dalla giustizia di Dio, che è sua assoluta qualità, una qualità però di relazione. La manifestazione della giustizia di Dio è espressa in Rm 3,22 come in un ***rapporto di relazione*** *“giustizia di Dio per mezzo della fede in Cristo Gesù, per tutti quelli che credono”*: la giustizia di Dio viene quindi espressa come un venir raggiunti. Al v. 24 troviamo un passivo teologico: *δικαιούμενοι δωρεάν*.

L'altro elemento fondamentale, oltre questo essere raggiunti, è **la fede**: infatti la giustificazione avviene sempre **per mezzo della fede** (Rm 3,26). La fede per Paolo è l'accoglienza della Parola della predicazione del Vangelo; la fede viene sempre da un ascolto della Parola predicata. Questa Parola, è la parola della croce e accogliere la parola significa essere con crocifissi, con consepolti, con risorgere con Cristo. La Parola della croce accolta con fede «*ponit nos extra nos*», pone l'uomo al di fuori di se stesso dato che lo pone in un rapporto di relazione con Dio. Mentre nell'AT il rapporto dell'uomo con Dio dipendeva dagli effetti dell'opera dell'uomo, ora il rapporto con Dio è sulla linea dell'accoglienza del dono della Redenzione che cambia l'essere dell'uomo stesso. Se da un lato l'accoglienza della Parola è un atto umano, dall'altro l'uomo si mette in un atteggiamento di passività poiché è trasferito presso Dio, è raggiunto da questa grazia.

Quando quindi nelle lettera ai Romani si dice che Dio ha giustificato l'uomo Paolo si riferisce **non ad un atto forense di Dio** nei confronti dell'uomo, ma indica una **effettiva novità dell'uomo sul piano dell'essere**. L'uomo si è trasferito, ha cambiato casa «*domus*» e signore «*dominus*» per entrare nella Signoria di Dio, come si esprime Rm 6,14: «*Il peccato non dominerà infatti più su di voi poiché non siete più sotto la legge, ma sotto la grazia*». L'uomo vive quindi non più secondo la carne, cioè da solo, in balia delle sue sole possibilità, ma vive nello Spirito, cioè in una relazione di vita con Dio. Questa nuova relazione, è una relazione da figli.

La giustizia di Dio e la giustificazione nella Riforma

Per Lutero l'articolo di fede della giustificazione è quello di gran lunga più importante per tutta la fede cristiana, «*articulus stantis aut cadentis ecclesiae*». Lutero ha avuto il merito di rimettere al centro dell'attenzione il tema della giustificazione: prima di lui Tommaso aveva parlato di giustificazione nei termini di *gratia sanans* (grazia sanante) per i peccatori. Per capire Lutero bisogna rifarsi ad una distinzione fondamentale per il suo pensiero, ossia la **contrapposizione fra**

Legge e Vangelo.

La legge indica all'uomo la volontà di Dio, ma non gli dà la forza per compierla. La legge ha solo una funzione accusatoria, ossia indica all'uomo il proprio peccato. Il Vangelo invece di accusare perdona. La legge non ha tuttavia una funzione solo negativa poiché ha un **ruolo pedagogico** nei confronti di Cristo. L'insegnamento della legge tocca il cuore dell'uomo, gli svela la propria nullità e capisce che non gli rimane altro se non l'aiuto di Dio. L'unico aiuto che può venire in soccorso alle coscienze ansiose ed infelici è Cristo. L'uomo da solo non si può salvare, ma solo con l'aiuto di Dio; siccome Cristo redime l'uomo nella sua interezza, allora esso prima di questa redenzione era totalmente corrotto, in caso contrario sarebbe resa superflua l'azione di Cristo.

Questa antropologia negativa è espressa molto chiaramente nell'opera *De servo arbitrio*: l'uomo, dopo il peccato di Adamo, è totalmente corrotto dal peccato, ne è schiavo e la legge mette in evidenza questa triste situazione. Lutero parla di un peccato fondamentale, cioè della condizione di schiavitù nella quale si trova l'uomo. In questa condizione l'uomo è «*in se incurvatus*», incapace di aprirsi a Dio, fermo solo sulle proprie risorse, con la volontà di trovare in sé il fondamento della propria salvezza e del proprio essere. Lutero riprende il tema agostiniano: solo la grazia di Dio libera l'uomo dalla schiavitù del peccato. L'uomo non può quindi assolutamente pensare ad una giustizia acquistata con le proprie forze, e rimane solo Cristo con la sua opera di salvezza.

A questo punto si capisce come per Lutero la giustificazione sia qualcosa che viene «*ab extra*», dal di fuori dell'uomo: egli non deve guardare ai propri meriti ma alla sola opera divina. Il problema sarà che da un qualcosa di esterno all'uomo la giustificazione diverrà **estranea** all'uomo, cioè **una sola imputazione** che viene da Dio, un atto forense, e non come qualcosa che riguarda l'essere dell'uomo. Altro elemento importante: la giustificazione per Lutero precede le opere buone, e le opere buone sono la conseguenza della giustificazione.

Considerazioni finali sulla giustificazione

La **prima constatazione** da farsi è che il contesto culturale e di fede nel quale vennero a confrontarsi la posizione di Lutero, e in genere della Riforma, con quelle della teologia e del magistero della chiesa è molto diverso da quello attuale: Lutero come figlio dell'epoca medioevale sente una grande inquietudine davanti all'incertezza di un Dio misericordioso o tremendo: oggi il problema non è tanto riguardo alla misericordia di Dio, quanto al problema dell'essere di Dio. Oggi, essendosi persa la coscienza del peccato, si è persa anche la comprensione della misericordia di Dio.

Nel passato il problema dell'uomo era quello di non essere *non giusto* ossia, in chiave morale il non osservare i comandamenti. Oggi il problema dell'uomo si colloca a livello del rapporto con il mondo. L'uomo moderno ha fatto l'esperienza della sua grandezza, delle sue infinite possibilità, ma anche dell'indifferenza cosmica. Il cielo sembra essere sempre più indifferente alle sorti dell'uomo, e si arriva ad una cultura di tipo nichilista.

In questo universo muto ed estraneo l'uomo sente angoscia, perdizione nel senso della perdita di ogni senso. In questo contesto com'è possibile considerare la giustizia di Dio che si manifesta nella morte di Cristo? Il Dio cristiano è un Dio che accoglie tutti gli uomini nella loro specifica condizione: Dio ama l'uomo anche se gli si dimostra infedele e ribelle. È proprio nella croce e nella risurrezione che Dio manifesta concretamente il suo «*si*» definitivo all'uomo. In una realtà nella quale si è perso il senso del peccato diventa irrilevante anche l'idea di giustificazione: sebbene non sia giusto prendere la cultura dominante come criterio di valutazione assoluto dell'uomo, bisogna anche riconoscere la necessità di prendere sul serio l'uomo contemporaneo che si sente come uno zingaro nell'universo. La parola chiave della modernità sembra quindi essere il **nichilismo**.

Il Dio cristiano è però un Dio che si fa solidale con l'uomo anche quand'esso si trova più lontano da Lui: con la Parola della creazione Dio ha chiamato all'esistenza ciò che prima non era, e allo stesso modo Dio con la Risurrezione trae l'uomo dal nulla del peccato alla vita divina della grazia. Dio rimane il Dio creatore, che fa nascere nella comunione con Lui. Il perdono del peccato è quindi una manifestazione di questo essere fedele di Dio all'uomo che, per libera scelta d'amore, ha creato. Già Tommaso nella Summa accostava in modo molto stretto la Parola della creazione con la remissione dei peccati: è una cosa più grande che dall'empio sia fatto un giusto che creare il cielo e la terra. L'atto della creazione e la remissione dei peccati per un verso sono assimilabili, infatti in entrambi i casi si parla di un inizio dal nulla «*creazione ex nihilo*», ma per un altro verso la remissione del peccato combatte una situazione ancora più grave, ossia quella del peccato che può essere visto come un **nulla nullificante** «*nihil nihilans*», una forza negativa che tende a rendere nulli. Nella croce e con la Risurrezione l'uomo è strappato al nulla in forza del sì detto da Dio all'esistenza dell'uomo. Grazie alla fede, guardando l'opera della Redenzione, si scopre la propria condizione di peccato e di nulla (siccome l'essere nel nulla è la forma fondamentale di ogni peccato) dalla quali si è stati sottratti.

Bisogna allora sottolineare la profonda connessione dei due aspetti che spesso sono stati contrapposti: la giustificazione come Parola pronunciata da Dio «**giustificazione esterna**» e giustificazione come nuovo rapporto di amicizia con Dio «**giustificazione interna**». La Parola del creatore è performativa, crea e chiama l'uomo ad un rapporto nuovo di amicizia con Lui. Fra l'uomo e Dio inizia quindi una storia, una storia di salvezza, di misericordia, di comunione.

La grazia come filiazione divina

Abbiamo visto come la grazia sia l'essere accolti, tramite la morte e risurrezione di Cristo, nella comunione con Dio. Abbiamo visto anche come tutta la **teologia della giustificazione sia cristocentrica**, e ora ci chiediamo in cosa consista questa nuova relazione con Dio che si attua in Cristo, per Cristo e con Cristo. Si tratta in altri termini di vedere qual'è la novità d'essere che è

nell'uomo a partire dalla presenza di Dio nell'uomo, cioè a partire dalla presenza dello Spirito Santo.

La categoria di **filiazione** è fondamentale per tre motivi:

- Filiazione è un termine di **relazione**: tutta la Scrittura esprime la creazione in termini di relazione d'amore di Dio con l'uomo: Dio ama le cose che crea (cfr. Sap).
- La nostra relazione con Dio è caratterizzata dall'essere una **relazione con un Dio trino ed uno**: nella grazia è donata all'uomo la vita eterna di Dio, vita che è fondata sulla comunione delle tre persone della Trinità. La Scrittura caratterizza la relazione con Dio nei suoi aspetti trinitari: per esempio si dice che con il battesimo siamo conformati al Figlio (e non al Padre e neppure allo Spirito), che la salvezza ci conduce al Padre, e non al Figlio.
- **Tutto è stato creato in vista di Cristo**, quindi anche la creatura umana troverà la sua massima realizzazione nella conformità perfetta a Cristo, la cui essenza fondamentale è l'essere Figlio del Padre. L'uomo trova il suo compimento perfetto nella figliolanza divina.

Sia la filiazione di Gesù che la nostra possono essere viste in chiave pneumatologica. Possiamo dire che lo Spirito ha accompagnato tutta la missione di Gesù: lo Spirito Santo presiede all'incarnazione del Verbo (Lc 1,35), al battesimo di Gesù (Mc 1,10), alla sua offerta sulla croce (Gv 19,30; Eb 9,14), alla sua Risurrezione (Rm 1,4). Questo stesso Spirito è donato agli uomini: *“innalzato pertanto alla destra di Dio e dopo aver ricevuto dal Padre lo Spirito Santo che egli aveva promesso, lo ha effuso, come voi stessi potete vedere e udire”* (At 2,33). Secondo il NT ci sono quindi due momenti fondamentali nel rapporto fra Gesù e lo Spirito: lo Spirito è su Gesù. Nel battesimo al Giordano si vede come lo Spirito di Dio discenda su Gesù: questa discesa può essere vista ed interpretata come **un'unzione - consacrazione** in parallelo con il testo di Is 42,1 *“Ecco il mio servo che io sostengo, il mio eletto di cui mi compiaccio. Ho posto il mio Spirito su di lui; egli porterà il diritto alle nazioni”*. Anche in Atti 10, 38 viene ripreso il tema dell'unzione di Gesù: *“Dio consacrò in Spirito Santo e potenza Gesù di Nazaret il quale passò beneficando e risanando tutti coloro che erano sotto il potere del diavolo, perché Dio era con lui”*.

In questo passo si vede che l'unzione dello Spirito è messa in relazione con la missione del Figlio: l'obbedienza del Figlio alla volontà del Padre segue l'impulso dello Spirito. **Von Balthasar** afferma che in Gesù avviene un' inversione economica: mentre nella vita intratrinitaria lo Spirito procede dal Padre e dal Figlio (*“viene dopo”* il Padre e il Figlio), nell'esistenza terrena di Gesù lo Spirito è inviato sul Figlio e quindi *“viene prima”*, affinché possa compiere la sua missione. Questo essere passivo del Figlio rispetto allo Spirito ha una grande importanza teologica: la carne assunta dal Verbo diventa ciò che era fin dall'eternità. Nell'uomo viene realizzata la filiazione con Dio negli stessi condizionamenti della realtà umana, e lo Spirito è il principio di questa relazione filiale.

Dopo la Risurrezione Gesù dona lo Spirito a coloro che credono in lui diventando quindi fonte del dono: i Padri affermano che il *“vaso”* di Gesù è stata squarciato e sono usciti sangue e acqua (simbolo dello Spirito). Gesù donando lo Spirito a chi crede in lui, dona ciò che gli è più profondamente proprio, ossia il suo stesso rapporto con Dio Padre. Lo Spirito si configura quindi come il **dono per eccellenza**, come il Dono, ossia il stessa relazione d'amore che unisce Padre e Figlio. Due passi evidenziano come dallo Spirito derivi la relazione d'adozione filiale:

Gal 4,4-7: l'adozione a figli è presentata come il fine stesso dell'incarnazione: *“lo Spirito del Figlio grida in noi: Abbà, Padre”*;

Rm 8,14-17: l'essere guidati dallo Spirito significa essere Figli: lo Spirito ci fa gridare: Abbà, Padre. Confrontando questi due passi si vede come lo Spirito e la persona umana sono quasi identificate in quanto entrambe gridano: Abbà. Lo Spirito opera quindi in noi la filiazione con Dio: Sant'Ireneo affermava che lo Spirito è *«communicatio Christi»* cioè la comunicazione di ciò che è più tipico di Cristo, ossia il suo essere Figlio.

La relazione del giustificato con le tre persone divine

La comunione con Dio non è semplicemente la comunione con l'essenza di Dio, e neanche comunione con una singola persona della Santissima Trinità, bensì la **partecipazione alla comunione intertrinitaria**: Dio entra in comunione con l'uomo non in modo indefinito, ma secondo ciò che è proprio alle tre singole Persone divine. Nel NT per esempio leggiamo che l'uomo è chiamato a conformarsi al Figlio, e non al Padre o allo Spirito Santo. Quando pronunciamo le parole del Padre Nostro, ci rivolgiamo al Padre, nel Figlio attraverso lo Spirito Santo. La grazia ci ammette alla comunione che il Figlio ha con il Padre, ed essendo resi conformi al Figlio abbiamo quindi accesso alla comunione col Padre. Lo Spirito, effuso su ogni uomo, fa sì che la filiazione divina appartenga ad ogni uomo che accoglie il dono, ossia lo stesso Spirito Santo. Lo Spirito è visto da Agostino come il dono che «*il Padre e il Figlio si scambiano eternamente*³³⁶».

Nelle tre persone divine esiste una piena corrispondenza fra l'*esse in* e l'*esse per*, quindi è possibile dire che lo Spirito è l'eterno dono scambiato fra Padre e Figlio. La grazia è quindi lo stesso Spirito Santo ed abitando in noi abita in noi la Trinità. Con il dono dello Spirito abita in noi la Trinità, infatti leggiamo nella Scrittura: «*non sapevate che il vostro corpo è tempio dello Spirito Santo che è in voi e che avete da Dio, e che non appartiene a voi stessi?*» (1Cor 6,19); «*sono stato crocifisso con Cristo e non sono più io che vivo, ma Cristo che vive in me. Questa vita nella carne, io la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato e ha dato se stesso per me*» (Gal 2,20); «*noi siamo infatti tempio del Dio vivente, come Dio stesso ha detto: Abiterò in mezzo a loro e con loro camminerò e sarò il loro Dio, ed essi saranno il mio popolo*»(2Cor 6,16). La presenza nell'uomo della Trinità non significa che egli è annullato, assorbito da Dio, ma al contrario, l'uomo rimane creatura ma capace di accogliere in sé la presenza divina.

La filiazione divina come pienezza dell'essere personale

L'uomo è un soggetto definito dalla filosofia come sostanza individuale capace di conoscere e di volere. Una delle caratteristiche del soggetto è di auto possedersi, ossia entrando in contatto con gli altri enti, il soggetto non si confonde con l'ente che conosce, ma instaura sempre un rapporto di alterità: c'è un esodo della conoscenza dall'uomo verso l'oggetto, e un ritorno della conoscenza verso il soggetto conoscitivo che non si confonde però con l'oggetto. Tommaso parla di una «*reditio completa subjecti in seipsum*». L'uomo prende così coscienza della propria sostanza individuale e razionale.

Il concetto dell'uomo come persona è molto più vasto di quello di soggetto: la persona si qualifica grazie all'essere in relazione con il Tu dell'altra persona. È tipico della persona essere in rapporto con un altro Tu. Un Tu che non è solo qualcosa di esterno, ma che diventa immanente alla persona. Si può parlare di un reciproco possedersi, di un essere nell'altra persona. Dal punto di vista teologico, l'uomo è qualificato sempre come **persona** nel suo rapporto con Dio: Dio si relazione sempre all'uomo come ad un altro Tu e non come ad una cosa. È la stessa parola creatrice di Dio ad essere una Parola carica di relazionalità, e quindi l'essere persona dell'uomo non dipende da condizionamenti esterni, ma è qualcosa che gli appartiene in modo originario.

La persona umana si compie e realizza solo quando restituisce se stessa a colui dal quale proviene: la persona trova nel dono di se stessa il proprio completo compimento. Abbiamo già visto come nelle tre persone divine c'è perfetta coincidenza fra «*esse in*» e «*esse per*»: l'essere di ognuna delle persone è completamente donato e ricevuto in un eterno scambio. La realtà dell'uomo non è però la stessa: per l'uomo l'essere per (essere donato) non coincide con il proprio essere, ed è proprio il cammino di conversione far sì che queste due dimensioni arrivino a coincidere.

³³⁶ AGOSTINO d'IPPONA, *De Trinitate* V,14,15; V 16,17.

Possiamo dire che al nostro essere soggetti è affidato il nostro divenire persona, infatti ogni uomo è in sé essere assoluto (in quanto soggetto), ma anche dipendente dal creatore e chiamato alla perfetta comunione con Lui in una perfetta donazione. Il peccato consiste appunto nel rifiuto della propria **autodonazione**, e di trasformare quindi il proprio essere soggetto in un **autopossesso**. Il peccato è quindi il non corrispondere alla vocazione di diventare persone. Il peccato quindi non appartiene all'essenza dell'uomo, ma la frustra impedendogli d'essere in relazione. Lo Spirito Santo è dunque la persona divina che crea questa relazione, è la **persona relazione**: con il dono dello Spirito l'uomo soggetto, diventa persona. Lo Spirito cancella il peccato, proprio nell'ottica del mettere in relazione, ciò che prima era privo di questa relazione. Lo Spirito fa sì che l'uomo possa mettere in pratica i comandamenti, non nella loro lettera esterna, ma come figli.

La dimensione comunitaria della filiazione divina

La dimensione comunitaria fa parte dell'uomo: Aristotele diceva che l'uomo è un essere politico. L'antropologia teologica afferma che con il peccato originale dell'uomo si è interrotta la comunicazione sociale della grazia. È necessario recuperare l'**aspetto ecclesiale della grazia**. La filiazione divina implica un nuovo rapporto di fraternità fra gli uomini: lo Spirito, il vincolo fra il Padre e il Figlio, diventa anche il noi della Chiesa. L'essere Figlio di Gesù, significa l'esserlo per noi, per i credenti, costituiti quindi in un rapporto di fraternità. Come tra Padre e Figlio il vincolo d'unione e comunione è lo Spirito, allo stesso modo la comunione fra gli uomini è fondata nello Spirito. **La comunità dei credenti è quindi espressione della comunione intratrinitaria**. Grazie alle riflessioni di Congar si è sviluppata l'ecclesiologia di comunione tipica del nostro secolo (vedi Lumen Gentium).

Questa dimensione comunitaria non elimina affatto il carattere assolutamente irripetibile di ciascun uomo (un «*unicum*» davanti a Dio). Unità e diversità non si escludono quindi, e questo è espresso molto bene nel NT con l'immagine della membra e del corpo. Il **carisma** è allora il modo particolare con il quale ogni persona vive la propria vocazione all'interno dell'unico progetto di filiazione. Attraverso il proprio carisma, ogni uomo realizza il proprio modo d'essere Figlio di Dio. È quindi importantissimo non solo esercitare il proprio carisma, ma anche il modo con il quale il carisma è esercitato: deve essere esercitato solo per l'utilità comune, e per l'edificazione di tutti. È il modo di utilizzare il proprio carisma che conferma o smentisce l'essere figlio.

La grazia come nuova creazione: la vita dell'uomo giustificato

Si tratta ora di recuperare il concetto di «*gratia increata*» intesa come **inabitazione dello Spirito Santo** nel cuore dell'uomo che lo eleva. Questa nuova relazione fra Dio e l'uomo non elimina ciò che è più proprio dell'uomo, ma la natura umana viene portata al suo massimo compimento. In questa speciale relazione d'amore con Dio l'uomo diventa una creatura nuova. Si vuole adesso sottolineare questo rinnovamento dell'uomo e del suo essere.

Nelle lettere di San Paolo troviamo molto ricorrente il termine **creazione nuova**, *καινη κτισις*. La creazione nuova esprime ciò che è proprio dell'opera di Dio; non si tratta allora di un prodotto dell'uomo, di un risultato che deriva da qualcosa che è già preesistente nell'uomo, bensì si tratta di un atto creativo proprio di Dio: *“poiché l'amore del Cristo ci spinge al pensiero che uno è morto per tutti e quindi tutti sono morti. Ed egli è morto per tutti, perché quelli che vivono non vivano più per se stessi, ma per colui che è morto e risuscitato per loro. Cosicché ormai noi non conosciamo più nessuno secondo la carne; e anche se abbiamo conosciuto Cristo secondo la carne, ora non lo conosciamo più così. Quindi se uno è in Cristo è una creatura nuova; le cose vecchie sono passate, ecco ne sono nate di nuove”* (2Cor 5,14-17).

L'apostolo parte qui dall'amore di Cristo che continua nell'uomo che non vive più per se stesso: si instaura quindi un rapporto di reciprocità dal quale l'uomo esce come creatura nuova: l'essere in Cristo costituisce una vera e propria novità per l'uomo.

Altri passi paolini importanti sono: Gal 6,15; Ef 2,10-15; Ef 2,4-24. La novità di cui si parla è sempre frutto dell'agire di Dio, e non è frutto di qualcosa che si trova già nella creatura. Nella lettera a Tito (3,4-7) troviamo due importanti termini: si parla di *“lavacro di rigenerazione e di rinnovamento”* (παλιγγενεσίας και ανακαινώσεως). All'inizio c'è sempre l'amore di Dio, la sua benignità, la sua iniziativa. Questo concetto di novità è presente anche in Giovanni quando parla di *“rinascita dall'alto”* (Gv 3,3-7; Gv1,13; 1Gv 1,29; 4,7; 5,1). I testi di Giovanni si caratterizzano per il forte realismo: l'essere in Gesù è una novità reale dell'essere dell'uomo.

La grazia come partecipazione alla vita divina trinitaria

La grazia indica *partecipazione alla vita divina*, dal punto di vista cristiano va precisato che è vita divina trinitaria. Dopo Tommaso la dottrina sulla grazia si concentra sulla prospettiva antropologica, sulla grazia creata. La grazia in quanto partecipazione alla vita trinitaria sorpassa un'enfaticizzazione sulla *«gratia sanans»*. Lo sguardo va verso la Trinità che si automanifesta all'uomo, è autocomunicazione di Dio intero, uno. Questa manifestazione è salvifica, è la grazia. Il Dio uno/trino non si dà solo in modo uno, e questo è distintivo che Dio si dà nella seconda e terza persona della Trinità. Riguardo alla dimensione economica il Figlio e lo Spirito assumono un ruolo specifico nel dare la grazia, una missione data loro dal Padre.

La prospettiva trinitaria è legata a una *prospettiva ecclesiologica*. Non è solo il singolo a profittarsi della grazia, va superata la giustificazione individuale. Il primo indirizzo della autocomunicazione di Dio è la Chiesa. Per questo parleremmo dei sacramenti come doni di grazia, frutti primordiali delle missioni del Figlio e dello Spirito. Ef 2,4-5 : *“Ma Dio, ricco di misericordia, per il grande amore con il quale ci ha amati, da morti che eravamo per i peccati, ci ha fatti rivivere con Cristo: per grazia infatti siete stati salvati”*. La grazia è opera di tutta la Trinità.

La prima iniziativa di questo amore divino è precedente al peccato, è prima di tutti i secoli. 1Tim 1,9-10 : *“Sono convinto che la legge non è fatta per il giusto, ma per gli iniqui e i ribelli, per gli empi e i peccatori, per i sacrileghi e i profanatori, per i parricidi e i matricidi, per gli assassini, i fornicatori, i perversi, i trafficanti di uomini, i falsi, gli spergiuri e per ogni altra cosa che è contraria alla sana dottrina”*. La grazia ha come scopo la nostra divinizzazione. Siamo figli nel Figlio.

La missione di Gesù Cristo

Partiamo da Ef 1,3-6 : *“Benedetto sia Dio, Padre del Signore Gesù Cristo, che ci ha benedetti con ogni benedizione spirituale nei cieli in Cristo. In lui ci ha scelti prima della creazione del mondo, per essere santi e immacolati al suo cospetto nella carità, predestinandoci a essere suoi figli adottivi per opera di Gesù Cristo, secondo il beneplacito della sua volontà”*. In questo importante inno paolino si specifica il ruolo del Figlio. Egli è l'archetipo, il modello operante (*“per opera di Gesù Cristo”*) e allo stesso tempo raffigurante (*“in lui ci ha scelti”*) della nostra divinizzazione. Se Cristo è l'archetipo sul quale l'uomo è creato, dopo il peccato a maggior ragione. Cristo è il nuovo Adamo, come diversi testi ci illustrano: 2Cor 5,17 : *“Quindi se uno è in Cristo è una creatura nuova ; le cose vecchie sono passate, ecco ne sono nate di nuove”*. Questa ricreazione è come una formazione cristiforme.

In Cristo l'uomo giustificato riceve una veste nuova; Ef 4,24 : *“rivestire l'uomo nuovo, creato secondo Dio nella giustizia e nella santità vera”*. L'uomo peccatore non può entrare nella vita divina se non per la ricreazione in Cristo. Gal 4,19 : *“...figlioli miei, che io di nuovo partorisco nel dolore finché non sia formato Cristo in voi !”*. Ci vuole la formazione dell'essere dell'uomo nell'essere di Cristo. Questa ricreazione si basa nella *kenosis* quando Dio si fa uomo in Cristo. Dio si fa unità con l'uomo nell'incarnazione, è successo una volta in modo totale, ma in modo analogo succede nel battesimo quando il cristiano è ricreato cristiformemente, è una cosa sola con Cristo.

Due annotazioni:

1. La formazione cristiforme della natura umana può essere descritta secondo gli assiomi ritenuti nel **Concilio di Calcedonia** del 451, che ha proclamato Cristo «*uno e medesimo Signore unigenito, da riconoscersi in due nature, senza confusione, immutabili, indivise, inseparabili*³³⁷». I quattro avverbi caratterizzano la coesistenza delle due nature in Gesù Cristo incarnato, e indicano anche la struttura con la quale la grazia è presente e opera nell'uomo. La trasformazione dell'uomo attraverso la grazia non sopprime la natura dell'uomo. La natura umana non si scioglie a scapito della grazia divina, come in Cristo la natura umana non viene soppressa ma salvaguardata.

La **natura umana e divina possono coesistere**. Cristo non è qualcosa di intermedio tra Dio e uomo, la grazia mediatrice non opera qualcosa di intermedio. L'uomo divinizzato non è mezzo dio, rimangono distinte la natura umana e la grazia divina. C'è l'uomo ricolmato di grazia però non c'è una sinergia tra la libertà dell'uomo e la grazia divina. La cooperazione funziona al modo delle definizioni di Calcedonia. La grazia opera salvaguardando la natura umana, l'unità che si ha nell'uomo è in differenza. L'unità si rapporta alla natura in modo direttamente proporzionale. La presenza della grazia non è assenza di libertà nell'uomo, non ha una passività della libertà umana. La grazia non è un terzo che fa di intermedio tra Dio e uomo. L'uomo divinizzato non cessa di essere uomo, rimane uomo.

2. La formazione cristiforme della natura umana può essere descritta secondo gli assiomi del **III Concilio di Costantinopoli** (680-681)³³⁸ nel quale vengono dinamicizzati i dati cristologici acquisiti nel Concilio di Calcedonia. Ci sono due nature, ciascuna voleva e operava conforme al proprio essere in comunione. Sono due volontà e due operazioni, principi attivi. Questo concilio vuole definire a livello ontologico ed esistenziale la convivenza delle due nature, i due modi di volere e agire in Cristo. Questo è già stato motivo di grande controversia, risultando il monoenergismo e il monotelismo. La controversia del monoenergismo e del monotelismo girava intorno alla preghiera di Gesù nell'orto degli ulivi (Mc 14,46 // Mt 26,39-40 e Lc 22,42)

Bisogna concludere che il sì obbediente di Cristo è pronunciato in accordo con la sua volontà umana, che è in consenso con la volontà divina. Se questo sì è l'unità si deve sottolineare che è manifestato in maniera umana, è stato detto in modo carnale, ha detto la volontà umana. **Le nature umana e divina concorrono a dire il sì**: “*umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce*” (Fil 2,28). Massimo il Confessore descrive la disponibilità di Cristo. Egli subordina con la volontà umana la sua natura umana, il suo istinto umano di salvaguardarsi alla sua volontà divina. È l'uomo Cristo che dice sì, è la volontà umana che obbedisce. Nella volontà divina si esprime la volontà del Padre. Gesù Cristo è modello della vita cristiana, di un cristiano colmato di grazia.

Considerando le affermazioni di Costantinopoli come spiegazioni delle affermazioni di Calcedonia si può affermare che in Cristo la volontà e l'attività umana non sono unite solo a livello ontologico dei principi ma sono unite anche ontologicamente alla volontà divina nella realizzazione terrena dell'unica ipostasi (persona). Questa realizzazione si chiama libertà. L'umanità di Cristo viene valorizzata nella sua dinamicità. Il concorso delle due volontà che diventa obbedienza di Gesù al Padre è l'esistenza di Gesù, il compimento della sua missione affidatagli dal Padre. L'**unione ipostatica** è il modo di vivere di Gesù. L'obbedienza di Gesù è il dispiegamento della dinamicità di Gesù, del concorso delle due nature. L'obbedienza è il riassunto della vita di Gesù. Egli è **modello per l'esistenza cristiana** che cerca di compiere la volontà del Padre. Qui viene l'importanza del discernimento spirituale per saper, capire la volontà del Padre.

Esiste nella riflessione del dogma cristiano un concetto privilegiato per esprimere il concorso della natura umana e della natura divina in Cristo: la **pericoreasi** (περικορησις). Questo concetto

³³⁷ DS 302

³³⁸ DS 558

indica l'interpenetrazione delle tre persone l'una nell'altra, la vita in unità e in diversità nella Trinità. Il termine è stato introdotto da **Giovanni Damasceno** e ha anche un senso cristologico, che è il più originario per spiegare l'interpenetrazione delle due nature in Cristo. La pericorese delle due nature nell'unica persona di Cristo l'esperienza più personale, più esistenziale dell'incarnazione di Cristo. Nella pericorese la natura umana non è un involucro, qualcosa esteriore che la natura divina assume, ma è cooperante nell'umanizzazione, si coinvolge. **La comunione** diventa **comunicatio**. È la «*comunicatio idiomatum*» delle due nature, il significato dell'incarnazione: se il *Logos* non avesse preso una carne che non cooperasse, l'opera di salvezza sarebbe stata inutile. In Cristo non solo la natura divina ha preso la natura umana ma c'è una interpenetrazione inalterabile. Proprio nell'aspetto dinamico di Gesù, nel suo volere e agire si apre un abisso. Le affermazioni di Calcedonia voglio portare all'estremo la natura umana, la pericorese insegna una certa equivalenza. La divinizzazione eleva l'uomo a un livello impensabile. Dio vuole diventare uomo e l'uomo vuole diventare Dio. In Cristo Dio si realizza come uomo. In Lui divinità e umanità si incontrano nella salvezza universale.

È il mirabile commercio «*admirabile commercium*» dei Padri, meraviglioso scambio, «*completatum*» e «*complens*». La completa comunicazione è già avvenuta ma si realizzerà pienamente con la venuta di Cristo. La pericorese esprime molto dinamicamente quello che avviene nella grazia, interpenetrazione della natura umana e della natura divina. Gesù Cristo è modello operante e raffigurante di quello che succede nella grazia. **In noi succede per grazia ciò che in Gesù è successo per natura**. I principi di Costantinopoli III sono pertinenti al rapporto tra Dio e l'uomo che si afferma nella dinamicità della grazia. Riguardo la grazia, essa è anche un mirabile commercio non realizzata per essenza. Ma si può dire che è mirabile commercio «*completatum*», perché realizzato da Cristo; «*complens*», perché si trova nella tensione escatologica, e «*complendum*», perché realizzato da Dio. Massimo il Confessore spinge all'estremo il concetto della pericorese e vede l'unione realizzandosi nell'uomo nella misura in cui l'uomo vive una vita di virtù.

La missione dello Spirito Santo

Lo Spirito è colui che realizza la dinamicità divina. La missione dello Spirito esprime in modo proprio questa dinamicità, lui è colui che ci spinge avanti. Il suo ruolo è essenzialmente la realizzazione personale e nuova di Cristo in noi, significa la realizzazione della **conformazione e configurazione di Cristo**. Se Cristo è la forma che si impronta nel nostro essere, lo Spirito è ciò che fa questa impronta realizzarsi personalmente in noi.

Nella missione del Figlio e dello Spirito si scopre un'inversione: **Ireneo** ha messo in evidenza che l'incarnazione è stata realizzata dallo Spirito e poi i vangeli mostrano l'azione costante dello Spirito nella vita del Figlio. Lo Spirito ha agito nei profeti e poi su Cristo nella sua vita fino alla risurrezione. Si potrebbe dire che c'è un'inversione trinitaria (Padre - Figlio - Spirito) che si realizza nell'opera di salvezza (Spirito - Figlio - Padre). Questo sembrerebbe una forzatura perché significherebbe che il Figlio è stato fatto Figlio progressivamente dallo Spirito (concezione nestoriana): «*Nell'ultimo giorno, il grande giorno della festa, Gesù levatosi in piedi esclamò ad alta voce: «Chi ha sete venga a me e beva chi crede in me; come dice la Scrittura: fiumi di acqua viva sgorgeranno dal suo seno».* Questo egli disse riferendosi allo Spirito che avrebbero ricevuto i credenti in lui: infatti non c'era ancora lo Spirito perché Gesù non era stato ancora glorificato» (Gv 7,37-39).

La vita terrena di Gesù nel suo svolgersi è stata preparata dallo Spirito, ma lo Spirito in persona è dono del Risorto, esiste dalla pentecoste. Nel rapporto economico c'è lo stesso ordine del rapporto trinitario. Cristo manda lo Spirito, non si può parlare di inversione trinitaria. Prima della glorificazione, risurrezione di Cristo, lo Spirito ha operato nella sua potenza e non nella sua persona (agire in potenza e agire in persona è una distinzione formale e reale ma non ontologica). Lo Spirito

nella sua potenza ha operato nella persona di Cristo e negli uomini per accogliere Cristo, come è avvenuto con la Vergine Maria.

Ruolo dello Spirito riguardo alla grazia

1. Lo **Spirito non dà altra grazia che non sia quella del Risorto**, essa è la «*gratia capitis*», la grazia capitale (di Cristo *capo*, cioè) in quanto contiene tutta la ricchezza della grazia. Essa ci crea e trasforma, è data da Cristo *capo* verso le sue membra: “*Egli è il capo del corpo, cioè della Chiesa ; il principio, il primogenito di coloro che risuscitano dai morti, per ottenere il primato su tutte le cose.*” (Col 1,18). Nella dimensione configuratrice della grazia lo Spirito non dà altro che la grazia di Cristo attraverso la sua potenza, nella disposizione nostra ad accogliere il Cristo, di lasciarsi configurare a Lui, è lo Spirito che crea questa disposizione.

2. Ma c'è la **presenza personale dello Spirito** in noi che ci dà una conoscenza e amore personale, e ci porta alla realizzazione completa della nostra unione con Dio. Il modello cristiforme non è la finalità, è strumento per arrivare al fine finale che è l'unione con Dio. Lo Spirito personalmente agendo in noi fa un'unione personale con un Dio personale: “*Ho fatto conoscere il tuo nome agli uomini che mi hai dato dal mondo. Erano tuoi e li hai dati a me ed essi hanno osservato la tua parola*” (Gv 17,6); “*E io ho fatto conoscere loro il tuo nome e lo farò conoscere, perché l'amore con il quale mi hai amato sia in essi e io in loro*” (Gv 17,26). L'amore e la conoscenza ci dà lo Spirito. Cristo ci vuole riportare all'amore e alla conoscenza personale del Padre e questo si realizza in modo personalizzato dallo Spirito. Lo Spirito ci dà la spinta per andare verso il nostro fine. La configurazione filiale è piuttosto opera di Cristo e la realizzazione dell'unione con Dio è opera dello Spirito.

Nella *pericorese* si trova l'espressione suprema dell'azione della grazia. Lo Spirito ci spinge attraverso l'amore e alla conoscenza verso l'unione personale con Dio che è la finalità della grazia. L'azione dello Spirito in potenza prepara la realizzazione cristiforme in noi, lui agisce in persona attraverso l'amore e la conoscenza verso l'unione personale con il Dio personale: “*E che vi siete figli ne è prova il fatto che Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio che grida: Abbà, Padre !*” (Gal 4,6). Seguendo la prospettiva accennata, il grido dello Spirito in noi si riferisce non solo al Padre in quanto origine della nostra adozione filiale ma come fine divinizzatore del nostro processo di adozione filiale. L'effetto finale della grazia non è la configurazione divinatrice o la realizzazione cristiforme in noi ma l'ultimo effetto è comunione di amore e di conoscenza con Dio. Questa relazione di comunione con la vita divina è realizzata congiuntamente dalla missione del Figlio e dello Spirito. L'originalità dello Spirito in relazione al Figlio si manifesta nella relazione finale nell'uomo: la realizzazione configurata e personalizzata della comunione con Dio in noi. Bisogna affermare un **concorrere** dell'azione sia del Figlio come dello Spirito nella donazione della grazia.

III. Alcuni approfondimenti

Dio e il problema del male. La malattia e la sofferenza

La riflessione sul male ha da sempre occupato la mente dell'uomo, che senza pace si interroga sulla sua origine e domanda a Dio la ragione di tanta sofferenza. Nel *Libro della Genesi* creazione ed alleanza rappresentano l'orizzonte entro il quale la fede di Israele considera e valuta le situazioni umane, dunque anche quella della presenza del male nella storia. Gn 1 presenta la realtà creata come buona e molto buona, Dio ha creato il mondo con sapienza. Gn 2-3 presenta invece il peccato dell'uomo come causa della rovina della creazione. La rottura del peccato prevede una condanna che scaccia l'uomo e la donna dal giardino dell'Eden e stabilisce un legame tra peccato e dolore: per la donna il dolore del parto e dominio dell'uomo (3, 16); per l'uomo la fatica del lavoro (Gn 3, 17-19). In prima battuta, dunque, è evidente l'intento dell'autore biblico di *scagionare* Dio dall'accusa possibile di essere *causa del male* e di attribuire all'uomo la responsabilità primaria, sia pure sotto l'influsso negativo del diavolo tentatore. Resta la contesa senza fine tra la stirpe della donna e quella del serpente (3, 15).

Dunque la posizione classica vede *nel mondo creato da Dio un qualcosa di originariamente buono e non segnato dal male*. Il male è entrato in un secondo momento a causa del peccato dell'uomo indotto a ciò dal tentatore/diavolo. Da tale situazione l'uomo sarà redento grazie all'opera di Dio stesso attraverso il Figlio suo Gesù che muore in croce per noi. Tuttavia la sottolineatura circa la situazione di caduta dell'umanità non è propriamente il messaggio centrale di Gn 2-3. Il testo di Gn 2-3 risente della cultura del tempo. Nei miti mesopotamici era conosciuta e ben testimoniata la convinzione della condizione decaduta dell'uomo che non veniva fatta però risalire ad una qualche colpa commessa, quanto piuttosto ad un decisione degli dèi per limitare il potere degli uomini. Tale decisione contro l'uomo da parte degli dèi, e ad essa si può associare tutto il male che colpisce l'uomo stesso, non crea problemi in un mondo politeistico, dove ci sono anche dèi cattivi, o invidiosi/contro gli uomini. Non fa problema neppure in tutte le visioni dualiste che prevedono un Dio del bene e un Dio del male (manicheismo). Fa problema invece nel caso del Dio biblico dove tutto dipende dall'opera di un Dio che è buono ed apre il problema del male cui la Scrittura propone tre soluzioni.

1. La letteratura deuteronomista/sapienziale pensa *al male come risultato di una colpa morale* compiuta dall'uomo contro i comandi di Dio. L'essere umano è libero e il male è la conseguenza delle sue scelte libere sbagliate.

2. La tradizione apocrifia (dall'apocrifo primo libro di Enoc) colloca *la causa del male nella natura stessa dell'uomo*, non in sue scelte sbagliate. Alle origini sta cioè un peccato degli angeli con ripercussioni sulla natura umana (anche perché gli angeli si sono accoppiati alle donne: Gn 6, 1-14). Qui l'uomo è più che altro vittima e a questo male non è sufficiente una sua azione di rimedio.

3. Gn 2-3 addebita l'attuale condizione umana alla *libera scelta dell'uomo*, Dio ha infatti creato tutte cose buone e molto buone. In particolare emerge qui il ruolo del serpente che indica all'uomo la propria condizione creaturale subito colta, nell'inganno, come un limite imposto e perciò ingiusto. La sapienza del serpente (la più astuta delle creature) si oppone alla sapienza di Dio. Tale sapienza di Dio è per il bene dell'uomo, ma l'uomo la rifiuta e perciò perde questo bene ed è costretto a vivere con la sola propria sapienza, in ogni caso dono di Dio, vivendo perciò la condizione di fatica e di dolore che lo caratterizza nella storia. È la sapienza di questo mondo condannata da Paolo (1Cor 1, 20-21).

L'autore del *Libro del Siracide* (inizio II secolo a.C.) sottolinea l'importanza della salute e dramma della malattia: 30, 14-17. la malattia può essere causa di una crisi profonda di fede, ne è testimone Giobbe (Gb 3; 9, 21; ma anche Ger 20, 14-18). In ogni caso per il Siracide è evidente che la creazione è buona (39, 12-35) e che l'uomo ha liberamente rovinato tutto con il peccato (15, 11-

20). La morte è un fatto biologico che non si può evitare, essa impone un giudizio ultimo sulla vita buona o malvagia dell'uomo (11, 23-28), dice speranza per il giusto e dannazione per l'empio (cfr. Pr 23, 17-18; 24, 14; Gb 8, 11-13; Pr 11, 23; 10, 28). L'afflizione umana colpisce in modo particolare allora i peccatori (40, 1-17). La condizione umana prevede per tutti la sofferenza e la morte, ma essa può essere riscattata se vi sono i valori buoni vissuti dal giusto. L'empio rifiuta tutto ciò, quindi la sua vita è destinata a fallire con la morte. Così la morte presenta diversi significati (41, 1-13). Ciò che qui realmente conta, ed è discriminante, è la fedeltà o l'abbandono della legge dell'Altissimo (41, 8), come tale la morte è un fatto naturale e solo per il peccatore è penosa e cattiva.

Nel *Libro della Sapienza* torna il tema della **bontà della creazione** e della rovina portata dal peccato dell'uomo (1, 12-14). Dio ha creato l'uomo per la vita eterna (2, 23-24), perciò la morte spirituale è la scelta del peccatore, mentre il giusto vivrà in eterno (3, 9; 5, 15). Non sono le esperienze umane a decretare il valore della vita, in esse il giusto sembra perfino soccombere e l'empio trionfare, ma agli occhi di Dio non è così, il giudizio ultimo, quello che conta, è ultraterreno (3-4). La fedeltà al Signore, frutto della giusta e corretta risposta all'alleanza, è, prima di tutto, causa di benessere: Dt 8, 18-20, ma la sua dimenticanza dovuta al peccato attira a sé la maledizione: Dt 28, 5-68. Il Signore, che dona l'alleanza e ad essa è fedele, viene anche visto come salvatore/medico: Es 15, 26 mette insieme la salute fisica e spirituale. L'aiuto di Dio nel deserto era anche di tipo materiale. Il ritorno all'alleanza del peccatore si configura, inoltre, anche come un recuperare la salute fisica. Il rapporto conversione/guarigione è presente, ad esempio, in Os 6, 1-3; 11, 1ss; 14, 4-9. Così Geremia invita il popolo alla conversione: Ger 3, 22; 30, 12-13.17. Anche in Isaia il Signore offre guarigione: Is 57, 16-19. Si trovano poi interventi di guarigione ancora nei profeti Elia ed Eliseo (1Re 17, 17-24; 2Re 4, 8-37; 2Re 5) Isaia (2Re 20, 7) e con Tobia (Tb 6, 9).

Per i profeti esilici (*Geremia, Ezechiele, Deutero-Isaia*) il fallimento di Israele, con tutto il dolore conseguente, è dovuto all'infedeltà all'alleanza, ma Dio interverrà attraverso una creazione nuova in una sorta di grande guarigione. In questa prospettiva si inizia anche a cogliere un valore positivo nella sofferenza che porta l'uomo a comprendere la propria reale situazione e a reagire con la conversione. Più ancora la sofferenza del giusto diventa qui salvezza e redenzione (Is 42, 1-8; 49, 1-9; 50, 4-9; 52,13-53,12). Essa da maledetta si fa redentrice. Anche Mosè soffre per il suo popolo e non entra nella terra promessa (Dt 9, 9.25; Sl 106, 23). La sofferenza di Geremia ha valore redentivo. Questa riflessione è presente anche in una prospettiva escatologica. Sofferenza e morte saranno superate (Os 14), si annuncia una alleanza eterna per una vita piena (Is 55, 1-3); una grande convocazione sul monte Sion (Is 24-27); le lacrime asciugate e la morte sconfitta (Is 25, 7-8); una nuova creazione (Is 65, 19b-20).

Nel *Libro dei Salmi* il malato vive con sofferenza la malattia che offusca il volto di Dio, egli si sente venir meno (Os 6, 3-4), la malattia scarnifica e stritola (Is 38, 13). La sofferenza è spesso aggravata perché essa comporta una sorta di scomunica da parte della comunità, non la pietà, ma il disprezzo degli altri è spesso presente, amici e parenti si allontanano dal malato (Sl 88, 9.19). Il salmo 88, in particolare, mette a tema il dramma della morte. La sofferenza e la malattia portano grida o silenzio, ma in ogni caso preghiera. Nel salmo 39 il malato ammutolisce, Dio può anche essere visto come un lottatore che colpisce (Gb 30, 18-23.26). Il salmista intuisce però che la condizione drammatica non può essere l'ultima parola e la speranza si apre al futuro (Sl 37; 49; 73; 116). L'orante può anche cogliere nella sofferenza un mezzo di educazione (Sl 39, 12).

Nel salmo 102 il dolore personale si allarga e viene inserito all'interno del dolore di un popolo, su tutto però opera la grazia di Dio e **nessuna vita e sofferenza andrà perduta**: ecco la risposta della fede. Il salmo 88 di fronte al mistero che il dolore e la morte aprono per l'uomo trova come unica via d'uscita la preghiera che non è mai senza esito (Sl 88, 2-3), Dio alla fine resta fedele, è l'esperienza di Giobbe (Gb 42, 1-6).

Per quanto riguarda un altro testo importante sul tema della sofferenza il *Libro di Giobbe*, famose sono le parole di san Girolamo a proposito di Giobbe: «*Spiegare Giobbe è come tentare di tenere nelle mani un'anguilla o una piccola murena: più forte la si preme, più velocemente sfugge di mano*», e questo nonostante lo splendore dei simboli e la profondità del discorso. Quasi lo stesso si potrebbe dire dell'interrogativo sul male: più cerchi di comprenderne il mistero, più questo sembra farsi fitto. Eppure abbandonare l'impresa sarebbe vile, oltre che impossibile: se anche l'uomo volesse abbandonare il male, questo non abbandonerà l'uomo. Le prime risposte di Giobbe alla propria situazione personale di dolore ricalcano formule della fede tradizionale (1-2), ma poi le cose cambiano, dopo la settimana di silenzio, esplose la crisi. Non ancora Dio, ma tuttavia la sua opera, la creazione, viene maledetta (3). La situazione è insostenibile: tutti si sono ormai allontanati da lui (19, 13-20). L'intervento degli amici (4-5; 8, 11) si configura come una difesa di Dio, ma essa comporta la condanna di Giobbe: per non accusare Dio accusano Giobbe. Entra in crisi perciò l'antico sistema della retribuzione per il quale la malattia, la sofferenza, la morte sono la giusta condanna per la colpa commessa.

Da qui il sarcasmo di Giobbe contro i tre amici (12, 1-2), ma anche la disperata rivendicazione dei diritti del malato (19, 21-22) e il malato esige ascolto e non giudizi (6, 24-30). L'esigenza di fondo del libro di Giobbe esprime la necessità di cogliere un nuovo volto di Dio, un Dio che non sia contro l'uomo (23, 3-9). Dio viene perciò chiamato in giudizio da Giobbe perché risponda e si riveli in modo nuovo. La risposta di Dio richiama l'esistenza di un progetto sulla creazione, di un ordine conosciuto solo da lui. Qui Giobbe ora è costretto a tacere (40, 4-5). Se dunque anche il male c'è, esso è collocato all'interno di un piano che dà senso a tutto, non c'è dunque in alcun modo sconfitta e rassegnazione. Ora Giobbe vede Dio in modo nuovo (42, 5) anche se non tutto è chiaro e resta il mistero. Dio però ora non è più lontano.

La prospettiva **incompiuta nell'Antico Testamento trova una risposta nel Nuovo Testamento** che ha al centro **Gesù Cristo** che condivide l'esperienza della sofferenza e ad essa dà senso e significato. Il Gesù terreno è prima di tutto attento all'uomo che è nel dolore, tanto che spesso i vangeli ce lo presentano nell'atto di guarire i malati quale segno della sua identità. Gesù sente compassione per chi soffre (Mt 14, 15). La guarigione dei malati è il segno che è giunto il messia (Mt 11, 5). Accanto alla guarigione e insieme ad essa vi è poi la **liberazione dal male e dal maligno**, la conversione spirituale. La guarigione fisica normalmente nasconde, infatti, la più importante guarigione spirituale (Mc 2, 8-12).

Gesù interviene in favore di chi soffre, del lebbroso (Mc 1, 41), di fronte alla madre del figlio morto (Lc 7, 13). I vangeli segnalano più volte anche il delicato gesto di prendere per mano (suocera di Pietro: Mt 8, 14-15; Mc 1, 29-31; figlia di Giairo: 8, 53). L'emoirissa lo tocca (Lc 8, 43-48). Guarendo lebbrosi, toccando i morti, Gesù prende inoltre distanza dalle regole di impurità dei giudei, le sue guarigioni riammettono quindi nella comunità credente, e questo è un valore aggiunto. Gesù guarisce con la saliva il cieco di Betsaida (Mc 10, 46-52), il cieco nato (Gv 9), il sordomuto (Mc 7, 31-37). Ma Gesù guarisce anche con la forza semplice della sua parola che indica il potere del Padre che opera in lui. E' una potenza che opera addirittura anche a distanza, come nel caso del servo del centurione di Cafarnao (Mt 8, 5-13; Lc 7, 1-10; Gv 4, 46-54).

Tutta la vicenda di Gesù è *segnata* anche dalla sofferenza e indica una sua chiara vicinanza con questa dimensione della vita dell'uomo. Ciò avviene fin dalla incarnazione, letta da Paolo secondo la categoria della «*kenosi*» (Fil 2, 5-11). Il Getsemani, la croce e la supplica del sofferente innocente (Sal 22) sono espressione del suo dramma (le forti grida e lacrime di Eb 5, 7), ma egli muore poi rappacificato con il Padre. Perciò Paolo descrive la croce come stoltezza e scandalo che diviene sapienza di Dio (1Cor 1, 18-31), e con Gesù afferma che siamo tribolati da ogni parte, ma non schiacciati (2Cor 4, 7-12). La croce è un passaggio che apre alla realtà nuova del Regno: la sofferenza e la morte sono del tutto sconfitte. Ne consegue che i racconti di guarigioni segnalano sì la vicinanza di Gesù alla sofferenza umana, ma più ancora sono l'annuncio profetico del Regno. La

risposta del Padre alla sofferenza e alla morte sta nel passivo teologico: ***Dio lo ha risuscitato dai morti.***

La prassi della chiesa si pone in continuità con questa attenzione di Gesù, ne è testimonianza la vita concreta della prima comunità cristiana. L'attività degli apostoli comprendeva infatti l'unzione dei malati e la liberazione dal maligno (Mc 6, 12; Mt 10, 7-8; Lc 9, 1-2.6). Dopo la resurrezione Pietro e Paolo compiono guarigioni e resurrezioni (At 9, 36-42; 20, 7-12). Questa attività taumaturgica è così forte da essere in contrapposizione a quelle di maghi ed indovini che vengono condannati: Simon mago (Atti 8, 9-24), Elimas (Atti 13, 6-12), la ragazza indovina (Atti 16, 16-24), i figli di Sceva (Atti 19, 11-20). Ai Corinti Paolo parla anche di carismi di guarigione (1Cor 12, 9-10). L'unzione dei malati è attestata fin dalle origini della vita della chiesa (Gc 5 14-15) quale intervento medicinale oltre che atto religioso. L'uso terapeutico dell'olio era del resto ben conosciuto nell'antichità (corroborante, lassativo, vermifugo, contro il veleno, cicatrizzante). Il male è un tema che chiede rispetto e discrezione, esso è accompagnato dalla sofferenza e dal dolore che ogni risposta teorica fatica ad alleviare. Di questo male non può essere attribuita la responsabilità a Dio, Dio del bene, ma esso assume a volte connotati tanto drammatici da non poter essere attribuito, nella sua totalità, neppure all'uomo. L'uomo è colpevole di tanto male, vi sono strutture ingiuste che egli ha creato e che sono continuamente fonte di sofferenza, tuttavia la gravità di troppe situazioni fa pensare ad un ***mysterium iniquitatis*** oggi all'opera contro l'uomo stesso. È il tema del ***male cosmico***, cioè del male presente nella natura che non dipende dall'agire umano. Esso si presenta spesso come un qualcosa di necessario: è la sofferenza/morte del singolo per il bene della specie, a volte delle specie stesse sono scomparse per dare spazio ad altre. Ciò rimanda ad una ipotesi finalistica, ipotesi che si rifà ad una logica interpretativa che legge in tal modo i dati scientifici offerti dalla ricerca.

Per ***Teilhard de Chardin*** (1881-1955) l'universo si sviluppa in forme relazionali/coscienze via via più complesse, fino a giungere il «*punto Omega*» conclusivo. Il principio antropico vede nelle costanti dell'universo il segno di un disegno finalizzato alla nascita e alla vita dell'uomo/osservatore. In questo processo evolutivo la natura segue le proprie leggi e sconta la propria limitatezza negli errori e nei blocchi che sono l'origine del male cosmico. Perciò la natura è limitata, ma non è cattiva. Paolo in Rm 8, 19-22 parla di doglie del parto per indicare questa sofferenza dell'universo, passaggio necessario per giungere al momento definitivo della vita, alla gloria escatologica per tutti. C'è così un limite strutturale della natura, un suo peccato originale naturale. Tale male cosmico è anche espressione di una ***kenosi*** che caratterizza l'opera creatrice di Dio (Moltmann) e che lascia spazio all'uomo per operare nella realizzazione del progetto, con tutti i rischi che questo comporta. L'impegno etico dell'uomo si colloca a questo punto e si configura soprattutto nella biblica salvaguardia del creato (Gn 2, 15) e nell'impegno perché la casa dell'umanità sia sempre più abitabile.

L'impostazione evoluzionistica di ***Charles Darwin*** (selezione naturale, meccanismi casuali) induce il sospetto che la natura proceda in modo disordinato e senza senso. La condizione miserevole dell'uomo che la Scrittura motiva con il peccato, in realtà riguarderebbe la natura tutta in tutte le sue forme: l'evoluzione biologica si basa su ***dolore e morte*** che sono come la "***stoffa dell'universo***", e questo prima ancora che l'uomo appaia sulla terra. Crea sconcerto il fatto che nella logica della natura l'individuo non conti niente, mentre ciò che conta è solo la specie o la popolazione. Nel quadro delle interpretazioni scientifiche ***l'ipotesi del caso*** sta ormai perdendo terreno, gli eccessi darwiniani vanno scomparendo. Per la scienza non c'è tanto la sopravvivenza del più adatto, saremmo sempre nella logica individuale, quanto piuttosto la sopravvivenza di una popolazione costituita di tanti individui diversi. Ma una natura in cui l'individuo non conta mette in difficoltà l'immagine biblica del Dio creatore.

C'è poi un ***male morale*** che si manifesta nelle ***strutture socio-economiche di una società***, a livello nazionale e internazionale, nel campo economico, sociale e culturale. Il concetto di peccato

sociale si è presentato, in particolare, in Occidente con la teologia politica e in America con la Teologia della Liberazione ed è poi stato elaborato in quello di **strutture di peccato**³³⁹ che oggettivamente si antepongono al progetto di Dio sull'umanità. Il cristiano è chiamato ad una distanza critica da ogni forma di struttura socio-economica, egli è chiamato a cambiare dal di dentro le situazioni, anche se questo non è sufficiente per risolverle. La stessa **globalizzazione** non può dimenticare la centralità della persona umana, mentre rischia continuamente di generare una spirale di irresponsabilità e una patologia delle istituzioni. A quando una globalizzazione della solidarietà³⁴⁰?

La domanda di *Epicuro* (perché il male se Dio è buono ed onnipotente?) è anche di *Lattanzio*, autore cristiano del III-IV secolo. L'esistenza del male è un tema serio, forse l'unico argomento serio che l'ateismo possa presentare. La Scrittura presenta varie risposte alla questione del male/sofferenza. Abbiamo visto che il dolore va collegato non alla volontà di Dio, ma alla libertà colpevole dell'uomo. La creazione è buona (Gn 1-2; Sap 1, 13-14). Gn 2, 19: "*Il male che hai fatto ti castiga*". È in gioco la libertà dell'uomo e la necessità di Dio di creare un uomo libero che solo in tal modo sarebbe capace di entrare in un rapporto d'amore con lui.

Tuttavia il prezzo da pagare per questa libertà sembra troppo alto, inoltre il male eccede tale cattivo uso della libertà, esso è troppo grande per **farlo derivare solo dalla cattiva libertà dell'uomo**. Ecco allora la *figura del serpente*. Con il principio biblico della responsabilità collettiva, la causa del male era sempre trovata. Ma dal VII secolo emerse sempre più il principio della responsabilità personale (Dt 24, 16; Ger 17, 10; 31, 29-30; Ez 18,2), in seguito anche questo modello era incapace di spiegare il dolore innocente. Vi è nella Bibbia la posizione per la quale la sofferenza è un male in superficie, ma in profondità essa può rappresentare un bene e un valore. Così Mosè legge le prove nel deserto (Dt 8, 2) e il tema è proposto in Gb 1, 9; Pr 3, 11-12; Eb 12, 7-11; Ap 3, 19. Oppure il dolore è fonte di purificazione e di maturazione: Is 48, 10; Sal 66, 10. Però, e al tempo stesso, Gesù lotta contro la sofferenza umana, ne sono testimonianza i miracoli da lui compiuti, inoltre nel Regno di Dio la sofferenza non ci sarà più (Ap 21, 4). Soprattutto laddove c'è la sofferenza, lì Dio soffre-con. Non possiamo sapere fino in fondo perché Dio ci lascia soffrire, però dalla Scrittura sappiamo che Dio ci è vicino quando ciò accade. Tuttavia una risposta ci deve essere anche a questa domanda, **ma essa si colloca nella sfera del mistero, non del problema**, Dio invita Giobbe ad accettare, lo premia per la fiducia, ma non gli dice il perché di ciò che gli è accaduto e il perché della sofferenza in genere. La questione non ha soluzione a livello teoretico, si tratta di una **reductio in mysterium**. Più che chiarire la natura del male, la Scrittura si preoccupa di indicare il modo per uscire dal male e superarlo, nella logica di una redenzione. Tuttavia la ragione non cessa di indagare la questione.

Il Dio cristiano che muore sulla croce per salvare l'umanità tematizza la delicata questione della **sofferenza di Dio**. È una tesi teologica, **Dio soffre con e per gli uomini**, oggi molto diffusa che, rifacendosi al dato biblico, prende le distanze dalla teologia classica passata che, influenzata dalla visione greca della divinità, affermava piuttosto *l'impassibilità di Dio*. Tale posizione è oggi legata a fattori di tipo culturale, espressioni delle tragedie del XX secolo (teologia dopo Auschwitz), e al venir meno dell'ottimismo del XIX secolo: «*solo il Dio sofferente può aiutare*» (Bonhoeffer). Superata la vecchia teodicea, nata per giustificare Dio, ora lo si descrive partecipe del dolore stesso. Il recupero del dato biblico si rifà qui al tema del *pathos* di Dio, presente in particolare nella letteratura profetica, da non liquidare frettolosamente come antropomorfismo. Si veda, ad esempio, il pensiero di *Abraham Joshua Heschel* (1907-1972): ciò che l'uomo compie e vive non tocca solo la sua esistenza, ma anche quella di Dio. Heschel si rifà al tema ebraico della discesa della «*Shekhinah*» (la presenza di Dio) che indica la condivisione di Dio con l'uomo della sofferenza, un suo esilio che poi sarà riscattato. Tutto ciò indica il legame straordinario tra Dio e il suo popolo.

³³⁹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Lettera Enciclica Sollicitudo rei socialis* V, 36.

³⁴⁰ Cfr. FRANCESCO, *Esortazione apostolica Evangelii gaudium*, II, 52-60; IV, 176-230.

Non si tratta, in ogni caso, per Heschel di fare qui affermazioni circa l'essenza di Dio, ma di delineare un tratto nel suo porsi in rapporto con l'uomo.

Tutto questo, per la teologia cristiana, trova poi naturalmente conferma e compimento nella vicenda di Gesù di Nazaret. Una teologia che non accetta il tema dell'impassibilità di Dio si colloca inoltre sullo sfondo e a partire dalle suggestioni di una filosofia del processo per la quale il cambiamento è la connotazione fondamentale della realtà. Un riferimento alla compassione, al *patire-con* di Dio si trova nella *Dominum et vivificantem*³⁴¹ e in un documento della Commissione Teologica Internazionale³⁴² del 1981 che segnala l'esigenza, da parte del popolo di Dio, di una divinità non solo onnipotente, ma anche **compassionevole**. In realtà il riferimento biblico è duplice, nella Scrittura si possono trovare sia richiami alla compassione che riferimenti alla impassibilità di Dio (come in Es 3, 14; Mal 3, 6; Sal 102, 28; Gc 1, 17).

L'impassibilità di Dio si trova affermata dal *Concilio Lateranense IV* (1214)³⁴³: classicamente si dice che il Figlio di Dio ha sofferto solo per «*communicatio idiomatum*», cioè la natura umana di Cristo ha sofferto, ma per *l'unione ipostatica* (Cristo uomo-Dio) questo si può dire anche della natura divina. Per Tommaso la passione non può essere attribuita alla divinità, Dio non cambia stato, non vi è in lui né dolore né tristezza, in Dio non vi sono passioni, non vi può essere una sofferenza che stia ad indicare una assenza di perfezione. Tuttavia in Dio vi può essere gaudio o tristezza e anche amore, ma non nella forma di passioni, perciò ***impassibilità non significa indifferenza***, come del resto attesta la Scrittura. Si tratta, in prima istanza, di non trattare in maniera univoca questi termini, perciò si può dire che i sentimenti in Dio non sono delle passioni. Se è così, allora il patire di Dio non riguarda la sua essenza, ma il suo modo compassionevole di porsi in rapporto al suo popolo, all'umanità tutta intera. Il Dio che salva nella sofferenza non cessa di essere Dio perché *non è la sofferenza che salva*, ma il fatto di poterla vincere, cosa che solo un Dio onnipotente è in grado di fare.

Il problema del male presenta oggi il rischio di portare ad una delegittimazione della teologia, data l'improponibilità dell'apologetica/teodicea di certa tradizione. ***Il male resta cioè un enigma***³⁴⁴ e lo si spiega solo in riferimento a Cristo, il che non toglie il suo velo di mistero. Se anche non dobbiamo fare noi gli avvocati difensori di Dio non sarebbero da rifiutare le ricerche della scienza che parla sempre di male come un bene (del tipo: male per l'individuo e bene per la specie) e sostiene che il male nasce solo da un punto di vista che è quello dell'uomo, non dunque da un punto di vista assoluto. Perciò il male dell'uomo andrebbe sempre collocato all'interno della visione più ampia data dall'universo tutto.

I tentativi di spiegare il male sono tanti: la reincarnazione attribuisce il male alla colpa per una vita precedente, c'è il dualismo che prevede un Dio cattivo responsabile. Lo spazio dato al diavolo lo carica della responsabilità (ma almeno trova una ragione). Oggi non si può pensare che tutto il male sia semplicemente dovuto ai peccati degli uomini. La posizione classica (male per la colpa dell'uomo) risente di una visione antica e statica del cosmo, pensa ad una condizione iniziale dell'uomo perfetta che poi si è rovinata. Oggi il dato biblico va interpretato tenendo conto di un paradigma evolutivo offertoci dalla scienza. Dio crea un cosmo che presenta continuamente disarmonia e disordine perché orientato ad una pienezza non ancora raggiunta.

³⁴¹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Lettera Enciclica Dominum et Vivificantem* n. 39

³⁴² COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Teologia, cristologia, antropologia*, 1981

³⁴³ Cfr. DS 801

³⁴⁴ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Costituzione pastorale Gaudium et Spes* 21-22.

La libertà e il libero arbitrio

Anche quello della *libertà*, è un tema alquanto difficile. Difficile in sé, perché varca le soglie del mistero divino, come ci ricorda anche Dante in una famosa terzina: «*lo maggior don che Dio per sua larghezza ! fesse creando ed alla sua bontade ! più conformato e quel ch'è più apprezza / fu della volontà la libertade; / di che le creature intelligenti, / e tutte e sole, fuoro e son dotate*³⁴⁵»; difficile nella storia del pensiero cristiano, perché soggetto a tante soluzioni contrastanti, dall'antichità all'epoca moderna fino ai giorni nostri, tanto che, parafrasando una celebre espressione di Benedetto Croce, parlando di libertà è giusto dire che ciascuno di noi «*non può non dirsi cristiano*».

La libertà del singolo è stata costituita a partire dal cristianesimo, checché se ne dica oggi, e questo lo affermava già *Hegel*, uno dei padri fondatori dell'epoca contemporanea e non certamente un «*padre della Chiesa*». Dice testualmente il filosofo tedesco nelle sue *Lezioni sulla storia della filosofia*: «Né i greci né i romani, né parimenti gli asiatici sapevano che l'uomo in quanto uomo è nato libero, ch'egli è libero: nulla sapevano di questo concetto. Essi sapevano che un ateniese, un cittadino romano è libero: che si dà [fra gli uomini] libertà e non libertà: non sapevano tuttavia che l'uomo è libero come uomo – cioè l'uomo universale, l'uomo come lo prende il pensiero e come esso si apprende nel pensiero. **È il cristianesimo che ha portato la dottrina che davanti a Dio tutti gli uomini sono liberi**, che Cristo ha liberato gli uomini, li ha resi uguali davanti a Dio, li ha liberati alla libertà cristiana. Il progresso enorme è che queste determinazioni (della libertà) rendono la libertà indipendente dalle condizioni di nascita, stato, educazione ecc. che sono ben diverse da ciò che forma il concetto di uomo per essere un [soggetto] libero³⁴⁶».

Il cristianesimo pone all'inizio del concetto di libertà la *dignità dell'uomo*, creato come un *unicum* (unico e irripetibile) ad immagine e somiglianza di Dio, non come prodotto della natura, risultato casuale della natura, ma frutto dell'amore e della libertà stessa che è Dio. Ma c'è di più. L'uomo non solo è creato da Dio, ma capace di diventare interlocutore di Dio, di aprirsi alla sua amicizia, al suo amore ma anche di rifiutarsi, di opporsi a Lui e scegliere di vivere mettendo se stesso al posto di Dio (è il peccato originale di Gen 3,5: «*sarete come Dio*») oppure facendo a meno di lui («*etsi Deus non daretur*», come se Dio non ci fosse, non fosse cioè un interlocutore valido dell'uomo). Nella visione cristiana l'uomo è chiamato a misurarsi con l'Eterno, non a sfidarlo o a sostituirlo. Chiamato nella sua essenza a confrontarsi con la proposta divina, l'uomo tuttavia ha sempre a che fare con proposte concrete, limitate. E' questa una condizione di condanna, è il paradosso dell'esistenza, è la situazione che la rivelazione biblica chiama *condizione di peccato*.

La libertà dell'uomo è allora in cammino, in continua evoluzione: imprigionato dentro al finito, la libertà consiste nell'uscire da questa prigione, dal liberarsi dalle catene della finitezza, del limite per rispondere con pienezza e verità alla proposta che Dio continuamente rivolge fino a prendere forma umana in Cristo. La chiamata e la proposta che Dio fa all'uomo in Cristo (la grazia) è in ordine alla piena realizzazione dell'uomo (la giustificazione) e che tuttavia passa attraverso le sue scelte e i suoi atti di libertà. La libertà dell'uomo non si riduce allora a mero strumento di ricerca della propria utilità, a fare quello che voglio o quello che mi piace, a quello che è fatto dai più (*bonum quia consensus*) o semplicemente ordinato dalla legge.

L'agire dell'uomo diviene moralmente buono quando le scelte di libertà sono conformi al vero bene dell'uomo e lo orientano verso il suo fine ultimo, cioè Dio stesso. In lui l'uomo trova pienezza di significato e perfetta felicità. In questa dinamica si colloca **il concetto cristiano di libertà**. Non una facoltà della persona, ma la realtà della persona stessa, nella capacità di decidere di sé. Al centro del rapporto con Dio, il dono divino della libertà fa dell'uomo una persona aperta a

³⁴⁵ ALIGHIERI D., *La Divina Commedia*, Paradiso Canto V, 19-24.

³⁴⁶ Cfr. FABRO C., *Riflessioni sulla libertà*, EDIVI, Segni 2004, pag.171

Dio, «*capax Dei*»; al tempo stesso è libero arbitrio, è decisione capace di rompere con Dio e di qualificare così negativamente la persona.

Nella storia del pensiero occidentale, su questo tema della dignità dell'uomo e della libertà ha una importanza notevole il testo di uno dei più grandi umanisti del Rinascimento italiano, **Giovanni Pico della Mirandola** scritto nel 1486 e conosciuto col nome di *De hominis dignitate*, definito da E. Garin il «*vangelo della libertà radicale dell'uomo*» e il «*manifesto del Rinascimento*». In questa celebre e mai pronunciata *Oratio* (discorso pubblico, alla latina) Pico della Mirandola richiama la convergenza di molti autori cristiani e non attorno alla grandezza dell'uomo, alla luce dell'atto creatore di Dio. La libertà dell'uomo è il centro di questa azione creatrice. Dio «*accolse l'uomo come opera di natura indefinita e postolo nel cuore del mondo così gli parlò: " Non ti ho dato, o Adamo, né un posto determinato, né un aspetto proprio, né alcuna prerogativa tua, perché quel posto, quell'aspetto, quelle prerogative che tu desidererai, tutto secondo il tuo voto e il tuo consiglio ottenga e conservi. La natura limitata di altri è contenuta entro leggi da me prescritte. Tu, non costretto da nessuna barriera, la determinerai secondo il tuo arbitrio, alla cui potestà ti consegnai. Ti posi nel mezzo del mondo perché di là meglio tu scorgessi tutto ciò che è nel mondo. Non ti ho fatto né celeste né terreno, né mortale né immortale, perché di te stesso quasi libero e sovrano artefice, ti plasmassi e ti scolpissi nella forma che avresti prescelto*³⁴⁷».

Il senso di questa lunga citazione è molto chiaro; per volere di Dio, l'uomo non ha una natura determinata e precisa: creato e voluto da Dio, attraverso la libertà, diventasse «*plastus et factor*» di sé stesso: **dovrà essere l'uomo stesso a darsi la sua forma**. Questa prospettiva ha una indubbia valenza religiosa, soprattutto nei passi dove Pico indica il fine dell'uomo, cioè il fine del libero arbitrio voluto da Dio, e cioè la contemplazione di Dio, la «*visio Dei*». Da qui il suo monito perché «*abusando dell'indulgentissima liberalità del Padre, non ci rendiamo nociva invece che salutare la scelta che egli ci concesse. Ci afferrì l'animo una santa ambizione di non contentarci delle cose mediocri, ma di anelare alle più alte e di sforzarci con ogni vigore di raggiungerle, dal momento che lo possiamo*³⁴⁸».

Qui la dignità della persona libera è profondamente connessa a quel Dio la cui comunione soltanto può liberarci dai limiti creaturali. La sottolineatura del dono divino distacca Pico da tutto l'illuminismo, dal liberalismo e soggettivismo: ciò che persegue non è la mancanza di limiti ma, nella risposta alla chiamata di Dio, il superamento dei limiti creaturali. La sua antropologia non parla di un uomo che si insedia al posto di Dio ma, al contrario, di una libertà che risponde a Dio aderendo al suo disegno. Questa visione e concezione della dignità dell'uomo e della sua libertà si colloca in continuità con tutta la tradizione cristiana (Pico è buon conoscitore di Origene, Agostino e Tommaso d'Aquino). Agostino difese la libertà dell'uomo contro i *manichei* e contro i *fatalisti*. La difese con le armi della ragione e con quelle della fede, la libertà di scelta e la libertà cristiana (o dal male); sostenne che la libertà non consiste nel *posse peccare* (poter peccare) e lesse la storia umana in chiave di libertà, dall'inizio della creazione al termine escatologico della beatitudine. Ma cominciò male. Cominciò coll'aderire ai manichei, i quali, negando la responsabilità personale dell'uomo nel peccato, negavano la libertà. Si sa che la soluzione manichea del problema del male era fondata sulla teoria metafisica dei due principi coeterni e contrari. Il **dualismo metafisico** diventava necessariamente **dualismo antropologico**. Due i principi metafisici, due le anime nell'uomo, una buona e una cattiva, in perpetuo conflitto fra loro. La vittoria dell'una o dell'altra è la vittoria del principio del bene o del principio del male operanti nell'uomo.

In questa visione antropologica non poteva esserci posto, e non c'era di fatto, per la responsabilità personale, cioè per la libertà. Agostino, il quale prima accettò e poi, faticosamente, si liberò da un determinismo tanto insidioso; insidioso perché comodo anche se, insieme, distruttivo; comodo per il fatto che liberava l'uomo dalla responsabilità del peccato; distruttivo, per il fatto che,

³⁴⁷ MIRANDOLA PICO della G., *Discorso sulla dignità dell'uomo*, Editrice La Scuola, 1987, pag.5.

³⁴⁸ MIRANDOLA PICO della G., o.c. pag. 11.

privandolo della parte più profonda e più nobile di sé, la libertà lo riduceva ad un automa, ad un campo di battaglie non sue, ma che si combattevano in lui. Agostino accettò *inizialmente questa dottrina*. Faticosamente poi, se ne libera. Come? Attraverso una constatazione interiore, ***l'esperienza personale***. Egli avverte, prima timidamente e poi con fermezza, che quando vuole o non vuole è lui a volere, non un altro. «*Una cosa mi sollevava verso la tua luce: la consapevolezza di possedere una volontà non meno di una vita. In ogni atto di consenso o rifiuto ero certissimo di essere io, non un altro, a consentire o rifiutare; e qui era la causa del mio peccato, lo vedevo sempre meglio*³⁴⁹». Siamo agli inizi d'una salutare constatazione. Presto diventerà certezza. Quando, poco dopo, lotterà con se stesso per prendere una difficile decisione e sente in sé un terribile conflitto tra la volontà nuova che vuol sovrastare la volontà vecchia ma non riesce perché non lo vuole completamente, scrive: «*Io, mentre stavo deliberando per entrare finalmente al servizio del Signore Dio mio, come da tempo avevo progettato di fare, ero io a volere, io a non volere, ero io e io. Né pienamente volevo, né pienamente non volevo. Da questo fatto nasceva la lotta con me stesso, la scissione di me stesso, scissione che, se avveniva contro la mia volontà, non dimostrava però l'esistenza di un'anima estranea, bensì il castigo della mia*³⁵⁰».

La lotta tra la carne e lo spirito (cfr. Gal 5,17) non ha una causa ontologica come volevano i manichei (presenza di due anime o due nature nell'uomo) ma una causa teologica (peccato originale) e una psicologica (tendenza al male e volontà di bene). Agostino lo ridirà mille volte durante la controversia pelagiana. Dopo questa dura esperienza personale si comprende perché egli, parlando al suo popolo, insista tanto sulla ***responsabilità personale*** nei confronti del peccato. Chi pecca non deve cercare scuse, ma deve dire soltanto: «*Dio mi ha creato con il libero arbitrio: se ho peccato, io ho peccato... io, io, non il fato, non la fortuna, non il diavolo...*³⁵¹». E altrove quasi con le stesse parole: «*Il peccatore che si converte a Dio e vuol lodarlo dice: Ho peccato io, non la sorte, non il fato, non il popolo delle tenebre*³⁵²».

Il ***fatalismo*** è un'altra forma di negazione della libertà, diversa da quella dei manichei ma non meno grave; anzi, occorre dire, più grave, perché, se quella toglieva la responsabilità al singolo per attribuirla al principio cattivo, questa la toglieva all'universo per sottomettere la totalità dei fatti ***a una causa inflessibile che tutto determina***: l'uomo, il cosmo, gli dèi. Una dottrina ampia e complessa che occupava lo spazio che nell'insegnamento cristiano è occupato dalla Provvidenza. I trattati *De fato* sono numerosi nella letteratura greco-romana. Tra essi quello di Cicerone, più vicino ad Agostino. Un particolare non molto conosciuto dell'animo del giovane Agostino è la sua fiducia nelle previsioni degli *astrologhi* o, com'egli dice, dei *matematici*. Questi, studiando gli influssi stellari sul mondo e sull'uomo, predicevano il futuro e negavano di fatto la libertà umana, in particolare la responsabilità nel peccato: «*Dicevano: Dal cielo ti viene la causa inevitabile del peccato, e: E' opera di Venere, oppure di Saturno, oppure di Marte; evidentemente per rendere l'uomo senza colpa*³⁵³». Nella *Città di Dio* parla lungamente di questa concezione deterministica, che trasferisce alle stelle le sorti e le responsabilità degli uomini, ne ricorda le diverse espressioni, ne confuta le affermazioni. Quando gli uomini sentono parlare di fato «*lo intendono secondo l'accezione comune come l'influsso della posizione degli astri quale si determina al momento della nascita o del concepimento*³⁵⁴».

La questione del ***libero arbitrio*** divenne dominante nel pensiero di Agostino soprattutto col sorgere dell'eresia pelagiana e si intersecò con le vicende personali e per tutto l'arco della sua vita. Ne facciamo qui una breve sintesi. La vita di Agostino è *espressione dell'uomo alla ricerca di Dio*. Così questo è senza dubbio il primo e fondamentale tema che scaturisce dai suoi scritti. Durante il

³⁴⁹ AGOSTINO d'IPPONA, *Confessiones*, 7,3,5

³⁵⁰ AGOSTINO d'IPPONA, *Confessiones*, 8,10,22

³⁵¹ AGOSTINO d'IPPONA, *Enarrationes in psalmos*, 31,2,16

³⁵² AGOSTINO d'IPPONA, *Enarrationes in psalmos*, 140,11

³⁵³ AGOSTINO d'IPPONA, *Confessiones*, 4,3,4

³⁵⁴ AGOSTINO d'IPPONA, *De Civitate Dei*, 5,1

ritiro a Cassiciaco sul lago di Como, tra l'autunno del 386 e la pasqua del 387, Agostino redige varie opere. Innanzitutto il *De vita beata*, incentrato sulla ricerca di Dio e sulla possibilità di conoscere la verità e sulla convinzione che la «*beatitudo*» non può essere data dal suo essere in ricerca, ma solo dalla chiara conoscenza di Dio. Sullo stesso argomento tornano anche alcune pagine dei *Soliloquia* composti sempre nel medesimo periodo³⁵⁵.

Sarà tuttavia il *problema del male* ad accompagnare la riflessione di Agostino, così come la difesa della libertà dell'uomo. Il primo scritto che affronta in modo organico il problema del male e della libertà umana è il *De libero arbitrio*, opera avviata nel 388 e terminata poi solo in seguito in Africa. Il nodo centrale dei tre libri che compongono il testo si stringe sulla dimostrazione che il male che facciamo dipende dal nostro libero arbitrio, quello che abbiamo ricevuto è dipeso dal libero arbitrio di Adamo.

Il *libero arbitrio* consiste per Agostino nella facoltà di poter muovere la volontà senza alcuna costrizione, ma dominando pienamente i propri atti e scegliendo il da fare in modo tale che siamo noi, non altri a deciderlo. Il peccato poi esiste dove c'è azione cattiva ma scelta liberamente dalla volontà; se l'azione cattiva è stata compiuta per una scelta irresistibile, non libera, allora non c'è peccato. Negli anni successivi alla *conversione* (386) Agostino si dedicherà allo studio della Genesi e lo confermerà su tre temi fondamentali: la *creazione dal nulla*; l'uomo *immagine* di Dio; *l'eredità negativa* lasciata dal peccato dei progenitori.

L'aggravarsi della controversia pelagiana, con la riflessione sempre più matura della propria esperienza umana e cristiana, porteranno Agostino ad insistere sul problema della grazia e della libertà e sulla *necessità dell'aiuto di Dio perché l'uomo possa operare il bene*. Agostino sottolinea innanzitutto la schiavitù in cui si trova l'uomo sotto il peccato, a causa del peccato originale. E' l'immagine forte della «*massa damnata*», la condizione di schiavitù dell'umanità intera: solo Cristo può salvare questa umanità, questa «*massa peccati*», senza alcun merito proprio dell'uomo. In questa situazione Agostino sottolinea con forza la necessità della grazia, che ha effetti diversi nell'uomo, tra i quali emerge l'aspetto dell'*aiuto*, «*adiutorium*» affinché l'uomo possa operare il bene. La presenza dello Spirito di Dio nell'uomo dà la possibilità che egli realizzi opere buone. Con ciò la natura dell'uomo viene sanata: la presenza di Dio, il suo favore e il suo aiuto significano pertanto la perfezione dell'uomo.

Questo aiuto di Dio viene dato all'uomo gratuitamente e per questo viene chiamato *grazia*. Nel *De Spiritu et littera* del 412 riafferma con decisione la necessità della grazia che porta all'uomo la vera libertà: la grazia dello Spirito Santo non distrugge il libero arbitrio dell'uomo, ma lo sana, lo libera, lo conferma. Agostino imposta la sua teologia della libertà sopra i testi paolini e su Gv 8, 36 («*se il Figlio vi libererà sarete liberi davvero*»). Il nodo del ragionamento è il seguente: la legge fa conoscere il peccato, contro il quale la fede chiede grazia, la grazia sana il libero arbitrio, il libero arbitrio sanato è in grado di esprimere l'amore alla giustizia e l'amore alla giustizia è il pieno compimento della legge. Non si elimina la legge, non si elimina la libertà, tutto ha valore nella grazia che suscita l'amore.

C'è uno sviluppo, un superamento, nell'uomo dovuto proprio alla grazia operata da Cristo: dal libero arbitrio alla libertà piena che Agostino sintetizza in una delle sue espressioni più efficaci: dal poter non peccare, «*posse non peccare*», al non poter peccare, «*non posse peccare*», cioè la libertà non consiste nella possibilità di peccare o non peccare, ma nella *volontà di non peccare*, nella volontà di volere il bene con tanta forza e in modo tale da non poterlo non volere. L'influsso della grazia per operare il bene non elimina il libero arbitrio dell'uomo, le affermazioni di Agostino sono chiare a tale proposito; per lui ciò che è importante nella *libertà umana non è senz'altro la capacità di scelta*, ma la *possibilità di fare il bene* perché siamo stati liberati dal male e dal peccato.

La grazia, quindi, rende possibile la libertà umana, lungi dallo sminuirli. Dio agisce nell'uomo non tanto per un impulso fisico, quanto per l'attrazione del suo amore che chiede la

³⁵⁵ Cfr. AGOSTINO d'IPPONA, *Soliloquia libri duo*, 2,7: «*Deum et anima scire cupio*».

nostra risposta. Questo *aiuto* di Dio è necessario all'uomo per tutta la sua vita e non solo nel primo istante per uscire dal peccato. Anche il giusto ha bisogno, per fare il bene, del costante sostegno della grazia divina. Perciò essa esclude ogni possibilità di gloriarsi davanti a Dio, dal momento che tutto ciò che siamo e abbiamo l'abbiamo ricevuto. Ciò però non vuol dire che quanto facciamo non sia nostro: «*tanto grande è la bontà di Dio con noi che vuole che i suoi doni siano nostri meriti*³⁵⁶», anzi tutto ciò che l'uomo fa di buono, lo fa Dio in lui e per suo dono diviene nostro merito.

L'ampio discorso che Agostino fa sulla libertà cristiana si può ridurre a *sei temi fondamentali*: la libertà dall'errore, dal peccato, dal disordine delle passioni, dalla legge, dalla morte, dal tempo. Queste sei libertà vengono elargite agli uomini - soggetti appunto all'errore, al peccato, alle passioni, alla legge, alla morte e al tempo - dai doni divini della fede, della giustificazione, della grazia adiuvante, dell'amore, della risurrezione, dell'eternità.

Sei libertà che il vescovo d'Ippona riduce ad una sola, a quella dell'amore: «*lex libertatis, lex caritatis*³⁵⁷». Ora il cuore di tutta la Scrittura è per Agostino l'amore. Perciò la libertà cristiana altro non è che la libertà dell'amore: «*libertas caritatis*»: quando l'amore sarà pieno e perfetto, sarà piena e perfetta anche la libertà. Il panorama qui riassunto è immenso. Esso induce a meditare lungamente sulla redenzione di Cristo e sui frutti che ne derivano all'umanità. Agostino vi meditò molto e ne ridisse i risultati nei suoi scritti; vi meditò e ne scrisse per molte ragioni: teologiche, polemiche e mistiche, ed anche filosofiche. Egli, anche come filosofo, non sa capire la storia dell'umanità senza l'influsso negativo del peccato e l'influsso positivo della redenzione di Cristo. Seguiamolo su questo campo, sia pur brevemente.

1) *La libertà dall'errore*. La libertà di errare è da lui considerata come la peggiore morte dell'anima: la triste esperienza dell'errore che egli stesso aveva fatto fuori della fede cattolica ne fece l'assertore convinto e indefesso dell'utilità della fede³⁵⁸.

2) *La libertà dal peccato*.

E', insieme alla liberazione dall'errore, la grande libertà che proviene da Cristo. Non c'è bisogno di dire che per Agostino il peccato è vera alienazione dell'uomo e che l'uomo non si ritrova se non trovando Dio. La liberazione dal peccato avviene per opera di Colui che non ha conosciuto il peccato: «*Solo il Signore ci può liberare da questa schiavitù: egli che non la subì, ce ne libera; perché egli è l'unico che è venuto in questa carne senza peccato*³⁵⁹»; avviene nella giustificazione nella quale la remissione dei peccati è *piena e totale, piena e perfetta* e l'uomo da servo del peccato diventa servo della giustizia: «*liber peccati, servus iustitiae*³⁶⁰».

Ma mentre la remissione dei peccati è totale ed immediata, il rinnovamento interiore è vero e reale in quanto viene restaurata l'immagine di Dio nell'anima e operata la **deificazione** attraverso l'inabitazione dello Spirito Santo; è vero e reale, ma non perfetto: la nostra giustizia qui in terra è sempre imperfetta, la pretesa pelagiana dell'«*impeccantia*» non è conforme all'insegnamento della Scrittura. Perciò abbiamo bisogno di un'altra libertà.

3) *Libertà dalle passioni disordinate*. Questo bisogno deriva dal fatto che la nostra giustificazione, se è immediata in quanto alla remissione dei peccati, è progressiva in quanto al rinnovamento interiore. Resta infatti la lotta tra la carne e lo spirito, resta la «*infirmetas*» (la «*iniquitas*» è stata rimessa nel battesimo), che dev'essere curata per tutta la vita, restano le passioni disordinate che devono essere ricondotte all'ordine, affinché l'uomo possa vivere nella giustizia. Perciò la libertà cresce col crescere della giustizia che qui vuol dire rettitudine morale, santità,

³⁵⁶ AGOSTINO d'IPPONA, *Epistola 194 ad Sixtum* 5, 19, citata dal Magistero della Chiesa (Cfr. DS 248; DS 1548).

³⁵⁷ AGOSTINO d'IPPONA, *Epistola 167*, 6, 19

³⁵⁸ Cfr. AGOSTINO d'IPPONA, *Epistola 105*, 2, 10

³⁵⁹ AGOSTINO d'IPPONA, *In Ioannis evangelium tractatum*, 41, 5

³⁶⁰ AGOSTINO d'IPPONA, *In Ioannis evangelium tractatum*, 41, 8

ordine. Questa libertà s'identifica con la sanità dell'anima, cioè con l'equilibrio interiore che permette all'uomo di dominare le sue passioni e di farle rientrare nell'ordine.

4) *La libertà dalla legge*. E' un tema caro a S. Paolo. Agostino, grande studioso delle lettere paoline, non poteva ignorarlo. Lo tratta infatti e con grande compiacenza. Scrive a proposito della giustificazione: “*Giustificati gratuitamente per la sua grazia*”(Rom 3,24). Dunque non giustificati per la legge, non giustificati per la propria volontà, ma “*giustificati gratuitamente per la sua grazia*”. Non che ciò avvenga senza la nostra volontà, ma la nostra volontà si dimostra inferma davanti alla legge³⁶¹. Porta l'esempio di Paolo che diceva di sé: “*Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me*” (Gal 2,20). Questa preziosa libertà, propria dei cristiani perfetti che hanno trasformato il dovere in bisogno e son divenuti legge a se stessi, è la preparazione di un'altra libertà che non è meno preziosa, che anzi, sotto l'aspetto teologico, lo è molto più.

5) *La libertà dalla morte*. Questo argomento ha tanta ampiezza e profondità che un breve accenno non può che impoverirlo. Si tratta della grande verità, vanto dei cristiani, della risurrezione. Agostino ne ha parlato molto, come catechista che spiega il Simbolo della fede al suo popolo, come pastore che commenta i grandi misteri cristiani, come teologo che precisa e illustra l'oggetto proprio del dogma. Qui basti l'enunciazione generale nei confronti della libertà: «*La libertà piena e perfetta, dono del Signore che ha detto: Se il Figlio vi libererà, allora sarete veramente liberi (Gv 8,36), ci sarà quando non ci saranno più nemici, quando sarà distrutta l'ultima nemica che è la morte (1 Cor 15,26)*»³⁶². La libertà piena dunque è la vittoria sulla morte. A questa sublime libertà ne va congiunta un'altra, l'ultima, la più alta.

6) *La libertà dal tempo*. Congiunta alla libertà dalla morte, ne è il compimento. Cristo, Verbo del Padre, è entrato nel tempo per rendere eterni coloro che vivevano nel tempo. Esclama Agostino dopo aver confrontato tempo ed eternità: «*O Verbo, o Verbo che esisti prima di ogni tempo, per mezzo del quale furono fatti i tempi, eppure nato nel tempo perché sei tu la vita eterna che chiami gli uomini viventi nel tempo e li rendi eterni*»³⁶³. «*Li rendi eterni*». Proprio così. Quale libertà sia questa, lo intende, sia pure nel barlume della ragione e della fede, chiunque sente il logorio del tempo, che risucchia ed annulla la vita, e ne geme. Che cos'è appunto la vita nel tempo? Una voce tra due grandi silenzi, tra il silenzio del passato che non è più e il silenzio dell'avvenire che non è ancora. Vivere nel tempo è un continuo morire. Solo l'eternità è vita. Dal poco che si è detto appare chiaro che il vescovo d'Ippona fu della libertà cristiana un cantore innamorato e un teologo acuto. Se si vuole una conferma, la si può trovare nella visione della storia.

La storia vista in chiave di libertà

All'inizio dei tempi l'uomo ebbe una grande libertà anche se non somma. Essa consisteva essenzialmente in tre invidiabili poteri: 1) poter non peccare; 2) poter non avere passioni ribelli alla ragione; 3) poter non morire. Col peccato di Adamo, incommensurabilmente grande, seguì la perdita di quei poteri e di quella libertà. L'uomo per giusto giudizio di Dio si ritrovò con tre mali: 1) il non poter agire bene (in ordine alla salvezza); 2) il non poter non sentire il disordine delle passioni; 3) il non poter non morire. Della libertà che aveva ricevuto non restava che l'ombra.

Ma Cristo è venuto per restituirla, anzi per perfezionarla. Perciò alla fine dei tempi l'uomo riavrà nel Cristo una libertà maggiore, quella somma, cioè: 1) il non poter peccare; 2) il non poter sentire passioni disordinate; 3) il non poter morire. I testi agostiniani più sintetici sono due: «*La prima libertà del volere era poter non peccare; l'ultima sarà molto maggiore: non poter peccare. La prima immortalità era poter non morire; l'ultima sarà molto maggiore: non poter morire. La prima potestà della perseveranza era poter non abbandonare il bene; l'ultima felicità della*

³⁶¹ Cfr. AGOSTINO d'IPPONA, *De Spiritu et littera*, 9,15

³⁶² AGOSTINO d'IPPONA, *In Ionannis evangelium tractatum*, 41,13

³⁶³ AGOSTINO d'IPPONA, *Enarrationes in psalmos*, 101, s.2,10

*perseveranza sarà non poter abbandonare il bene*³⁶⁴». «Come la prima immortalità, che l'uomo perdette peccando, fu poter non morire, così il primo libero arbitrio fu di poter non peccare, l'ultimo di non poter peccare. Sarà infatti inammissibile la volontà del bene e dell'equità, com'è inammissibile quella della felicità... Dunque quella città [celeste] avrà una volontà libera, una in tutti e inseparabile in ciascuno; liberata da ogni male e ricolma di ogni bene...³⁶⁵».

Conclusione

Al termine di questo *excursus* sul concetto di libertà in Agostino, vorrei proporre in modo sintetico e schematico, alcune osservazioni sul **libero arbitrio**, spesso identificato con la stessa libertà, tratte un un testo non proprio recente ma ancora valido e chiaro³⁶⁶:

Che cosa non è il libero arbitrio

a) Non è, come sostiene Spinoza, ***l'illusione cosciente*** di una scelta che appare libera ma che è in realtà condizionata da fattori esterni (fisici, meccanici, psicologici...). E vero che le nostre opzioni sono spesso, in tutto o in parte, condizionate, e quindi quelle totalmente libere sono probabilmente poche. Ma l'iniziativa libera della volontà talora esiste e ne siamo coscienti. Altrimenti, come si è detto, tutta la vita morale perderebbe di significato.

b) Non è neppure il semplice risultato di ***motivi razionali*** influenti deterministicamente sulla volontà, come pensano l'intellettualismo greco e il razionalismo moderno. Questa teoria in effetti si riduce alla precedente e porta al determinismo psicologico che non lascia spazio alla iniziativa veramente libera ed autonoma della volontà.

c) Viceversa non è neppure un ***arbitrio folle ed irrazionale*** che crea i valori e non li scopre, come vorrebbero Sartre e l'Esistenzialismo dell'assurdo. Perciò la parola ***arbitrio*** può essere fuorviante e far pensare a qualcosa di capriccioso e di insensato. Meglio probabilmente usare la formula originaria di «*autodominio*» che dice azione simultanea e coordinata di intelligenza e di volontà. Queste due facoltà non sono separabili ma inscindibilmente unite nell'atto esistenziale della persona.

d) Il libero arbitrio non è dunque una ***libertà assoluta***, incondizionata, perfetta. E libertà umana, terrena, di questa vita, quindi condizionata, fragile, contingente, fallibile. Molto distante dunque dalla «*libertas maior*» dei beati. Quest'ultima forma di libertà non viene negata, ma è meglio tenerla fuori dalla nozione di libero arbitrio.

e) Non si deve neppure intendere come un ***peso insopportabile***, colpevolizzante e moralistico, quasi un'arma di giudizio e di condanna della condotta propria o altrui. Infatti, dal punto di vista cristiano, la verità del libero arbitrio deve essere inserita in un disegno di Provvidenza e di amore misericordioso che guida e conforta la nostra libertà alla mèta finale di una maggiore realizzazione di noi stessi e della nostra dignità di persone. Anche il libero arbitrio è «*ad salvationem*», non «*ad perditionem*». Il senso serio della nostra responsabilità dinanzi a noi stessi, agli uomini, a Dio, deve essere temperato sempre con l'abbandono fiducioso alla grazia benevola dell'Eterno.

Che cosa è il libero arbitrio

L'espressione ***libero arbitrio*** è intesa da noi come l'autodeterminazione o autodominio, parziale e finito, della persona come intelligenza e volontà, persona presa nella sua integralità e globalità, che emerge dai suoi condizionamenti, come progetto attivo di vita e di azione.

³⁶⁴ AGOSTINO d'IPPONA, *De correptione et gratia*, 12,33

³⁶⁵ AGOSTINO d'IPPONA, *De Civitate Dei*, 22,30,4

³⁶⁶ Cfr. VALORI P., *Il libero arbitrio: Dio, l'uomo, la libertà*, Rizzoli, Milano 1987

Dal punto di vista teologico è un *credito fiducioso* che Dio accorda all'uomo perché possa essere non solo spettatore ma attore della sua vita, non solo oggetto ma soggetto del suo destino, partecipe responsabile dell'opera creatrice di Dio. E in sé piccola cosa come ogni realtà umana, ma è insieme immagine di una libertà più alta, conferimento all'uomo di una certa autocreazione e autoaffermazione.

In un momento storico-culturale in cui la tentazione del nichilismo e della insensatezza della vita sembrano dilagare e in cui molti sono convinti come E.M. Cioran che «*il Cristianesimo innalzando l'aneddoto umano alla dignità di dramma cosmico... ci ha ingannato sulla nostra insignificanza, ci ha precipitato nella illusione*», l'esperienza vissuta del libero arbitrio, come è stata disegnata in queste pagine può forse contribuire a rendere all'uomo la fiducia e l'amore per l'esistenza.

In una situazione filosofica in cui i concetti stessi di ontologia e di metafisica sembrano avere perso di significato, la verità del libero arbitrio non potrebbe costituire un approccio verso una nuova ontologia della libertà? E quello che abbiamo detto sui valori della persona e sulla sua apertura alla Trascendenza non potrebbe fornirne validi elementi?

Per riflettere

“Per questo, io piego le ginocchia davanti al Padre, dal quale ogni paternità nei cieli e sulla terra prende nome, perché vi conceda, secondo la ricchezza della sua gloria, di essere potentemente rafforzati dal suo Spirito nell’uomo interiore.

Che il Cristo abiti per la fede nei vostri cuori e così, radicati e fondati nella carità, siate in grado di comprendere con tutti i santi quale sia l’ampiezza, la lunghezza, l’altezza e la profondità, e conoscere l’amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza, perché siate ricolmi di tutta la pienezza di Dio.

A colui che in tutto ha potere di fare molto di più di quanto possiamo domandare o pensare, secondo la potenza che già opera in noi, a lui la gloria nella Chiesa e in Cristo Gesù per tutte le generazioni, nei secoli dei secoli! AMEN “

(Ef 3,14-21).

" Questo è l'orrendo e occulto veleno del vostro errore: che pretendiate di far consistere la grazia di Cristo nel suo esempio e non nel dono della sua Persona "

(S.Agostino, *Opus imperfectum contra Iulianum* 2,146.190.192)

“ Cuius tanta est erga omnes homines bonitas, ut eorum velit esse merita quae sunt ipsius dona“

(S.Agostino, *Epistola 194 ad Sixtum presbiterum* 5,19; cfr DS 248; 1548)

" Facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam "

(Pietro Abelardo)

" L’uomo non è che una canna, la più debole della natura; ma è una canna che pensa. Non è necessario che l’universo intero si armi per distruggerlo: un vapore, una goccia d’acqua bastano per ucciderlo. Ma, quand’anche l’universo lo distruggesse, l’uomo sarebbe sempre più nobile di ciò che l’uccide, perché sa di morire e del vantaggio che l’universo ha su di lui; l’universo non sa nulla. Tutta la nostra dignità consiste dunque nel pensiero. E’ questa la via per innalzarci, e non attraverso lo spazio o la durata, che non saremmo in grado di riempire. Impegnamoci dunque a ben pensare: ecco il principio della morale "

(Blaise Pascal, *Pensieri* , 374)