

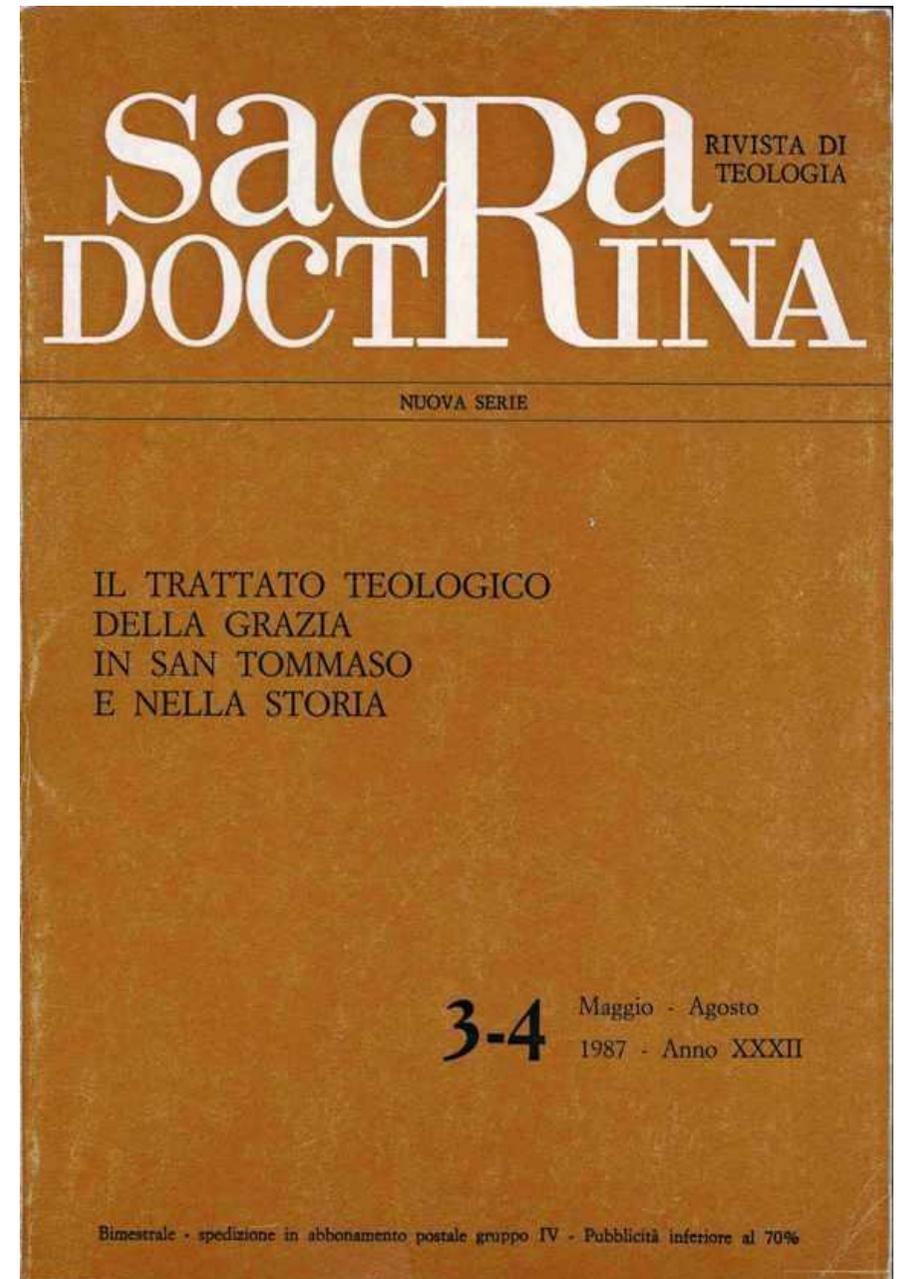
*Il trattato teologico
della Grazia
in San Tommaso
e nella storia*

di Padre Alberto Galli,
OP

Capitolo terzo

Gli errori dei teologi e il
Magistero

Bologna, 1987



mente altro» o che oppongono l'analogia della fede all'analogia dell'essere o che si rifiutano di parlare di Dio come causa), renderebbe l'atto di fede irragionevole, cioè inumano e immorale.

La rivelazione e la salvezza sono state offerte all'uomo in quanto essere ragionevole e solo come tale egli può e deve accoglierle: solo una accettazione di questo genere è degna dell'uomo; e solo una richiesta così intesa, cioè ragionevole, è degna di Dio.

Gli errori dei teologi e le decisioni del Magistero

Prima di esporre gli errori dottrinali e le conseguenti prese di posizione del Magistero della Chiesa circa la grazia, ci sembra utile presentare una nozione generale di grazia per sottolineare i significati più importanti che sono contenuti sotto questa parola, e indicare la giusta collocazione del trattato all'interno della teologia sistematica.

Nozione generale di grazia e suo «luogo» in teologia

a - NOZIONE GENERALE DI GRAZIA E PROBLEMI ANNESSI

Il termine grazia («gratia» in latino, «charis» in greco, «hen» e «hesed» in ebraico), esprime un concetto che, oltre al significato estetico di bellezza, armonia ecc. che poco interessa il nostro argomento, vuole indicare un insieme di realtà e di atteggiamenti psicologici che dalla S. Scrittura vengono attribuiti a Dio, e, analogamente, a coloro ai quali Dio si rivolge per farne oggetto della sua benevolenza e soci della sua amicizia.

Il concetto di grazia perciò è un concetto chiave per de-

signare l'economia della salvezza ed esprimere i sentimenti che ad essa presiedono sia in Dio che negli uomini. È difficile non accogliere, anche su questo punto, la precisa intuizione di S. Tommaso il quale riduce a tre i significati fondamentali di grazia: la benevolenza divina, il dono che ne deriva alla creatura amata e la risposta di quest'ultima in termini di riconoscenza e di amore.

Come si vede i tre significati sono fra loro strettamente connessi: la benevolenza divina è causa del dono fatto alla creatura e il dono è il fondamento della gratitudine e del contraccambio amoroso.

S. Tommaso insiste particolarmente sul carattere creativo della benevolenza divina la quale, a differenza di quella delle creature, non presuppone nulla, ma è un inizio assoluto, un amore del tutto incondizionato (anche se poi chiederà una risposta adeguata):

«...secondo il modo comune di parlare, la grazia viene presa in tre significati. In primo luogo come benevolenza di qualcuno, come quando si dice che questo soldato ha la grazia del re... In secondo luogo si parla di grazia per indicare un dono gratuito, come quando diciamo: ti faccio questa grazia. In terzo luogo si intende la riconoscenza per un beneficio ricevuto, come quando si parla di rendimento di grazie. Di queste realtà la seconda dipende dalla prima... e dalla seconda procede la terza (...).

Quanto al primo significato bisogna notare la differenza esistente fra la grazia (benevolenza) di Dio e la grazia degli uomini. Infatti, derivando il bene delle creature dalla volontà di Dio, qualsiasi bene che la creatura accoglie, promana dall'amore col quale Dio vuole il bene della creatura. La volontà dell'uomo invece viene mossa dal bene preesistente nelle cose: ecco perché l'amore dell'uomo non causa totalmente la bontà delle cose ma la presuppone in tutto o in parte»¹.

¹ I-II, q. 110, a. 1. Si vedano anche i passi paralleli: In III Sent. d. 26, a. 1; De Verit. q. 27, a. 1; C. Gent. III, c. 150.

Dall'ultima osservazione di S. Tommaso, secondo la quale l'amore della

In poche parole possiamo dire che, nell'ambito della Rivelazione, il rapporto fra Dio e il suo popolo, e in ultima analisi fra Dio e l'uomo, è dominato da questo grande tema della grazia presa nella sua triplice accezione.

Anche per quanto riguarda la divisione principale della grazia relativa alle sue funzioni entitative e operative, cioè la divisione che ne esprime l'attuazione ontologica divinizzante (grazia abituale o santificante) e l'attuazione operativa (grazia attuale), S. Tommaso ci offre testi sintetici e illuminanti come il seguente:

«...Al conseguimento di un fine nelle realtà naturali si richiedono tre cose: la natura proporzionata al fine, l'inclinazione a tale fine e il moto verso di esso... Ora l'uomo secondo la sua natura è proporzionato a un certo fine... Ma c'è un fine al quale l'uomo viene chiamato... che eccede la proporzione della natura umana... si tratta della vita eterna che consiste nella visione di Dio per essenza... la quale è connaturale a Dio solo. Perciò è necessario che all'uomo sia dato non solo un aiuto col quale possa operare in ordine al fine e il suo appetito sia inclinato a tale fine, ma anche un principio mediante il quale la stessa natura dell'uomo venga elevata a una dignità che la proporzioni ad esso. A quest'ultimo scopo viene data la grazia (abituale), a inclinare al fine suddetto è data la carità, a compiere le azioni necessarie per raggiungerlo sono date le altre virtù» (De Verit. q. 27, a. 2; cfr. I, q. 62, a. 2; I, q. 12, a. 6; I-II, q. 109, aa. 5 e 6; q. 110, a. 2-3).

creatura non è creativo ma presuppone sempre un bene, alcuni teologi (p. es. i gesuiti Bolgeni e Rousselot e il protestante Nygren) hanno concluso che l'amore delle creature verso Dio non può mai essere del tutto disinteressato ma che contiene inevitabilmente un atteggiamento interessato. Tale conclusione non è del tutto logica. Ci si deve limitare ad affermare che la creatura, anche nel suo atto più disinteressato, non può non riceverne un'attuazione o un beneficio. Ma questo non significa affatto che la creatura agisca proponendosi tale attuazione o intendendo tale beneficio. Su questo importante argomento ci permettiamo di rimandare allo scritto *Morale interessata e morale disinteressata*, in «Sacra Doctrina» 83 (1977) pp. 5-115.

Con altrettanta concisione e chiarezza S. Tommaso presenta il grande tema del rapporto fra la grazia con la sua necessità ed efficacia e la libertà per la quale la creatura è tenuta a cooperare responsabilmente alla stessa grazia. Come vedremo fra breve, è su questo tema che si scontrano le interpretazioni unilaterali delle opposte eresie palegiana e protestante, alle quali si opporranno i relativi e complementari interventi del Magistero.

S. Tommaso rifiuta in radice le due alternative che vedono opposte fra loro l'efficacia della grazia di Dio che muove, da un lato e la libertà dell'uomo che è mosso dall'altro, rigettando il falso principio sul quale si fondano. Tale principio (che si direbbe scontato perché si verifica sempre nei rapporti fra le cause finite fra loro subordinate) consiste nell'attribuire un'efficacia inversamente proporzionata alle due cause, per cui quanto maggiore è l'azione della causa principale, tanto minore è l'autonomia e l'attività propria della causa subordinata.

Applicando questo principio al rapporto fra la causalità divina e l'attività delle creature, specialmente l'attività libera dell'uomo, si presentano le due possibili tesi opposte: la prima tesi più «metafisica» di chi esaltando al massimo la causalità divina (al cui influsso nulla può evidentemente sfuggire) concludeva all'impossibilità di una vera libertà e autonomia nell'uomo; l'altra tesi più «antropologica» di chi poneva l'accento sulla libertà e responsabilità umana ponendo un limite all'efficacia dell'azione divina sia a livello di «premozione» naturale sia a livello di «grazia». In questo secondo caso Dio «ritirava» o limitava la propria efficacia per «lasciare» libere le creature.

S. Tommaso rifiuta decisamente un'alternativa di questo genere e, con una geniale intuizione, vede che il rapporto fra Dio, Causa Prima creatrice, e le creature, cause «seconde», si stabilisce in un modo ben diverso: l'efficacia della Causa Prima nei confronti dell'attività delle creature non è inversamen-

te bensì direttamente proporzionale all'autonomia operativa di queste, per cui quanto maggiore è l'autonomia delle creature tanto più profonda ed efficace dev'essere la causalità divina nei loro confronti. Dio non «lascia» libere le creature intelligenti sottraendo o limitando la propria azione, ma le «rende» libere con un'azione particolarmente efficace.

S. Tommaso comincia col denunciare quella che parrebbe la spiegazione più ovvia e comune per dare ragione delle azioni contingenti o libere, di affidare cioè tutta la responsabilità della contingenza alle cause seconde senza impegnare la causalità di Dio nella loro produzione:

«La volontà divina rende necessarie alcune fra le cose che vuole, ma non tutte. Ora, alcuni hanno voluto trovare la ragione di ciò nelle cause intermedie e affermano che le cose che Dio produce mediante cause necessarie, sono necessarie, quelle invece che produce mediante cause contingenti sono contingenti. Ma questa spiegazione non è sufficiente...» (I, q. 19, a. 8, cfr. De Verit. q. 23, a. 5).

Dopo questa osservazione, S. Tommaso prosegue riferendo l'intuizione risolutiva:

«...Se la distinzione tra necessarie e contingenti si attribuisce soltanto alle cause seconde, ne verrebbe che questa distinzione sarebbe estranea all'intenzione e alla volontà di Dio: il che è assurdo. E allora con maggior ragione si deve affermare che ciò avviene per l'efficacia della volontà divina. Difatti, quando una causa è efficace nel suo operare, l'effetto la segue non solo quanto al risultato materiale ma ne riproduce anche il modo nell'operare e nell'essere... Ma siccome la volontà divina è efficacissima, ne segue non solo che si compiano le cose che essa vuole, ma anche che si effettuino nel modo da lei voluto. Ora, Dio vuole che alcune cose si producano necessariamente, altre in maniera contingente... Perciò ha dato ad alcuni effetti delle cause necessarie, che non possono incontrare ostacoli, e dalle quali gli effetti provengono di necessità; ad altri

invece ha dato cause contingenti defettibili, dalle quali gli effetti procedono in maniera contingente. Non è vero quindi che gli effetti voluti da Dio siano contingenti perché sono contingenti le loro cause prossime; ma Dio ha predisposto loro delle cause contingenti perché voleva che avvenissero in modo contingente» (I, q. 19, a. 8; cfr. De Verit. q. 23, a. 5; C. Gent. I, c. 85. II, c. 30; De Malo, q. 7, a. 7, ad 15 um; Quodl. XII, q. 3, art. un., ad 1um).

Da questa forte intuizione deriva la soluzione teologica del rapporto fra l'efficacia della grazia divina e la libertà dell'uomo, per cui quest'ultima non viene tolta o diminuita, ma esaltata dall'efficacia della causalità divina:

«...Alla provvidenza divina non compete di corrompere la natura delle cose ma di conservarla. Perciò essa muove tutte le cose secondo la loro condizione, per cui a seguito della mozione divina da cause necessarie derivano effetti necessari, e da cause contingenti derivano effetti contingenti. Ora, siccome la volontà è principio attivo non determinato a una sola decisione, ma indifferente verso più alternative, Dio la muove in maniera da non determinarla a una data soluzione, ma conservando contingente e non necessario il moto di essa...» (I-II, q. 10, a. 4; I, q. 83, a. 1, ad 3 um; q. 22, a. 8; De Malo, q. 6, a. unico, ad 3um).

Se si comprende questo principio che vede la Causa Prima operare all'interno delle cause seconde non solo rispettandole ma attuandole nella loro stessa specificità operativa, non si ha più alcuna difficoltà a conciliare l'efficacia dell'azione divina con la libertà delle creature. Si avrebbe piuttosto difficoltà a pensare il contrario:

«La volontà divina si estende non solo al fatto che un effetto proceda dalla causa che essa muove, ma anche al fatto che tale effetto venga prodotto nel modo che è consono alla natura di tale causa. Perciò alla mozione divina ripugnerebbe piuttosto che la volontà si muovesse in modo necessario invece che in modo libero come vuole la sua natura» (I-II, q. 10, a. 4, ad 1um).

b - LIMITI E LUOGO DELLA NOSTRA TRATTAZIONE

Parlando della grazia, come di ogni altro problema teologico o filosofico, bisogna guardarsi dalla tentazione — facile per il fatto che tutte le questioni sono connesse — di ridurre a quel problema tutti gli altri, perdendo quel senso delle proporzioni che è essenziale per una sistemazione teologica che sia organica e completa.

Riguardo alla grazia, per esempio, si può dire genericamente che tutta l'azione di Dio verso la creatura è grazia, cioè dono gratuito: in particolare che è grazia la storia della salvezza in tutte le sue tappe a cominciare dalla chiamata soprannaturale dei progenitori fino alla Rivelazione nelle sue varie fasi, all'Incarnazione e Redenzione, alla Chiesa, ai Sacramenti, all'Inabitazione, alla Beatitudine, alla cosiddetta dimensione cosmica della grazia (con la risurrezione gloriosa e la rinnovazione dell'universo materiale alla fine dei tempi). Ora se è vero che bisogna tener presenti le connessioni della grazia con tutti questi aspetti della teologia, è ancora più necessario che la stessa grazia venga anzitutto definita in se stessa nel suo aspetto formale e nelle sue proprietà essenziali, lasciando da parte le considerazioni che si riferiscono ad essa in modo solo indiretto o remoto. È soprattutto urgente — come abbiamo già visto a lungo — tener distinto il mondo della grazia soprannaturale dal mondo della creazione, cioè della natura e della stessa umanità intesa come insieme di persone che sono presupposte alla grazia e la precedono strutturalmente, come soggetti ai quali la grazia è stata offerta in modo del tutto libero e gratuito.

Altra limitazione della nostra trattazione è dovuta non alla grazia in se stessa (in quanto distinta dalla natura), ma al fatto che intendiamo trattare della grazia solo nell'ambito della teologia morale, cioè come principio della vita e dell'attività soprannaturale. Rimandiamo perciò alla teologia dogmatica i trattati (che pure contengono un'importante dimensione mo-

rale) relativi a «Dio elevante», alla Provvidenza soprannaturale, alla Storia della salvezza, a Cristo Redentore, alla Chiesa, ai Sacramenti, ecc.

Quanto al «luogo» del trattato sulla grazia, esso è posto da S. Tommaso nella parte generale della teologia morale, insieme al trattato sulla legge: quest'ultimo esprime le esigenze morali, cioè gli imperativi della vita soprannaturale e di quella naturale che ne è il presupposto immediato, mentre la grazia rappresenta la forza divina (abituale o attuale) che rende possibile la nuova vita e l'attività ad essa conforme. I due trattati sono presentati da S. Tommaso come due modi dell'intervento divino: «che ci istruisce mediante la legge e ci aiuta mediante la grazia» (II-II, q. 90, prologo).

La maggior parte dei teologi tratta della grazia nella parte dogmatica della teologia, contribuendo così anche in questo modo ad impoverire e a mortificare la dimensione soprannaturale e mistica della teologia morale riducendola sempre più a precettistica e a moralismo. Come abbiamo visto, ora si reagisce contro tale situazione con un soprannaturalismo esagerato e con la proposta personalistica di una morale priva di imperativi e di norme oggettive universali.

Noi affermiamo che il trattato «De gratia» — benché abbia una dimensione dogmatica per la quale si collega alla teologia trinitaria, alla cristologia, alla ecclesiologia e alla sacramentaria — è giusto che sia messo nell'ambito della teologia morale o almeno che gli sia riservato quel posto importante che S. Tommaso gli ha assegnato. Questo posto compete di diritto alla grazia per due motivi: primo, perché la grazia, sia come principio intrinseco di vita soprannaturale sia come impulso attuale, è assolutamente necessaria per raggiungere il fine ultimo soprannaturale (e sotto questo aspetto è considerata da S. Tommaso insieme alla legge); secondo, perché la grazia, benché di fatto coincida ora con quella che Cristo ci ha meritato, tuttavia di per sé e anche di fatto, prima del peccato originale, era necessaria comunque.

La grazia può dunque essere considerata indipendentemente dalla modalità critica che ora possiede di fatto, cioè indipendentemente dalla nuova economia instaurata da Cristo.

L'errore che nega o minimizza il valore e la necessità della grazia

a - LA DOTTRINA PELAGIANA DELLA GRAZIA

Pur tenendo conto delle osservazioni degli studiosi più recenti¹ rimane fuori dubbio che il pelagianesimo rappresenta un sistema dottrinale coerente e omogeneo, specialmente per quanto riguarda il concetto di libertà in sé e nei suoi rapporti col peccato originale e con la grazia. Di questo furono consapevoli immediatamente i pensatori cristiani più avvertiti e più preoccupati dell'ortodossia, cioè S. Girolamo, S. Agostino, Paolino di Nola, Orosio che hanno subito denunciato il nuovo errore (individuandone i portatori: Ruffino il Siro, Celestio, Pelagio, Giuliano d'Eclano ecc.) e hanno sollecitato l'intervento chiarificatore dell'autorità ecclesiastica.

Il centro del pensiero pelagiano è costituito da un concetto radicale di libertà — intesa come una proprietà assoluta che non ammette alcun limite o attenuazione: essa si pone come pura indifferenza, per cui tutto ciò che la inclinasse da una parte o dall'altra, verso il bene o verso il male, la distruggerebbe. Essa, perciò, è l'assoluto e intangibile inizio di ogni

¹) Si veda la voce: *Pélagé et Pélagianisme* nel Dict. de Spiritualité, Tome XII, coll. 2889-2942.

scelta morale. O c'è una libertà di questo genere oppure tutto, nel campo della salvezza, dipenderebbe esclusivamente da una decisione arbitraria di Dio.

Il vero e decisivo dono che Dio ha fatto all'uomo è questa libertà e insieme la capacità razionale di distinguere il bene dal male:

«Colui che aveva fatto inerme esteriormente lo armò meglio interiormente, cioè con la ragione e la prudenza, in modo che egli solo potesse con l'intelletto e il vigore della mente conoscere il creatore di tutte le cose e quindi servisse Dio. Ma Dio volle che tale esecutore della giustizia fosse dotato di volontà e non costretto. E quindi lo lasciò in balia della sua propria decisione e gli pose innanzi la vita e la morte, il bene e il male» (Pelagio, Epist. ad Demetriadem, 2, PL 33,1100).

«Volendo dunque Dio dotare la creatura razionale della capacità del libero arbitrio e di compiere volontariamente il bene, donando all'uomo la possibilità di volgersi verso l'una e l'altra parte fece sì che questa facoltà fosse il suo proprio, in modo che, capace del bene e del male, potesse fare naturalmente l'uno e l'altro e volgere la volontà all'uno e all'altro. Noi possiamo scegliere, rifiutare, approvare, respingere» (Ib. 1100-1101).

Particolarmente inconciliabile con tale concetto di libertà appaiono sia l'idea del peccato originale (un peccato che inclina la volontà al male e, quel che è peggio, un peccato che è presente nell'uomo senza sua colpa personale), sia l'idea di una grazia che precede la volontà spingendola al bene. Sia la colpa di Adamo che la redenzione di Cristo vanno intese, perciò, non sul piano dell'efficienza ma su quello dell'esemplarità e dell'insegnamento.

Secondo S. Agostino, il pensiero di Pelagio sulla grazia si è sviluppato in tre tappe o momenti. Innanzitutto egli cominciò col negare che la grazia fosse necessaria per meritare la vita eterna. Ciò che l'uomo ha bisogno di ricevere da Dio è la stessa facoltà di volere liberamente, cioè il «posse»; il volere invece («velle») e l'azione che ne segue («esse») dipendono esclusivamente dalla libera iniziativa dell'uomo. Col termine

grazia, se proprio lo si vuol usare, si deve intendere lo stesso libero arbitrio, oppure doni spirituali esteriori come le visioni, le ispirazioni e gli esempi (cfr. S. Agostino, *De gratia Christi*, IV, 5).

In un secondo tempo Pelagio ammise che con la parola grazia si deve intendere non solo il libero arbitrio ma anche la rivelazione e la predicazione del Vangelo.

Infine, sotto la pressione delle obiezioni e in seguito alla condanna di Celestio, arrivò ad ammettere anche una certa grazia interna soprattutto relativa all'intelletto «ad facilius agendum» (cfr. T. Bohlin, *Die Theologie des Pelagius und ihre Genesis*, Uppsala 1957, p. 18-19).

In conclusione, secondo i pelagiani, l'uomo o può essere giusto con le sue sole forze oppure non può esserlo in alcun modo. Ciascuno, infatti, nasce integro come era Adamo prima del peccato. L'uomo può quindi osservare da solo tutta la legge e può evitare tutti i peccati. Se neghiamo all'uomo questa «inseparabilis potestas» o «impeccantia» — dice Pelagio con una lucidità razionalistica che ritroveremo nel formalismo morale di Abelardo — allora dobbiamo negargli anche la responsabilità nel male.

b - IL SEMIPELAGIANESIMO

Il Concilio di Oranges, come vedremo, condannerà le tesi più estreme e più naturalistiche dei pelagiani, tuttavia l'istanza della libertà e della responsabilità personale in ordine alla salvezza rimane viva e viene ripresa a livello di discussione teologica lungo tutto il secolo quinto. La discussione ebbe il suo centro propulsore nel monastero di S. Vittore di Marsiglia ed ebbe i principali fautori in Cassiano, Vincenzo di Lerins e Fausto di Riez. Questi vengono detti «semipelagiani» perché sono anch'essi dominati dalla preoccupazione di salvare la libertà umana e non vedono come ciò sia possibile se

non viene limitata l'efficacia dell'intervento divino.

I semipelagiani, a differenza dei pelagiani, oltre ad accettare le definizioni del Concilio di Cartagine sul peccato originale e sulla necessità del battesimo, ammettevano anche la necessità della grazia soprannaturale meritata da Cristo per santificare l'attività umana e per meritare la vita eterna, tuttavia erano preoccupati — non senza ragione — di alcune tesi enunciate da S. Agostino (specialmente nel *De correptione et gratia* e nel *De praedestinatione sanctorum*) sull'efficacia della grazia e sulla predestinazione: tesi che sembravano compromettere la libertà. La controversia teologica si concentrò perciò sui due temi della predestinazione e della grazia, nell'intento di sottrarre la salvezza al paventato determinismo sia da parte del piano divino sia da parte della mozione efficiente.

Cassiano, nella sua XIII *Collatio*, aveva posto con esattezza il problema (che si ripresenterà nell'interpretazione nominalistica del «facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam» e nella controversia «De auxiliis»): se sia la nostra buona volontà che attira l'intervento salvifico della grazia divina o se, viceversa, come sosteneva S. Agostino, è la grazia divina a suscitare anche la buona volontà.

In quest'ultimo caso, a parere dei semipelagiani, viene compromessa la libertà e viene praticamente negato o vanificato qualsiasi impegno personale in ordine alla santità e alla salvezza. La salvezza e la perdizione dipenderebbero esclusivamente da una «predestinazione» divina del tutto indipendente dalla volontà umana: una predestinazione alla quale è impossibile resistere o cooperare in modo responsabile.

Con ragione questi teologi si opponevano all'idea di una predestinazione selettiva che destinava a priori soltanto alcuni alla salvezza abbandonando la grande massa alla perdizione. Contro questo estremo pessimismo, essi mettevano in luce il grande e misericordioso principio della volontà salvifica universale, per cui «Dio vuole che tutti gli uomini siano salvi». Chi si perde, perciò, essi concludevano giustamente, si

perde per sua propria colpa e non in forza di una predestinazione decisa a priori.

Ora, in forza di quel concetto di libertà che abbiamo già trovato in Pelagio (cioè la libertà come pura indifferenza o perfetto equilibrio fra il bene e il male), i semipelagiani erano indotti — ed è questo il loro errore — ad applicare il giusto discorso che sottrae la perdizione alla decisione e alla causalità divina, anche alla situazione positiva della salvezza. Di conseguenza la libertà può essere salvata soltanto se si attribuisce, nel bene come nel male, la prima e definitiva decisione alla sola libertà umana.

È questo, nel suo nocciolo centrale, l'errore dei semipelagiani. Un errore tutt'altro che ingenuo e che trova la sua soluzione — a livello di ragione teologica — nella prospettiva di quel rapporto fra la Causa Prima e le cause seconde che S. Tommaso ha saputo formulare con eccezionale lucidità e profondità. Non è sufficiente, perciò, quell'appello alla metafisica agostiniana che, a parere di G. de Plinval, se fosse stata conosciuta dai semipelagiani avrebbe consentito loro di superare il dilemma che li attanagliava (cfr. *Semipelagianesimo*, in «Enciclopedia Cattolica», vol. XI, p. 287).

La difesa della tesi agostiniana fu intrapresa effettivamente da un gruppo di fedelissimi agostiniani, con a capo S. Fulgenzio da Ruspe, S. Cesario di Arles e S. Prospero d'Aquitània. Per costoro fu facile mostrare che quei teologi erano rimasti prigionieri del postulato pelagiano. Meno convincente è, invece, la loro risposta alle difficoltà sollevate.

c - LA POSIZIONE DEI VOLONTARISTI E DEI NOMINALISTI

Com'è facilmente prevedibile da quanto abbiamo detto finora, ritroveremo lungo la storia della teologia delle posizioni di «sapore» semipelagiano ogni volta che con l'intento di affermare la libertà umana si crederà di doverla staccare dalla

causalità divina, esaltandone l'indifferenza nei confronti del bene e del male.

Al concetto di libertà intesa come pura indifferenza nei confronti dei «motivi» della volontà-appetito e della loro presentazione conoscitiva ritorna, in gran parte, il cosiddetto volontarismo francescano, con il distacco dell'atto libero dal bene che lo motiva, fosse anche il Sommo Bene adeguatamente conosciuto¹. Per cui l'alternativa di fronte a cui si trova la libertà non è più fra due beni (il bene vero e il bene apparente), ma fra il bene e il male morale, cosicché anche il male conosciuto come tale può essere scelto.

Questo è particolarmente facile quando, con Ockam, il bene e il male morale sono affidati, quanto alla loro determinazione, all'arbitrio dell'onnipotente volontà divina e sono staccati da ogni riferimento ai loro contenuti oggettivi che risultano, perciò, tutti indifferenti per se stessi.

Di conseguenza la morale si riduce al confronto di due pure libertà: l'onnipotente libertà divina che impone dei precetti il cui valore sta soltanto nel fatto d'essere imposti da una

¹) «...per quanto preceda la cosa pensata, il movimento non segue se la volontà libera non lo decide» (S. Bonaventura, II Sent., dist. 25. Parte I, a. un. q. 1); «La necessità naturale non coesiste con la libertà. E lo provo: la natura e la volontà sono principi attivi che hanno un modo opposto di agire, quindi col modo di agire della volontà non coesiste il modo di agire della natura; ma la volontà vuole il fine liberamente, quindi non può volerlo per necessità naturale né, per conseguenza, può mai volerlo necessariamente» (Duns Scoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 1, n. 80. Ed. Vaticana, II, 60); «La volontà elevata, per quanto è in sé non fruisce in modo necessario del fine visto chiaramente. Quando il principio elicitivo non opera in modo necessario, colui che ha quel principio non agisce (mai) necessariamente (...) La necessità di agire non può esserci se non per qualche cosa di intrinseco al principio attivo; ma per il fatto che ora l'intelletto vede l'oggetto, niente di nuovo intrinsecamente sopravviene al principio intrinseco nella fruizione; quindi neppure una nuova necessità di agire...» (Ib., n. 145; cfr. it. 136-142); Cfr. l'articolo di S. Pinckaers, *La Théologie morale au déclin du Moyen-Age: le nominalisme*, in «Nova et Vetera» 52 (1977), 209-221.

volontà assoluta; e la libertà creata che con perfetta indifferenza accetta o rifiuta tali comandi in quanto sono imposti:

«Perché questo è volere in modo conforme alla retta ragione: volere ciò che è comandato dalla retta ragione, proprio per il fatto che è comandato» (Ockam, III Sent., q. 12).

È questa l'espressione di un formalismo morale che era già stato formulato da Abelardo e che trova conferma nella tesi tipica dei teologi francescani i quali — seguendo in questo S. Anselmo — oppongono la volontà come appetito del bene («voluntas commodi») alla volontà come pura scelta morale («voluntas iustitiae»)².

La formulazione ancor più radicale del concetto di libertà intesa come pura indifferenza si ebbe con Ockam. Scrive il Pinkaers:

«Il punto originale del sistema, che lo comanda interamente, ci sembra la concezione della libertà d'indifferenza, cioè la posizione della libertà come pura scelta volontaria fra due contrari. La libertà diventa una specie di assoluto nel suo atto, per cui implica la rottura di qualsiasi legame di dipendenza tra la volontà e ciò che è fuori di essa... È mediante questa libertà che Ockam viene a definire, in qualche modo, sia Dio che l'uomo; è a partire da essa che egli stabilirà le loro relazioni e ricostruirà la morale che li lega...» (Op. cit. pp. 209-221).

Come è intuibile, a questo concetto di libertà che chiude ermeticamente la persona morale in se stessa come un atomo impermeabile corrisponde se non proprio la negazione della grazia, certamente una visione estrinsecista di essa.

Questo estrinsecismo è già evidente in D. Scoto il quale

²) Per le citazioni relative al «formalismo morale» di S. Anselmo, di S. Bonaventura e di Scoto, rimandiamo all'articolo: *Morale interessata e morale disinteressata* in «Sacra Doctrina» 83 (1977), pp. 30-35.

sostiene che Dio potrebbe togliere il peccato senza dare la grazia (cfr. In IV Sent. l. IV, d. 14, q. 1, n. 17) oppure potrebbe dare la grazia senza togliere il peccato «*infusio gratiae potest esse sine expulsionem culpae*» (cfr. In IV Sent. l. II, d. 28, n. 7). Anche il rapporto fra il merito e la beatitudine non è intrinseco ma è legato all'accettazione divina (cfr. In IV Sent. l. I, d. 17, q. 3, n. 25), anzi Dio potrebbe accettare come sufficiente un'attività puramente naturale: «*acceptare naturam beatificabilem... existentem in puris naturalibus et similiter actum eius... ut meritorium*» (In IV Sent. l. I, d. 17, q. 3). L'estrinsecismo di Scoto riguarda anche il concetto stesso di grazia abituale, la quale (benché in una prospettiva completamente opposta a quella di Lutero) viene identificata con il beneplacito divino: «*Gratia proprie dicitur gratuita voluntas Dei...*» (Reportata, III, d. 2, q. 1, n. 10).

Queste tesi estrinseciste si ritrovano in una forma ancor più radicale nei nominalisti, specialmente in Ockam. All'estrinsecismo della grazia essi aggiungono un'accentuazione della libertà di scelta la quale è dichiarata fattore non solo indispensabile ma prioritario nei confronti della grazia:

«la ragione del merito consiste principalmente nella volontà per il fatto che essa sceglie liberamente...» (Ockam, In IV Sent., d. 17, q. 2, c.).

Inoltre si può ammettere che Dio salvi gli uomini senza infondere in essi la grazia e la carità, ma non senza la loro libera iniziativa (cfr. Quodl. VI, q. 5); anche se di fatto il merito è legato alla carità, tuttavia il primo posto spetta alla libera iniziativa dell'uomo:

«In tal modo è lodevole il bene che è in nostro potere, degno di retribuzione e di lode... e non siamo invece da lodare allo stesso modo per il fatto che Dio infonde in noi la carità, la quale non è in nostro potere, anche se siamo in qualche modo degni di lode se ci disponiamo a riceverla» (Ockam, Quodl. VI, q. 2; cfr. G. Biel, *Collectorium* I, d. XVII, q. 1, a. 3, dub. 3).

Su questo punto G. Biel è ancor più esplicito. L'intervento della grazia divina di fatto (benché non «di potenza assoluta») è preceduto dalla libera iniziativa dell'uomo secondo l'interpretazione filopelagiana dell'espressione «*facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam*». Questa priorità della buona volontà riguarda non solo chi si avvicina alla fede per la prima volta, ma anche i credenti quando risorgono dal peccato (cfr. G. Biel, *Collectorium* II, d. 27, q. 1, a. 2 concl. 4K, a. 3, dub. 4.0).

Si direbbe che con tale concetto di libertà i nominalisti siano portati quasi inevitabilmente a ripetere l'errore pelagiano. Al contrario essi (tolto il caso di Pietro Aureolo) rifiutano apertamente il pelagianesimo. A questo rifiuto essi giungono non in nome dell'efficienza divina nei confronti della libertà creata (tema sul quale si trovano d'accordo con Pelagio) ma per aver attribuito anche a Dio, esasperandola fino all'arbitrarietà, quella libertà assoluta e immotivata che già contraddistingue per essi l'attività morale creata. Ciò consente ai nominalisti di esaltare al massimo la gratuità dell'iniziativa divina nell'opera della salvezza. Quest'ultima infatti viene tutta affidata alla misericordia di Dio che opera indipendentemente dalle opere, escludendo così qualsiasi concetto di retribuzione o di giustizia, cioè di merito propriamente detto.

Come per i pelagiani la libertà di pura indifferenza non è compatibile con l'efficacia della causalità divina, per cui viene esasperato il concetto di merito e di giustizia (considerati al di fuori della misericordia e della grazia), per i nominalisti la stessa libertà attribuita a Dio porta a capovolgere il rapporto fra giustizia e misericordia, cosicché mentre per i pelagiani la giustizia comprometteva la grazia ora è la grazia o misericordia che compromette la giustizia e il merito.

Ecco con quanta lucidità Ockam espone la sua tesi:

«Così dico che perché l'anima sia gradita e accetta a Dio non si richiede in essa, per la potenza di Dio assoluta (de potentia Dei absoluta), nessuna forma soprannaturale e che Dio può,

de potentia absoluta, non accettare nulla di quanto vi è nell'anima e così chiunque Dio beatifica lo fa sempre contingentemente e liberamente e misericordiosamente e per sua grazia, in modo che nessuno può meritare in modo puramente naturale la vita eterna, e neppure per qualsivoglia dono di Dio, se non perché Dio contingentemente, liberamente e misericordiosamente ha stabilito che chi ha tali doni può meritare la vita eterna. In tal modo Dio da nulla può venire necessitato a conferire a qualcuno la vita eterna. È così anche questa opinione si allontana al massimo dall'errore di Pelagio... il quale dice che se qualcuno compie in genere un atto buono, Dio è necessitato a conferirgli la vita eterna, e non soltanto per sua grazia, per cui necessariamente Dio diverrebbe ingiusto se non gli donasse la vita eterna... Io invece dico che nessuna forma, né naturale né soprannaturale, può necessitare Dio in questo modo... Anzi, egli soltanto per sua grazia liberamente dà a chiunque dà, anche se de potentia ordinata non potrebbe fare diversamente a motivo delle leggi poste volontariamente e contingentemente da Dio stesso... E questa opinione si discosta al massimo dall'errore di Pelagio» (I Sent. d. XVII, q. 1, LM).

La stessa affermazione si trova in G. Biel (cfr. *Collectorium*, I, d. XVII, q. 1F) e sarà ripresa, benché in una diversa prospettiva, da Lutero.

d - LA SCUOLA MOLINISTA-SUAREZIANA

Il concetto di libertà intesa come assoluta indifferenza fu ripreso e strenuamente difeso dalla giovane scuola teologica della Compagnia di Gesù, spinta dalla giusta preoccupazione di opporsi al pessimismo e al fatalismo protestante. Anche per i teologi gesuiti, tale libertà appare inconciliabile con una causalità divina che agisce con efficacia sulla stessa volontà.

Costoro, pur aderendo alla condanna della tesi semipelagiana e pur volendo attribuire a Dio la prima iniziativa in ordine alla salvezza, tuttavia non ammettono che tale iniziativa possa influire in modo veramente efficace e decisivo. Da que-

ste difficoltà nascono le più varie ipotesi sulla natura della «grazia preveniente» e sul rapporto fra grazia sufficiente e grazia efficace, fra predestinazione e prescienza. Si assiste, così, a una lunga serie di tentativi tutti dominati da quel concetto di causalità che vede l'efficacia dell'azione divina contrapposta all'autonomia ed efficacia dell'agire creato, specialmente dell'agire libero.

Per esempio il Vasquez (che, sotto un altro aspetto, esagera nel dichiarare necessaria la grazia per vincere qualsiasi tentazione anche la più lieve: in I-II, q. 109, a. 2, disp. 189, c. 8) sostiene che Dio interviene non sulla volontà, che altrimenti non sarebbe più indifferente, ma sull'intelligenza, comunicandole una «cogitatio congrua» che porterebbe infallibilmente alla salvezza, non per efficacia intrinseca della grazia ma per il suo collegamento con la «prescienza divina»: Dio sa da tutta l'eternità che tale «cogitatio», nelle concrete condizioni di tale persona, la farà ritrarre dalla tentazione (cfr. ib. c. 15 e segg.).

È chiaro che questa soluzione non risolve il problema, poiché nella misura in cui l'esito positivo è assicurato dalla «cogitatio congrua», la libertà che si voleva salvare rimane compromessa, a meno che la decisione non venga attribuita a una libertà che prescinde dalla «congrua cogitatio». Ma in questo caso l'inizio della salvezza non è più attribuibile alla grazia.

È soprattutto con Molina che maturano le tesi problematiche della nuova scuola teologica. Egli, nella sua celeberrima opera *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis...*, sostiene apertamente la priorità non solo temporale ma causale dell'iniziativa umana nei confronti della grazia. La sua interpretazione del detto «facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam» è chiaramente naturalistica. A suo parere, infatti, a chiunque fa quel bene morale che è in suo potere «con le sue forze naturali» Dio concederà poi le grazie attuali necessarie per giungere alla fede e alla salvezza (cfr. *Concordia...*,

q. XIV, a. 13, disp. X). La stessa tesi è sostenuta da Suarez (cfr. *De Gratia*, IV, c. 15) e da Lessio (*De Gratia* efficaci, c. X).

Non senza qualche ragione questi autori protestavano con chi li accusava di semipelagianesimo, in quanto per essi la bontà naturale è soltanto una condizione negativa all'intervento della grazia e non propriamente un titolo esigativo di essa. Essi infatti collegano il dono della grazia all'esercizio della virtù naturale non immediatamente, ma attraverso un patto che Dio avrebbe fatto con Cristo, obbligandosi appunto a concedere la grazia a chi osserva la morale naturale «facendo ciò che gli è naturalmente possibile».

Altra tesi discutibile dei teologi appartenenti alla Compagnia di Gesù riguarda l'efficacia della grazia. Il problema si riferisce non solo al rapporto fra la mozione della grazia e l'atto meritorio, ma soprattutto alla cosiddetta «premozione fisica» della Causa Prima nei confronti dell'azione libera in genere.

S. Tommaso vede la causalità divina penetrare nelle cause seconde attuandole vitalmente in tutte le loro potenzialità, muovendole in definitiva all'atto, il quale è perciò totalmente effetto diretto sia della causa prima che della causa seconda. Questa realtà, con un'infelice terminologia, viene detta «premozione fisica» per contrapporla alla mozione di tipo solo «morale» o finalistico-intenzionale (che sarà privilegiata dagli «agostinisti» e dai cosiddetti «sincretisti»). In realtà si tratta di un concetto altamente metafisico e riguarda il rapporto fra la causa prima creatrice e universale e l'attività subordinata di tutti gli agenti creati. I testi di S. Tommaso non lasciano alcun dubbio:

«Così dunque Dio è causa dell'azione in ogni cosa in quanto dà la virtù di agire, in quanto la conserva e in quanto la applica all'azione, e in quanto ogni altra virtù agisce per virtù sua» (*De Potentia*, q. 3, a. 7; cfr. *ib.* ad 3um; I, q. 105, a. 5; I-II, q. 109, a. 1).

Lo stesso principio viene applicato all'attività soprannaturale, per cui oltre alla grazia santificante essa richiede l'intervento della mozione o grazia attuale:

«L'uomo è aiutato dalla volontà gratuita di Dio in duplice modo. Innanzitutto in quanto l'anima dell'uomo è mossa da Dio a conoscere qualcosa e a volere e ad agire. E in questo modo lo stesso effetto gratuito non è una qualità, ma un certo moto dell'anima: infatti l'atto del movente nel mosso è il moto» (I-II, q. 110, a. 2; q. 109, aa. 6 e 9; q. 111, aa. 2 e 3).

I teologi della Compagnia di Gesù si oppongono nettamente a questa concezione di S. Tommaso, ma debbono sforzarsi di sfuggire alle conclusioni dei semipelagiani.

La prima soluzione contrapposta alla «premozione fisica» è quella del cosiddetto «concorso generale» col quale Dio interverrebbe sull'effetto contemporaneamente alla volontà ma senza influire direttamente su di essa:

«Per cui avviene che il concorso generale di Dio non è un influsso di Dio sulla causa seconda nel senso che questa agisca come mossa in precedenza da tale influsso» (Molina, *Concordia...* q. XIV, a. 13, disp. 26).

Molina spezza l'unità delle due cause, per cui il risultato è visto come la somma di due attività indipendenti:

«Non altrimenti che nel caso in cui due traggono una nave, tutto il movimento proviene da ambedue i tranti, ma non come da causa totale del moto, poiché ognuno dei due produce insieme con l'altro tutte e singole le parti dello stesso moto» (*ib.*).

Per quel che riguarda l'ordine soprannaturale, com'è logico, sia Molina che Suarez negano l'influsso diretto della grazia attuale sulla volontà. Molina ammette una certa priorità dell'influsso della grazia nei confronti dell'atto soprannaturale, a differenza di quanto sosteneva a proposito della «premozione»; tuttavia questo influsso della grazia riguarda soltanto gli atti che precedono l'intervento della libertà: nei confronti

dell'atto libero la grazia crea soltanto una predisposizione generica (cfr. Concordia... q. XIV, a. 13, disp. 41), per cui il passaggio da tale predisposizione all'atto è affidato alla sola libertà (cfr. ib. disp. 12,36,37,40,45). Se proprio si vuol parlare di grazia efficace, ci si deve riferire non alla qualità della grazia, la quale è essenzialmente identica alla grazia sufficiente, ma soltanto all'esito, che avrebbe una certa infallibilità in forza della prescienza (scienza media) ma non della causalità divina (Ib. disp. 53).

Anche Suarez attribuisce alla grazia soltanto un influsso previo nei confronti dell'agente in quanto lo eleva e lo dispone ad agire, ma nega che l'influsso si porti sull'atto stesso (cfr. De Gratia, l. III, c. 4, n. 2). Inoltre anch'egli nega che vi sia una grazia intrinsecamente efficace e ne fa dipendere l'efficacia dal libero consenso umano. D'altra parte, però, ritiene insostenibile la tesi molinista che attribuisce alla sola volontà la distinzione fra grazia sufficiente e grazia efficace.

Egli elabora allora il concetto di grazia «congrua», collegando l'efficacia della grazia alle circostanze esterne in forza delle quali essa risulta di fatto efficace (cfr. Opuscola Theol. I, l. III, c. 21, n. 5). Anche in questo caso, però, l'efficacia non è da attribuire alla congruità delle circostanze, ma alla libera risposta dell'uomo la cui dipendenza da Dio è dovuta al solo fatto di essere presente fin dall'eternità nella sua «scienza media».

Queste soluzioni, come si vede, lasciano del tutto insoluto il problema del rapporto fra la libertà umana e la causalità divina. Viene infatti spontaneo chiedersi se gli atti non liberi di intelligenza e di volontà che Molina attribuisce alla grazia o le circostanze «congrue» di Suarez siano decisive o meno nei confronti dell'atto libero e meritorio. Nel caso che siano determinanti, non si vede come si possa salvare la libertà; nel caso contrario, tutto il merito o comunque l'apporto decisivo appartiene alla decisione libera, la quale perciò può realizzarsi anche contro tutte le disposizioni psicologiche indeliberate

e contro tutte le circostanze esterne (disposizioni e circostanze che perciò risulterebbero incapaci di fondare la distinzione fra le due specie di grazia).

Un tentativo ancor più elaborato è quello di S. Roberto Bellarmino il quale, pur accettando l'idea della «scienza media», dichiara insufficienti le soluzioni proposte da Molina e da Suarez. Egli afferma che la grazia è efficace per se stessa, cioè «ab intrinseco». Sintetizza Van der Mersch:

«Questa efficacia consiste nella congruità del soccorso dato e questo soccorso determina moralmente la volontà al consenso, in modo che il consenso ne deriva inmanabilmente e tuttavia non necessariamente bensì liberamente. Quando Dio vuole che qualcuno si converta, gli parla interiormente, lo esorta e lo ispira nella maniera conveniente, di modo che quest'uomo non rifiuta l'appello divino. Questa opinione, aggiunge il santo, è incontestabilmente quella di S. Agostino. Essa salvaguarda, a suo parere, sia l'efficacia della grazia, sia la libertà umana. Poiché la grazia non determina fisicamente la volontà, essa lascia l'uomo realmente libero di acconsentire o di non acconsentire. Ma poiché la grazia determina moralmente la volontà essa fa sì che l'uomo consenta inmanabilmente. Questa spiegazione — conclude Van der Mersch — salvaguarda anche la predestinazione conservandone la certezza e la gratuità, e nello stesso tempo l'indipendenza della previsione dalle azioni umane» (Grace, Dictionnaire, Th. C., VI, col. 1672).

A ben osservare questa soluzione, apparentemente equilibrata, non salvaguarda le due istanze complementari dell'efficacia della grazia e della libertà.

I teologi della Compagnia di Gesù hanno contribuito a un'esaltazione eccessiva della libertà che portò — anche per reazione al pessimismo dei protestanti e dei giansenisti — a una visione troppo umanistica e antropocentrica della morale cristiana. Ne derivò un moralismo naturalistico e individualistico contrassegnato da ascetismo volontaristico, quasi privo di respiro religioso e teologale: moralismo che ha impoverito gran parte della morale post-tridentina, dando occasione o

pretesto alle reazioni scomposte di un misticismo disincarnato e irrazionalistico (quietismo) e di un rigorismo quasi inumano (giansenismo).

L'errore che nega o minimizza la cooperazione umana

a - L'ESTRINSECISMO PROTESTANTE

A proposito del rapporto fra la grazia e la libertà, il protestantesimo si presenta come la soluzione più lontana dal pelagianesimo. Secondo i protestanti, infatti, non solo l'uomo non prende l'iniziativa della salvezza né ottiene quest'ultima come semplice effetto di una giusta retribuzione, ma in nessun modo egli può cooperare all'azione della grazia: né per prepararsi alla giustizia né per compiere azioni meritorie. Tutta la salvezza è opera esclusiva di Dio al punto che non diventa mai una qualità intrinseca del salvato, ma rimane soltanto in Dio sotto forma di una misericordia che, pur lasciando il peccatore nella sua miseria, lo considera come giusto.

Lutero non si è accontentato di spazzar via le pretese umane in ordine alla salvezza (cioè le pretese naturalistiche dei pelagiani, riproposte almeno in parte dai teologi nominalisti) ma è passato all'estremo opposto dichiarando del tutto inutile, anzi impossibile, qualsiasi cooperazione umana. Anche se poi esige un atteggiamento di fede e di abbandono fiduciale che in un certo senso assomma in sé tutte le virtù cristiane: dall'umiltà più profonda alla carità più pura e disinteressata. Questo atteggiamento tuttavia non è visto come un impegno morale, come obbedienza a un comando, ma solo come una pienezza vitale che si riversa e si manifesta nell'azione.

La fede produce le azioni buone in modo spontaneo e irresistibile:

«Professiamo che alla fede debbono seguire le buone opere, anzi non che 'debbano' seguire ma che seguono spontaneamente, come l'albero buono non deve fare frutti buoni ma li fa spontaneamente» (Luthers Werke, Weimar 1883 ss., t. 39, I, 46).

Allo stesso modo spontaneo e inevitabile procedono le buone azioni del credente, il quale, perciò, non viene qualificato moralmente dalla sua attività, ma viceversa:

«non sono le opere che rendono l'uomo buono, è l'uomo buono che rende buone le sue opere. Non sono le opere cattive che fanno l'uomo cattivo, ma l'uomo cattivo che rende cattive le sue opere» (Ib. t. 7, 32).

Lutero, nonostante queste espressioni e l'analogo discorso sul «tertius usus legis», non sviluppa questa intuizione, che lo avrebbe portato ad ammettere una vera grazia e santità intrinseca all'uomo giustificato e lo avrebbe costretto a rinnegare quella che egli riteneva la sua folgorazione più profonda e irrinunciabile circa la grazia e la giustificazione. Egli invece — almeno nella linea maestra del suo pensiero — rifiuta ogni prospettiva di giustizia interiore e rimane fermo nel suo pessimismo radicale e quindi sul carattere estrinseco della grazia. Su questo punto si trova d'accordo con l'estrinsecismo dei teologi nominalisti che ben conosceva (sia perché la «via moderna» era stata dominante nella sua formazione teologica, sia perché aveva studiato direttamente le opere di Ockam e specialmente quelle di G. Biel).

Non già che Lutero condividesse le idee teologiche dei nominalisti, che egli anzi combatterà per tutta la vita; in particolare egli trova del tutto anticristiano l'ottimismo naturalistico della «via moderna» (che purtroppo identifica con la posizione cattolica); come pure si opporrà all'esaltazione della libertà di scelta in quanto opposta al suo spontaneismo.

Particolarmente contrario all'estrinsecismo nominalistico è il modo di considerare il rapporto dell'uomo con Dio e con la sua legge. Secondo Lutero, la dipendenza dell'uomo da

Dio e l'unità interna dell'uomo stesso sono così perfette e intime da non poter più essere riparate qualora vengano spezzate. È per questo che la rovina causata dal peccato originale risulta del tutto insanabile.

L'estrinsecismo di Lutero riguarda soltanto la grazia e ha un significato esattamente opposto a quello nominalista. Per i nominalisti, infatti, la grazia è estrinseca all'uomo ed è legata alla sola decisione divina, a motivo di un ottimismo naturalistico che praticamente esclude la necessità della stessa grazia, e vede nel rapporto fra la grazia, il merito e la vita eterna non un legame intrinseco ma solo una relazione di fatto sospesa all'accettazione divina.

Per Lutero, invece, (che in questo esprime la sua drammatica esperienza e utilizza la visione pessimistica dei teologi agostinisti, specialmente Ugo di San Vitore e Pietro Lombardo) l'esigenza di un'intima connessione fra il merito e la santità interiore, fra la colpa e la condanna è vivissima. Perciò, avendo dichiarato impossibile la giustificazione interiore a causa del peccato originale, egli vede l'uomo condannato senza rimedio.

Di conseguenza, anche chi viene salvato per l'intervento esterno di un'immotivata misericordia divina deve riconoscere la propria condizione di colpevolezza e deve anzi desiderare non la salvezza (con un timore del castigo e una speranza della beatitudine che sono condannati quali espressioni di egoismo invincibile) ma piuttosto la condanna eterna come giusta punizione dello stato di peccato:

«Confessarlo non soltanto con la voce e con finto animo, ma con pieno affetto e desiderare di essere perduti e dannati» (in *Epistula ad Rom.* c. 9,3, Weimar, t. 56, p. 394; cfr. *ib.*, c. 8,7 ecc.).

In conclusione l'estrinsecismo di Lutero è tale soltanto di fatto ed è dovuto alla impossibilità di ristabilire un ordine interiore e un'armonia con Dio la cui esigenza è fortemente sentita. Alla base del concetto luterano di grazia non c'è l'antro-

pologia occamista caratterizzata dall'idea di libertà intesa come indifferenza assoluta fra il bene e il male, ma c'è l'antropologia monistica di tipo stoico alla quale corrisponde un'idea di libertà ridotta a semplice spontaneità (*libertas a coactione*): una spontaneità dalla quale emana in modo inevitabile tutta l'attività che sarà buona o cattiva secondo l'orientamento positivo o negativo da cui la volontà è qualificata. Dopo il peccato originale questo orientamento della volontà è irrimediabilmente negativo (ed è questo il punto dal quale prenderà le distanze Giansenio, pur conservando la stessa ottica di monismo dinamico).

È per questo che, secondo Lutero, la grazia può raggiungere l'uomo solo come qualcosa di estrinseco, cioè come una benevolenza che accoglie e salva il peccatore pur lasciandolo nel suo stato di peccato.

La spontaneità nel bene alla quale Lutero talvolta accenna, come abbiamo visto, rimane una specie di utopia destinata a svanire di fronte alla drammatica e insuperabile realtà del peccato. Lutero perciò ritornerà al concetto di grazia esterna: una grazia che libera dal peccato non perché porta ad osservare perfettamente e spontaneamente la legge (come dirà Giansenio con l'idea di «*delectatio coelestis*») ma perché dispensa e libera dalla stessa legge. Ecco, per esempio, quello che scrive Lutero a proposito del «cuore puro» che San Paolo attribuisce all'uomo giustificato:

«Avere il cuore puro non significa solo non pensare nulla di impuro (il che, per Lutero, è assolutamente impossibile) ma è ricevere da Dio una illuminazione e acquistare la certezza che nella legge non c'è nulla che possa macchiare la nostra coscienza. Così il cristiano viene a sapere che l'osservanza e l'inosservanza della legge non gli nuoce per nulla; che se egli fa ciò che è proibito o omette ciò che è prescritto, in ciò non c'è peccato per lui. Egli non può peccare perché il suo cuore è puro. Al contrario un cuore impuro si contamina in tutto» (Weimar, t. 17, p. 111).

Con la visione di Lutero conviene sostanzialmente anche

Calvino che ne condivide il pessimismo circa la rovina causata nell'uomo dal peccato originale, specialmente per quanto riguarda la perdita della libertà. Per alcuni aspetti, invece, Calvino è più vicino a quella che sarà la concezione giansenistica della grazia. Infatti, pur negando la libera collaborazione dell'uomo all'opera della salvezza, tuttavia non esclude completamente la santificazione interiore e neppure le opere sante che i giusti sono portati a compiere spontaneamente sotto la spinta della «grazia irresistibile».

Quest'ultima poi è collegata più che all'antropologia monistica di tipo spontaneista a una visione metafisica di tipo volontaristico, dove l'onnipotenza divina viene proclamata mentre — e in proporzione diretta — viene umiliata l'intelligenza e la volontà umana.

Questa visione si esprime nella teoria della doppia predestinazione, per la quale la condanna dei reprobri non è più tanto legata al peccato originale, quanto a una positiva e misteriosa decisione di Dio (cfr. *Institutio Christiana*, I. III).

b - LA GRAZIA «VICTRIX» NEL GIANSENISMO

Ancor più che nel protestantesimo, l'opposizione diretta all'estrinsecismo pelagiano si trova nel giansenismo per quanto riguarda sia l'interiorità che l'efficacia della grazia. Il giansenismo ha un concetto della volontà in tutto simile al protestantesimo. La volontà non viene intesa come capacità di scelta ma come forza naturale che si esprime e che manifesta, nei suoi atti vari e molteplici, quello stato interiore «*delectatio victrix*» che determina tutta l'attività nel bene come nel male. Se si esclude il momento di prova dei progenitori (momento per il quale Giansenio ammette sia la libertà di scelta che la grazia sufficiente), la volontà umana è intesa come un principio attivo che si trova sotto l'influsso determinante di due forze totalizzanti che in modo opposto la possiedono e la tiran-

neggiano: la concupiscenza o la grazia, cioè i due modi opposti ed escludentisi della «*delectatio victrix*».

Sono questi due «stati» interiori che qualificano in modo abituale la volontà come santa o peccatrice: due stati da cui derivano in modo spontaneo ma inevitabile tutte le azioni ad essi conformi: buone o cattive.

Giansenio è consapevole che il suo sistema si trova in netta opposizione all'eresia pelagiana per la diversa e opposta concezione della libertà. Egli vede con lucidità che la radice profonda del pelagianesimo — e di quel pelagianesimo rinnovato che, a suo parere, è la teologia dei Gesuiti¹ — si trova nel concetto di libertà intesa come perfetta indifferenza fra il bene e il male: indifferenza sulla quale né il peccato né la grazia avrebbero potuto influire senza distruggerla.

Giansenio analizza acutamente, e denuncia, il concetto di libertà assoluta nell'*Augustinus* (t. I, l. 4) concludendo che esso porta a vanificare i dogmi del peccato originale e della grazia. Perciò l'unico modo per sconfiggere l'errore pelagiano è quello di rifiutare tale concetto di libertà: ed egli non vede altra alternativa fuorché la negazione pura e semplice della libertà di indifferenza e l'identificazione della libertà creata con la spontaneità che permane anche sotto una causalità determinante com'è appunto quella della «*delectatio victrix*». Questa è la vera libertà:

«la volontà per la quale come vogliamo essere felici, così non vogliamo e neppure possiamo volere essere infelici» (*Augustinus*, t. III, l. 4, c. 8).

In seguito al peccato originale, per i giansenisti come per

¹) Giansenio parla dell'eresia pelagiana, ma tutto ciò che dice sulla libertà come fondamento di tale eresia lo vede riproposto letteralmente dai teologi gesuiti, che sono il vero bersaglio dell'*Augustinus*, come lo saranno poi di tutta la polemica giansenista, a cominciare dalle *Provinciali* di Pascal.

Lutero, l'uomo è completamente dominato dalla «delectatio victrix» negativa cioè dal disordine, e finché il peccato è presente in lui non c'è più alcuna possibilità di bene; qualunque azione compia, qualunque intenzione concepisca, egli inevitabilmente pecca, essendo dominato da una concupiscenza che occupa completamente la sua volontà come una seconda natura:

«la grandezza del peccato fu la causa di una così grande ferita, e la profondità della ferita inflitta nella natura la causa della sua trasmissione. Il primo peccato viene trasmesso con la stessa natura tenacissimamente viziata dalla concupiscenza, come se fosse una sua proprietà» (Augustinus, I, I, c. 21).

Per quanto riguarda la grazia, come abbiamo detto, i giansenisti si differenziano dai protestanti in quanto ammettono la possibilità di una liberazione dallo stato di peccato mediante una vera grazia interiore che santifica l'uomo intimamente e lo porta a un'attività santa e meritoria. Però questa grazia ha, nei confronti della volontà umana, lo stesso determinismo che prima aveva il peccato: essa è cioè irresistibile, per cui conduce alla salvezza in modo necessario «indeclinabiliter et insuperabiliter» (benché non coatto ma spontaneo), secondo la ferrea logica della «delectatio victrix» che ora è rappresentata dall'amore celeste o carità: «È necessario che noi operiamo secondo ciò che più intensamente ci diletta» (Augustinus, t. III, l. IV, c. 6).

Al concetto di grazia efficace intesa come «delectatio victrix» si collega la soluzione giansenista della predestinazione. Questa, almeno in seguito al peccato originale, non dipende più in alcun modo dalla scelta umana la quale è già tutta determinata sia nel male che nel bene. Tale determinismo è legato alla causalità finale, cioè all'attrattiva del bene dalla quale è completamente assente l'idea di costrizione. Questo tipo di determinismo, quindi, a differenza di quello di Godescalco, di Wyclif, di Hus e di Calvino, non è metafisico ma sol-

tanto psicologico, non è di diritto ma soltanto di fatto (cioè in seguito al peccato originale).

c - LO SPONTANEISMO DELLA NUOVA MORALE PERSONALISTICA

Lo schema giansenistico della morale è stato sostanzialmente ripreso dagli attuali nuovi moralisti che, ispirandosi al personalismo esistenziale o vitalistico, hanno teorizzato uno spontaneismo morale che contrappone la morale dell'amore e della persona alla morale della legge e dell'imperativo. A questa corrente spontaneista fanno capo soprattutto due scuole: quella francese legata alla filosofia dell'azione e dell'immanenza vitale (Blondel, Bergson, Renouvier, Mounier, Laberthonnière, Maréchal, Gillemann, Nédoncelle, Lacroix, ecc.) e quella tedesca più direttamente legata al trascendentalismo attraverso la fenomenologia, l'esistenzialismo e la filosofia dei valori (Kierkegaard, Husserl, Rickert, Scheler, Hartmann, Steinbüchel, Häring, Fuchs, Güntor, ecc.).

Tutti questi autori e i loro seguaci hanno in comune la sfiducia esplicita nella conoscenza concettuale e razionale, dichiarata incapace di cogliere e di rappresentare la realtà metafisica, specialmente il «mistero» della persona, ma soprattutto incapace di guidare e valutare l'attività morale, cioè di esprimere e di imporre i «valori» morali. Ecco, per esempio, come B. Häring presenta l'impostazione filosofica del suo personalismo:

«Qui io intendo personalismo ed esistenzialismo anzitutto come compendi di un generale sentimento vitale... Il sentimento vitale del personalismo è una reazione spontanea e in parte appassionata contro una determinata maniera cosale di pensare e di ragionare... Si pone in difesa di fronte a un pensiero e a un linguaggio puramente oggettivizzanti» (*Persona-*

lismo in teologia e in filosofia, Ed. Paoline, Roma 1969, p. 13).

In particolare, la persona umana — sulla quale si concentra l'attenzione dei personalisti — viene dichiarata del tutto irraggiungibile dal pensiero concettuale, «oggettivante», il cui intervento non farebbe che «reificare» la persona riducendola a cosa. La persona può essere raggiunta soltanto in una esperienza vitale di tipo emotivo:

«Il pensiero oggettivo — scrive ancora Häring —, al quale riportiamo anche le categorie di sostanza e accidenti... non può dar conto del mistero della persona. Non può dir nulla di quelle profondità che si dischiudono nella comunione personale (...). Quel che c'è di ultimo e profondo nell'uomo si rischiarà solo nell'esperienza dell'amore... Non è un conoscere oggettivo, una ricerca di scopi, e tuttavia è anche un conoscere, la conoscenza più autentica nell'amore» (Ib. 28-29).

Questo significa che, secondo i personalisti, l'attività morale non è preceduta dalla conoscenza (la cosiddetta «conoscenza personale» è piuttosto un effetto dell'esperienza amorosa o per lo meno si verifica in contemporanea), non è preceduta cioè da un piano intenzionale che sia capace di indicare e di comandarne i traguardi. A questo modo non c'è più alcun distacco fra l'azione e il suo scopo: lo scopo non è più presentato come qualcosa di possibile e doveroso, qualcosa di anticipato nel pensiero affinché possa essere oggetto di accettazione o di rifiuto, cioè di libera scelta. Il dover essere si identifica con l'essere: l'imperativo viene assorbito dall'indicativo.

Di conseguenza l'attività morale è concepita in termini di mera spontaneità, cioè come il pullulare spontaneo delle singole azioni da uno stato fondamentale, buono o cattivo, dal quale vengono qualificate. E così, la morale classica degli «atti» viene sostituita dalla morale degli «stati» o degli

«orientamenti»⁷. Gli atti non sono che semplici effetti o manifestazioni degli orientamenti o stati, o anche dell'opzione fondamentale.

Così si ritorna allo schema del monismo dinamico che già conosciamo. Al posto della duplice «delectatio victrix» di Giansenio si parlerà di «uomo cristico» e «uomo adamitico», oppure di «stato di carità» e «stato di egoismo» ecc., ma la sostanza non sembra diversa. Il valore morale si concentra esclusivamente nell'una o nell'altra delle due opposte opzioni fondamentali.

Siccome però nel personalismo esistenzialistico la persona è stata svuotata di consistenza sia come soggetto sostanziale sia come principio stabile di attività (essendo stata identificata con una libertà priva di soggetto, con una relazione priva di termini, ecc.), allora non si ha un semplice ritorno all'impostazione di tipo stoico ma si rimane aperti anche all'interpretazione opposta, dato che lo «stato» da cui tutto emana viene, esso stesso, inteso come realtà che si autopone, si auto-costruisce, si autotrascende ecc., per cui è nello stesso tempo sia uno «stato» sia l'atto che lo costruisce, e viceversa.

Per quanto riguarda la grazia è chiaro che, secondo i personalisti, essa non può essere qualificata con i termini usati dai teologi classici e dai documenti del Magistero. Questi, infatti, parlano della grazia come di una qualità accidentale (la grazia abituale o santificante), oppure come di una mozio-

⁷ Questa posizione dei nuovi moralisti è ben espressa, per esempio, da Marciano Vidal nell'opera *L'atteggiamento morale* (trad. it., Cittadella 1976). Nel secondo capitolo sono presentati i caratteri della morale rinnovata così concepiti: «1-Una morale dell'indicativo piuttosto che dell'imperativo; 2-Una morale della persona piuttosto che della legge; 3-Una morale di spirito di vita piuttosto che una morale metafisica o giuridistica; 4-Una morale della persona in situazione piuttosto che una morale dell'oggetto; 5-Una morale della perfezione dinamica piuttosto che una morale statica; ...8-Morale di atti o morale di atteggiamenti e di opzione fondamentali».

ne o causalità efficiente (la grazia attuale). Si tratta di categorie che i personalisti hanno dichiarato inaccettabili in quanto sarebbero «cosificanti», tali, cioè, da ridurre allo stato di cose materiali e inanimate sia la grazia sia le persone che la grazia mette in rapporto fra loro.

Data la nuova concezione della persona umana il discorso sulla grazia (come quello sul peccato) è aperto sia all'eccesso pelagiano che a quello giansenista. E ciò vale sia per il rapporto fra la grazia e l'attività ad essa conforme, sia per il concetto stesso di grazia considerata in sé.

Il rapporto fra la grazia e le azioni soprannaturali si presenta anzitutto nella forma dello spontaneismo giansenistico, cioè come lo spontaneo e immediato procedere delle azioni dallo stato di santità senza la mediazione dell'anticipazione conoscitiva e delle facoltà operative. Tutta l'attività si identifica immediatamente con lo stato del «graziato» da cui viene qualificata. Non ha senso, perciò, anche per i personalisti come per Giansenio, parlare di una vita soprannaturale imperfetta come quella di chi è privo della carità ma possiede ancora il timore servile, la fede o la speranza «informi» oltre alle virtù di ordine naturale.

Questi atteggiamenti positivi, ma imperfetti, non possono essere ammessi in quanto tutti gli atti particolari vengono ricondotti immediatamente a uno dei due atteggiamenti opposti della carità o dell'egoismo.

Questa concezione differisce dai giansenisti per il fatto che i giansenisti hanno un forte senso del peccato originale e quindi una visione profondamente pessimistica della vita morale, per cui la grazia era dichiarata assolutamente gratuita e indispensabile per qualsiasi opera buona, anche a livello naturale.

I teologi personalisti invece si distinguono per un radicale ottimismo che li avvicina al naturalismo pelagiano: negano praticamente il peccato originale (sostituendolo con il cosiddetto «peccato del mondo») e dichiarano quasi impossibile

l'opzione fondamentale negativa, cioè lo stato di inimicizia con Dio. Così si dichiara che la salvezza non solo è facile, ma anche che è presente in tutti gli uomini attraverso quella «fede atematica» per la quale tutti sono già «cristiani anonimi» fin dalla nascita. D'altra parte, come vuole il concetto rahneriano di «potenza obbedienziale», la grazia non ha nulla di gratuito in quanto è l'esigenza più intrinseca e profonda di qualsiasi realtà spirituale.

Per quanto riguarda la grazia considerata in se stessa i personalisti, avendo escluso che la grazia attuale possa essere una qualità accidentale interna alla persona «graziata» e che la grazia abituale o abituale possa essere effetto della causalità divina sull'agente creato, riducono la stessa grazia a un rapporto diretto fra due esseri personali: Dio e la persona creata. Le possibilità anche qui sono due e opposte: o la grazia è da intendersi come Dio stesso che informa direttamente lo spirito creato divinizzandolo in modo essenziale, e questa è la tesi di K. Rahner che abbiamo già illustrato; oppure la grazia non pone nulla di reale nella persona creata e si identifica con uno scambio operativo, cioè con una relazione di amicizia mediante la quale l'io creato e il tu divino si scambiano un messaggio d'amore. È questa la tesi propria del personalismo dialogico alla quale aderiscono molti dei teologi personalisti.

Le definizioni solenni del Magistero contro l'errore pelagiano e semipelagiano

Il punto centrale dell'intervento del Magistero della Chiesa contro il pelagianesimo e semipelagianesimo, riguarda la necessità della grazia per la salvezza. I pelagiani infatti attribuivano alla libertà, ritenuta intangibile e assoluta, la funzione decisiva o almeno la prima iniziativa in ordine alla salvezza

za. Il peccato originale non aveva intaccato né avrebbe potuto intaccare per nulla il potere della libertà e con questa l'uomo decideva del suo destino soprannaturale o almeno ne stabiliva l'avvio iniziale.

In particolare il Concilio di Cartagine del 418 (riprendendo il Concilio di Milevi del 416) affermava, in tre celebri canoni, che: 1) la grazia è necessaria non solo per la remissione dei peccati ma anche come aiuto positivo per evitare il male e per compiere il bene (cfr. can. 3, DS 225); 2) la grazia non consiste solo nell'insegnamento dei precetti ma anche nell'aiuto dato alla volontà per poterli osservare (cfr. can. 4, DS 226 e 245); 3) la grazia non è soltanto utile ma assolutamente necessaria per osservare i comandamenti (cfr. can. 5, DS 227).

Queste dichiarazioni furono ribadite e ancor più precisate nella lotta contro l'errore semipelagiano in due famosi documenti: l'*Indiculus de gratia* e le dichiarazioni del Concilio Arausicano II.

L'*Indiculus* è un documento dogmatico composto a Roma verso il 500 (probabilmente da S. Prospero) che raccoglie e riassume le precedenti dichiarazioni antipelagiane: quelle del Concilio di Milevi e soprattutto quelle confermate nella lettera di Innocenzo I al Concilio di Cartagine e nella famosa lettera *Tractoria* (ad totius orbis episcopos) di papa Zosimo.

L'*Indiculus* insiste sull'incapacità dell'uomo a compiere azioni buone senza l'aiuto della grazia. Questo pessimismo viene espresso anche con la dura critica al concetto pelagiano di libertà. Siccome il problema affrontato dai pelagiani e dalla teologia del loro tempo riguardava soltanto il valore della libertà in ordine alla salvezza soprannaturale, le conclusioni negative e pessimistiche che incontreremo nei documenti che stiamo esaminando prescindono dall'eventuale capacità dell'uomo sul piano della morale naturale. Questo problema sarà affrontato dai teologi molto più tardi e, come vedremo, sarà oggetto di intervento magisteriale nei confronti del pes-

simismo radicale dei protestanti e dei giansenisti. Non deve far meraviglia, perciò, se alcune espressioni pessimistiche presenti nella condanna dei pelagiani saranno a loro volta censurate o riprovate quando, negli scritti dei protestanti o dei giansenisti, sono usate per negare all'uomo decaduto qualsiasi libertà o possibilità di evitare il male o di fare il bene anche sul piano dell'etica naturale.

Leggiamo dunque nel cap. I dell'*Indiculus*:

«Nella trasgressione di Adamo tutti gli uomini hanno perduto l'innocenza e la possibilità naturale e nessuno può sollevarsi dal baratro di quella rovina se non viene sollevato dalla grazia di Dio misericordioso» (DS 239).

A questo punto l'*Indiculus* cita la lettera di Papa Innocenzo I al Concilio di Cartagine, là dove dice che «il libero arbitrio... cadendo è stato sommerso nel profondo e non trova nulla per poterne risorgere; ingannato definitivamente (in aeternum) dalla sua libertà, sarebbe giaciuto nell'oppressione di quella rovina, se l'avvento di Cristo con la sua grazia non l'avesse risollevato...» (DS 239; cfr. 244).

La necessità della grazia, continua l'*Indiculus* sempre citando la lettera di Innocenzo I, riguarda non solo il recupero della grazia attraverso il Battesimo, ma anche l'aiuto «quotidiano», cioè attuale, indispensabile per perseverare nella grazia superando le tentazioni e per compiere le azioni buone (cfr. DS 241; cfr. 245).

Al capitolo V è riportato l'elogio fatto dai vescovi africani a Papa Zosimo in quanto, con la sua lettera *Tractoria*, egli «taglia con la spada della verità... quelli che contro l'aiuto di Dio esaltano l'indipendenza del libero arbitrio» (DS 243). Ancora in base alla lettera di Papa Zosimo, l'*Indiculus* afferma che «tutti gli sforzi, le opere e i meriti dei Santi devono riferirsi a lode e gloria di Dio; poiché nessuno gli piace se non per ciò che Egli stesso gli ha donato» (Ib.).

«Dio — insiste l'*Indiculus* al cap. 6 — opera talmente nel cuore degli uomini e sullo stesso libero arbitrio che viene da

Lui sia un santo pensiero che un pio consiglio o un moto di buona volontà. Perché se possiamo fare qualcosa di buono è per mezzo di Colui senza del quale non possiamo fare nulla (Gv. 15,5)» (DS 244).

La necessità della grazia è dimostrata anche dall'uso liturgico della Chiesa che non cessa d'invocare la grazia della divina clemenza sia sugli infedeli perché accolgano la verità rivelata, sia sugli eretici perché ritornino alla fede. La stessa Chiesa innalza lodi e ringraziamenti a Dio riconoscendo che tutte le cose buone sono effetti della sua grazia (cfr. DS 246). Il capitolo nono dell'*Indiculus* coglie con grande precisione uno dei punti capitali del pensiero cattolico sulla grazia. Afferma, infatti, che la grazia (sulla cui necessità tanto ha insistito) non compromette affatto la libertà ma piuttosto ne attiva la possibilità: «Da queste norme ecclesiastiche e dai documenti ricevuti per divina autorità, con l'aiuto del Signore, siamo talmente assicurati che professiamo Dio come autore di tutti i buoni affetti, opere, sforzi e virtù con cui si tende a Dio fin dall'inizio della fede e che non dubitiamo che tutti i meriti degli uomini sono prevenuti dalla grazia di Colui per il quale avviene che noi cominciamo a volere e a fare qualcosa di buono (Fil. 2,13). Però da questo aiuto e iniziativa di Dio non viene tolto il libero arbitrio, ma anzi viene liberato in modo che diventa da tenebroso luminoso, da cattivo buono, da malato sano, da imprudente provvido. È così grande infatti la bontà divina verso tutti gli uomini per cui Dio vuole che siano nostri meriti quelli che sono suoi doni, e donerà premi eterni per quanto Egli ha elargito. Agisce infatti in noi in modo che vogliamo e facciamo ciò che Egli vuole...» (DS 248).

L'ultimo breve capitolo dell'*Indiculus* è una straordinaria testimonianza della prudenza con cui la Chiesa, nei suoi documenti, sa prendere le distanze anche dai più grandi dottori là dove questi esprimono opinioni troppo personali o comunque discutibili. Qui il testo si riferisce probabilmente al modo

di concepire la predestinazione e l'efficacia della grazia da parte di S. Agostino nella sua polemica contro i pelagiani:

«Le parti più profonde e più difficili delle questioni correnti di cui si occuparono ampiamente coloro che resisterono agli eretici, come non osiamo condannarle, così non riteniamo necessario garantirle, poiché per confessare la grazia di Dio, al cui valore e alla cui opera assolutamente nulla dev'essere sottratto, crediamo sia sufficiente ciò che ci hanno insegnato gli scritti precedenti conformi alle indicazioni della Sede Apostolica; in modo tale da non ritenere cattolico ciò che apparirà contrario alle prefissate decisioni» (DS 249).

Tutte le dichiarazioni antipelagiane viste finora sono state riprese e solennemente sancite dal Concilio II di Orange convocato nel 529 contro l'errore dei semipelagiani.

Costoro, come sappiamo, per superare il pericolo del determinismo (che a loro sembrava insito nel modo «agostinista» di concepire sia l'efficacia della grazia che la predestinazione), avevano sostenuto che almeno il primo movimento verso la salvezza («pius credulitatis affectus», «initium fidei») si doveva attribuire alla libera iniziativa della volontà umana. Tanti passi della S. Scrittura sembravano suffragare tale posizione: «convertitevi a me e io mi convertirò a voi», «a chi fa ciò che è in suo potere, Dio non nega la grazia», «a chi chiede sarà dato, a chi bussa verrà aperto» ecc.

Ebbene la Chiesa, col pronunciamento solenne di Orange, veniva ad abbattere anche quest'ultimo baluardo della «libertà pelagiana», per dichiarare che tutta l'opera della salvezza può compiersi soltanto sotto l'azione della grazia; che non esiste, cioè, nessun momento in cui la volontà orientata alla salvezza non sia sotto l'influsso decisivo della grazia.

Il Concilio rifiuta inoltre il concetto pelagiano di una libertà intangibile, affermando che, col peccato originale, anche la libertà ha subito un deterioramento come tutto il resto nell'uomo: «...questo, con l'aiuto e l'insegnamento divino, dobbiamo proclamare e credere che, col peccato del primo

uomo, il libero arbitrio dell'uomo è stato inclinato e indebolito in modo tale che in seguito nessuno possa più né amare Dio come si deve, né credere in Dio, né operare ciò che è bene in ordine a Dio, se non è prevenuto dalla grazia della misericordia divina» (DS 396; cfr. DS 370, 378, 383). Non è vero, aggiunge, che Dio per soccorrerci attenda la nostra preghiera, ma viceversa è l'intervento della grazia che ci dà la capacità di invocarlo (cfr. DS 373). Altrettanto si deve dire per il perdono dei peccati: Dio non aspetta il nostro pentimento, ma ci previene ispirandoci la volontà di pentirci e il desiderio di essere purificati (cfr. DS 374). Questa priorità della grazia vale, in particolare, per l'«initium fidei ipsunque credulitatis affectum»: «Se qualcuno dice che... è insito in noi naturalmente l'inizio della fede e lo stesso desiderio di credere col quale crediamo in Colui che giustifica l'empio... e non per il dono della grazia cioè per l'ispirazione dello Spirito Santo che porta la nostra volontà dall'infedeltà alla fede, dall'empietà alla pietà, deve essere riconosciuto come avversario della dottrina apostolica...» (DS 375).

Il canone VI riassume gli atti soprannaturali che sono da attribuire all'iniziativa della grazia e denuncia l'errore di chi pretende che essi siano possibili senza la grazia o che addirittura precedano e condizionino la stessa grazia: «Se qualcuno dice che la misericordia di Dio ci viene conferita per il fatto che, senza previo intervento della grazia, lo crediamo, lo vogliamo, lo desideriamo, ci sforziamo, lavoriamo, preghiamo, vegliamo, chiediamo, cerchiamo, bussiamo; e non invece che è per l'infusione e l'ispirazione dello Spirito Santo che crediamo, vogliamo, oppure siamo capaci di fare tutte queste cose come si conviene... contraddice alle parole dell'Apostolo...» (DS 376, cfr. DS 377, 395, 397).

L'intervento della grazia sulla volontà viene ulteriormente ribadito nei canoni seguenti specialmente nel nono dove, inoltre, (seguendo un'intuizione di S. Prospero) si afferma la coesistenza e la collaborazione della libertà con la grazia ben-

ché quella sia preceduta e mossa da questa: «Ogni qualvolta infatti facciamo il bene, Dio opera in noi e con noi affinché lo facciamo effettivamente» (DS 379; cfr. DS 393).

Il canone 13 riafferma ancora che il compito della grazia non è di sostituirsi alla libertà ma di sanarla e potenziarla (DS 383).

In questo argomento della libertà, ripeto, i documenti antipelagiani non si preoccupano delle possibilità che l'uomo eventualmente conserva sul piano della conoscenza e dell'etica naturale. Le decisioni si riferiscono soltanto alle capacità dell'uomo decaduto in ordine alla salvezza soprannaturale. Ciò spiega il pessimismo radicale di alcune espressioni che negano all'uomo qualsiasi possibilità di bene; per esempio «Nessuno ha di suo se non la menzogna e il peccato» (DS 392; cfr. 383). L'esatta portata di tali affermazioni verrà precisata quando il problema sarà posto in modo esplicito. Quando, perciò, nel contesto dell'errore protestante e giansenista, simili espressioni saranno ripetute col dichiarato intento di escludere dall'uomo decaduto qualsiasi capacità di bene anche sul piano naturale, allora la Chiesa interverrà per dichiarare che la corruzione totale riguarda soltanto l'ambito soprannaturale.

In particolare il Concilio di Trento, dopo aver ribadito i dogmi antipelagiani sulla corruzione originale (cfr. DS 1511, 1521) e sulla necessità assoluta della grazia per operare sul piano soprannaturale (cfr. DS 1347, 1400), precisa tuttavia che la libertà, pur essendo stata menomata, non è stata distrutta e conserva una capacità fondamentale in ordine al bene morale naturale (cfr. DS 1486, 1521, 1523, 1555). Di conseguenza verranno condannate le tesi dei giansenisti quando negano che l'uomo senza la grazia sia capace di qualche opera buona (cfr. DS 1908, 1922, 1925 ecc.), e quando sostengono che tutte le azioni degli infedeli e dei peccatori sono altrettanti peccati (cfr. DS 1923, 1935, 2308, 2438).

Fra gli interventi del Magistero, particolarmente interes-

sante è quello relativo alla celebre disputa «de auxiliis» nella quale si sono affrontati con estrema durezza i Domenicani e i Gesuiti accusandosi rispettivamente di semipelagianesimo e di calvinismo.

Affinché la disputa non degenerasse oltre misura e non assorbisse tutte le energie dei teologi fu necessario l'intervento dell'autorità ecclesiastica al più alto livello. Furono i Papi Paolo V e Urbano VIII e Innocenzo X che intervennero allo scopo di placare gli animi dichiarando la sostanziale ortodossia e le buone intenzioni di ambedue i contendenti. Gli interventi furono di carattere disciplinare e non entrarono nel merito del problema che fu lasciato volutamente insoluto, sia per la sua effettiva intrinseca difficoltà sia per l'irrigidimento estremo dei teologi che disputavano.

A mio parere la soluzione va cercata indubbiamente nella linea tomista superando però quella che in parecchi teologi appare una maniera troppo materiale, esteriore e antropomorfa di presentare sia la predestinazione sia l'azione di Dio sugli agenti creati e in particolare sulla volontà. I nostri concetti, anche i più universali e metafisici, vengono formulati a partire dalla realtà sensibile e conservano in sé qualcosa della loro origine. Per esempio, i concetti di predestinazione e di causalità sono legati, nell'esperienza immediata che ne facciamo, alla successione temporale e non si riferiscono mai alla produzione dell'essere nella sua totalità, ma sempre a interventi su soggetti preesistenti. Occorre purificare tali concetti liberandoli dal modo finito nei quali hanno avuto la loro prima e più immediata formulazione. In particolare occorre tener presente che il concetto di causalità è un concetto analogo e che l'analogato da cui partiamo per definirlo e per predicarlo è quello ottenuto dall'esperienza che abbiamo dei rapporti causali nell'ambito delle realtà finite, specialmente di quelle materiali.

Nessuna di queste cause finite, anche quando ne muove un'altra facendola agire, penetra nell'intimità di quest'ultima;

nessuna delle cause finite può raggiungere l'essere, perciò la sua causalità è sempre esteriore; di conseguenza essa esprime la sua massima efficienza quando muove le altre realtà come strumenti, con il risultato di ottenere effetti che non sono propri della causa subordinata ma soltanto della causa movente.

La causalità divina, al contrario, è creativa: raggiunge cioè il livello più profondo degli agenti finiti; perciò mentre produce il massimo di attuazione non si serve della causa seconda come di uno strumento passivo ma ne attua dall'interno le più specifiche potenzialità, per cui l'effetto è da attribuirsi tutto non solo alla causa prima ma anche alla causa subordinata. È così che la volontà libera, sotto l'azione divina, non viene né privata della libertà né «lasciata» libera, ma viene mossa e attuata precisamente in quanto è libera.

Tuttavia occorre vigilare sempre sul modo imperfetto in cui spontaneamente pensiamo la causalità: un modo che ci porterebbe alla falsa alternativa del determinismo o della inefficacia della causalità divina sulla volontà.

Definizioni contro l'errore dei protestanti e giansenisti

Gli errori di Lutero sono stati confutati in modo sistematico dal Concilio di Trento, il XIX Concilio Ecumenico, appositamente convocato; quelli giansenisti, invece, a più riprese.

Anzitutto la Chiesa ha dovuto difendersi dalle accuse di pelagianesimo lanciate da Lutero. A questo scopo essa ha ribadito, punto per punto, le condanne antipelagiane relative sia alla realtà devastante del peccato originale, sia alla necessità della grazia (cfr. DS 1510-1583). Tuttavia — e questo era il compito specifico del Concilio — occorre rifiutare l'in-

interpretazione radicale che Lutero proponeva sia del peccato originale che della grazia.

a) Quanto al peccato originale, è vero — afferma il Concilio — che esso ha distrutto la vita soprannaturale in Adamo e nei suoi discendenti (DS 1511-1514, 1521) e ha danneggiato le facoltà morali anche a livello naturale per cui l'uomo non è più in grado di compiere tutto il bene che gli è connaturale né di evitare tutti i peccati (DS 1521). In particolare l'uomo è vittima di una «concupiscenza» che lo inclina al male e che gli rende impossibile una vita esente da colpe quotidiane veniali (DS 1515, 1536, 1573).

Tuttavia, aggiunge il Concilio, rifiutando l'errore protestante, è falso dire che l'uomo è totalmente corrotto e non è più in grado di compiere nessuna azione buona neppure sul piano naturale.

È falso dire che l'uomo ha perduto la libertà ed è costretto a peccare in ogni sua azione. «Sono contrari alla dottrina della vera religione quanti affermano che il giusto pecca almeno venialmente in ogni sua azione o, ancor peggio, che egli merita la pena eterna» (DS 1536; cfr. 1575 e 1580). Quanto alla permanenza della libertà benché debilitata, già Leone X si era pronunciato nella Bolla *Exurge Domine* condannando la seguente proposizione «Il libero arbitrio dopo il peccato è una realtà senza fondamento, e quando fa ciò che gli è possibile, pecca mortalmente» (DS 1486). Questa condanna fu ripetuta dal Concilio di Trento, specialmente nel canone 5 sulla giustificazione (DS 1555, cfr. 1521, 1525).

Altrettanto netta e, su alcuni punti, ancor più esplicita, è la condanna del pessimismo giansenista (cfr. DS 2308-2313). In particolare la Chiesa rigetta quello spontaneismo dei giansenisti (che sarà ripreso poi da molti personalisti) che identifica la libertà con la non-costrizione e viene a negare sia ai giusti che ai peccatori la libertà intesa come capacità di scelta, cioè come vera padronanza sui singoli atti. La Chiesa afferma,

dunque, che non solo l'uomo giustificato può evitare il peccato e compiere il bene morale (contro l'errore protestante), ma che può far ciò con decisioni veramente libere e non sotto la spinta o l'attrattiva di una grazia intesa come «delectatio victrix». In altre parole sia il peccatore che il giusto, nelle loro azioni, non sono dominati o determinati dallo stato di peccato o di santità in cui si trovano, ma possono muoversi, con ogni atto, in opposizione ad esso. Cosicché il santo può peccare anche senza perdere la fede, e il peccatore e lo stesso infedele può compiere azioni moralmente buone.

Le stesse parole di condanna che erano state rivolte ai protestanti hanno ora un significato nuovo, in quanto si rivolgono non solo contro il pessimismo radicale che ritiene l'uomo irrecuperabile, ma anche contro un concetto deterministico della riparazione e della conseguente moralità.

La Chiesa, perciò, oltre a condannare il pessimismo radicale secondo cui «...l'infedele pecca inevitabilmente in ogni sua azione» (DS 2308), condanna anche il pessimismo legato alla visione monistico-deterministica che fa risalire ogni possibile azione buona a uno stato interiore di carità perfetta ed esclude quelle forme imperfette di bene che sono legate ai motivi interessati della speranza e del timore. Sono perciò condannate le seguenti proposizioni: «Tutto ciò che non procede da quella fede cristiana soprannaturale che opera mediante la carità, è peccato» (DS 2311); «Pecca anche chi ha in odio il peccato per la sua deformità o perché si oppone alla natura, se tale odio non è messo in rapporto con il fatto che è offesa a Dio» (DS 2309); «Non è retta e non piace a Dio l'intenzione di chi detesta il male e persegue il bene con la sola intenzione di ottenere la gloria eterna» (DS 2310); «Chiunque serve a Dio con la prospettiva della ricompensa eterna, se è privo della carità non è senza peccato; e pecca tutte le volte che opera con la prospettiva della beatitudine» (DS 2313).

Nella sua opposizione all'errore giansenistico, la Chiesa

non si limita a condannare le conseguenze morali dello spontaneismo, ma rifiuta in modo diretto ed esplicito lo stesso spontaneismo e sostiene che l'uomo è dotato di una vera libertà di indifferenza o di scelta. Condanna perciò le seguenti proposizioni: «Nella S. Scrittura non si trova quel concetto di libertà che esclude la necessità, ma soltanto quella libertà che esclude il peccato» (DS 1941); «Soltanto la violenza ripugna alla libertà naturale dell'uomo» (DS 1966). Tali proposizioni volevano dire che alla libertà non ripugna la necessità di spontaneità, perciò — concludevano i giansenisti — sebbene il peccatore pechi inevitabilmente, tuttavia egli pecca realmente e viene giustamente condannato, come pure chi si trova nell'infedeltà senza sua colpa (cfr. DS 1968) o chi pecca con ignoranza invincibile (cfr. DS 2302).

La Chiesa ha condannato tutte queste tesi, ribadendo perciò che il peccato grave è legato al permanere della libertà di scelta. In particolare è condannata la seguente proposizione «L'uomo pecca anche mortalmente, sebbene agisca in modo necessario» (DS 1967).

b) Per quanto riguarda la grazia sappiamo che i problemi principali sono due: l'estrinsecismo protestante e il determinismo spontaneistico dei giansenisti.

Conosciamo già la tesi protestante relativa al carattere estrinseco della grazia e sappiamo che tale estrinsecismo è connesso alla concezione del peccato originale inteso come causa di una rovina totale e irreparabile dell'uomo. Di conseguenza la grazia rimane soltanto in Dio come pura e immotivata benevolenza che non toglie il peccato ma si limita a coprirlo, e che giustifica nel senso di considerare o dichiarare giusto chi in realtà rimane peccatore. Il centro della condanna cattolica del protestantesimo è, perciò, la riaffermazione di una grazia interiore che trasforma effettivamente l'uomo facendolo passare dallo stato di peccato allo stato di giustizia o di santità. Ne consegue che la gratuita benevolenza divina,

dalla quale procede tutta la salvezza dall'inizio alla fine, pone nell'uomo giustificato un principio interno di santità a partire dal quale l'uomo — sempre preceduto dalla mozione divina — può e deve compiere azioni sante e meritorie.

Il celebre *Decretum de Iustificatione* non fa che affermare e precisare tale concetto di grazia. Ricorda, anzitutto, che in seguito al peccato originale tutti gli uomini, sia i pagani che gli Ebrei, pur conservando la libertà, sono assolutamente incapaci di approdare alla salvezza (cfr. DS 1521, 1551). La salvezza ci è stata resa possibile attraverso la passione di Cristo e ci viene comunicata mediante i sacramenti, specialmente il Battesimo e la Penitenza (cfr. DS 1522-1524).

I protestanti, nel loro radicalismo, negavano non solo l'esistenza di una grazia santificante di tipo abituale interiore all'uomo, ma anche la funzione della grazia attuale, cioè l'intervento di una causalità divina dalla quale l'intelligenza e la volontà umane vengono mosse ad azioni soprannaturali sia precedenti o preparatorie alla santificazione interiore sia conseguenti ad essa. L'errore sarà ripetuto dai giansenisti perché è una logica conseguenza della struttura monistica e deterministica dell'agire che essi hanno in comune con i protestanti. Sarà specialmente contro i giansenisti che la Chiesa interverrà su questo punto, tuttavia già il Concilio di Trento è esplicito e non lascia dubbi in proposito condannando la seguente proposizione:

«Chiunque serve a Dio con la prospettiva della ricompensa eterna, se è privo della carità non è senza peccato; e pecca tutte le volte che opera con la prospettiva della beatitudine» (DS 2313).

Il Concilio parla infatti di un'attività virtuosa con la quale i giustificati, sotto l'impulso della grazia attuale, sono chiamati a operare per crescere nella santità e per meritare la vita eterna (cfr. DS 1535, 1536, 1574). Inoltre il Concilio parla di un'attività soprannaturale imperfetta che è propria di chi è privo della carità e si prepara alla giustificazione. Normal-

mente, infatti, l'uomo adulto si prepara alla giustificazione con atti liberi di fede, di timore servile, di speranza e di amore iniziale (cfr. DS 1525-1526). A questa preparazione, se non vi sono impedimenti, fa seguito — mediante i sacramenti del Battesimo o della Penitenza — la gratuita e piena comunicazione della giustizia interiore, cioè della grazia santificante con la quale Dio ci comunica la sua santità rendendoci effettivamente giusti. Se si vuol dire che la giustificazione ha la sua causa in Dio, ciò è verissimo, però, come tale, essa viene infusa all'interno dell'uomo e appartiene a ciascuno come sua qualità inerente (DS 1530).

Perciò, come definisce solennemente il Concilio nel celebre cap. VII del *Decreto sulla giustificazione*: «Le cause di questa giustificazione sono: causa finale è la gloria di Dio e di Cristo e la vita eterna; la causa efficiente è Dio misericordioso che gratuitamente purifica e santifica... la causa meritoria, il suo diletto Unigenito... la causa strumentale, il sacramento del Battesimo... Infine la causa formale unica è la giustizia di Dio: non quella per la quale Egli è giusto ma quella mediante cui ci rende giusti (can. 10 e 11), cioè la giustizia con la quale, per suo dono, veniamo rinnovati... per cui non solo siamo ritenuti giusti ma lo siamo realmente...» (DS 1529).

Questa giustizia, che ciascuno riceve in sé in diverso grado secondo la misura della benevolenza divina e della propria cooperazione (cfr. ib.), può e deve essere accresciuta mediante l'attività virtuosa cioè l'osservanza dei comandamenti (cfr. DS 1535, 1536, 1574). Quest'ultima tesi e più in generale la possibilità di una vita morale imperfetta e progressiva (cioè soggetta a cambiamento in meglio o in peggio) non è conciliabile con il monismo spontaneistico che è comune sia ai protestanti che ai giansenisti e agli opzionisti. Abbiamo visto infatti come per tutti costoro la moralità si concentri e si concluda tutta nello stato o atteggiamento totalizzante, buono o cattivo, perfetto o perverso, sul quale le azioni non hanno e

non possono avere alcun influsso in quanto non sono altro che semplici e inevitabili manifestazioni o espressioni esteriori di esso.

Questo errore è stato sviluppato soprattutto dai giansenisti i quali, a differenza dei protestanti, ammettono non solo lo stato fondamentale di peccato ma anche quello di santità. Essi devono perciò affrontare problemi morali che i protestanti avevano eliminati: il problema dell'attività virtuosa e del merito e, parallelamente, il problema del rapporto fra la grazia e l'impegno umano.

Come possono essere risolti questi problemi nell'ambito di uno spontaneismo che non ammette la libertà di scelta? I giansenisti, seguendo con lucidità e ostinazione la logica interna alla loro prospettiva, giungeranno a dire del merito quello che hanno detto dei peccati: che, cioè, come l'uomo è dichiarato responsabile del peccato anche se lo commette in modo inevitabile, così gli è attribuito il valore del merito benché abbia agito sotto l'attrattiva irresistibile della «delectatio coelestis».

La Chiesa, anche a proposito del merito, ha riaffermato l'assoluta necessità di ammettere la libertà di scelta, condannando come eretica la seguente proposizione di Giansenio: «Per meritare o demeritare nello stato di natura decaduta non si richiede nell'uomo la libertà dalla necessità (cioè la libertà di scelta) ma è sufficiente la libertà da costrizione (cioè la spontaneità)» (DS 2003).