

IL CRISTIANO HA UN'IDEA DI UOMO DA PROPORRE?

Franco Giulio Brambilla*

La riflessione che avviamo cercherà di tracciare le linee generali di una antropologia cristiana. Si tratta solo di grandi tratti, che necessiterebbero di ben più ampia e approfondita ripresa. L'antropologia è lo studio dell'uomo, della persona umana, della sua inalienabile dignità; l'antropologia «cristiana» è la visione dell'uomo alla luce della fede, illuminata dalla parola di Dio e dall'evangelo di Gesù. Ora la visione cristiana non può essere pensata come l'aggiunta di qualche elemento che si potrebbe sommare ad una visione umana consensualmente condivisa. Appena intercettiamo il discorso della cultura ci accorgiamo che tutti si rifanno ai valori umani, ai diritti umani, si richiamano alla persona, alla sua libertà, ecc., ma appena si tratta di precisare questi termini ci accorgiamo che per lo più si tratta di determinazioni negative, si stabilisce una sorta di linea di difesa, al di qua della quale ne andrebbe della stessa identità dell'uomo e del suo rapporto sociale. Ma indicare in positivo i tratti dei diritti umani, soprattutto indicarli nella linea di un progetto consistente non è cosa facile. Inoltre i diritti oggi sanciti sono prevalentemente nella linea dei diritti individuali, della persona, della donna, del bambino... e mancano chiaramente indicazioni che riguardino, ad esempio, i diritti o un progetto della famiglia.

La nostra riflessione cercherà di rispondere a due domande: che cosa pensa oggi l'uomo? E che cosa pensa (la parola di) Dio dell'uomo? ma ci accorgeremo che queste due domande sfociano in una terza: come può «dirsi» l'uomo alla presenza di Dio in Gesù Cristo? Artoleremo il nostro discorso in cinque paragrafi: il *primo* cercherà di costruire brevemente lo sfondo del discorso contemporaneo sull'uomo; il *secondo* indicherà uno svolgimento iniziale del discorso cristiano sull'uomo chiamato alla comunione in Cristo; il *terzo* introdurrà il tema e il problema della predestinazione; il *quarto* passerà in rassegna la testimonianza biblica e i momenti salienti della tradizione; il *quinto* riprenderà la questione teologica della predestinazione.

1. Lo sfondo del discorso contemporaneo sull'uomo

La coscienza di sé che l'uomo della nostra epoca avanza è caratterizzata da molte certezze, che sembrano però librarsi su di una sostanziale incertezza. Nella tradizione religiosa e civile dell'Occidente, fino al periodo moderno, la risposta alla domanda «Chi è l'uomo?» aveva una risposta sicura, anche se poi la sua spiegazione si esprimeva in teorie diverse: l'uomo è creatura di Dio, la più grande delle sue creature, perché posta al vertice della creazione. Posto in un universo più grande di lui, l'uomo è ad un tempo

* Monsignor Franco Giulio Brambilla, dal 2012 Vescovo di Novara, è stato dal 1978 al 1985 docente di Sacra Scrittura, Teologia Spirituale e Antropologia Teologica nel Seminario di Seveso e, dal 1984, docente di Cristologia e Antropologia Teologica nella Facoltà teologica dell'Italia settentrionale e nella Sezione parallela di Venegono Inferiore. Dal 1993 al 2003 è direttore della Sezione parallela della Facoltà teologica dell'Italia settentrionale di Venegono Inferiore. Dal 2006 al 2011 ha ricoperto l'incarico di preside della Facoltà teologica dell'Italia settentrionale.

rispecchiato nel cosmo che gli offre le coordinate essenziali della vita e di cui costituisce il coronamento (l'uomo microcosmo). Composto di anima e di corpo, dotato di conoscenza e di libera volontà, immortale per la sua spiritualità, tutto ciò costituiva una vocazione e un compito: quello di realizzare la chiamata divina nella vita terrena per trovare la beatitudine nell'altra. Si noti che questa visione, prima di essere una dottrina, una teoria, era un quadro di vita, di leggi, di comportamenti, di consuetudini che si riflettevano nel grande sistema della natura e che si esprimevano in simboli parlanti alla sua coscienza umana, che in qualche modo definivano il posto dell'uomo nel mondo. L'uomo scopriva così la sua identità, il suo «io» riflettendosi nel mondo, un mondo che trovava già ritrascritto nel contesto sociale, nella patria, nella chiesa, nel suo ceto di appartenenza e che prefigurava una serie di comportamenti precedenti la sua nascita: la sua educazione costituiva una sorta di approfondimento che lo abilitava ad entrare nel linguaggio e ad assumere l'*ethos* del gruppo.

Caratteristica invece dell'uomo moderno è la fine di questa mentalità cosmologica: di una mentalità, cioè, dove è in primo piano il mondo, una realtà precedente in cui l'uomo nasce e cresce, dove è privilegiato il tutto rispetto alla parte – l'uomo appunto – che di questo mondo risulta essere un frammento, anche se quello più importante. Ora, invece, si parte da un punto di vista nuovo: l'uomo perde la cornice nella quale definiva se stesso; l'uomo cerca la sua identità a partire solo da se stesso, si colloca in una visione antropocentrica. Se facciamo appello alla esperienza odierna dell'uomo ci accorgiamo che l'ambiente, il contesto sociale, le sue regole, le sue leggi, i suoi riti, non riflettono un'immagine precisa per l'uomo. Appare come uno di quegli specchi dove l'uomo si riflette secondo una immagine parziale (la professione, la classe, le convinzioni politiche, l'appartenenza familiare, ecc.) che si unifica casualmente. E, quindi, non gli fa trovare nel mondo una possibilità, un senso in cui giocare, un impegno da realizzare, una speranza da ricercare attraverso la realtà: l'uomo ha così perso il suo mondo, ma in qualche modo ha smarrito anche se stesso, perché la sua identità, la sua anima è sradicata, e sola la fantasia del possibile, ma non del concretamente possibile. Essa diventa il luogo dell'arbitrio; l'uomo è libero, ma tutte le direzioni gli sono indifferenti, vaga sotto un cielo che è senza stelle, che non gli offre punti di riferimento. La ricerca dell'uomo attraverso di sé appare dunque sospesa, sembra una ricerca disillusa, che oscilla tra invocazione e disperazione. L'acuta coscienza dell'uomo moderno può essere meglio argomentata ricordando alcuni processi civili che hanno, per così dire, demondanizzato l'uomo (la rivoluzione copernicana, che fa perdere alla terra il suo carattere di centro, e rende il cielo e la terra oggetto della indagine delle scienze; la scoperta dell'America, che fa perdere centralità all'Europa; la riforma protestante; le guerre di religione, le rivoluzioni politiche: tutti fenomeni che fanno perdere al mondo il carattere di "cosmo", di sistema ordinato, guidato dalla provvidenza divina; mentre di tutto può essere indicata una spiegazione causale nelle leggi che guidano la natura, la società, l'individuo...). L'uomo perde così i suoi riferimenti, e ha come unico punto di verifica il ritorno alla sua soggettività critica, la quale non può più far riferimento ad un mondo ordinato, ma solo al ripiegamento su di sé.

Questi tratti della coscienza contemporanea mostrano in modo sufficiente la difficoltà dell'uomo contemporaneo ad aprirsi alla trascendenza e, dunque, al messaggio della parola di Dio; una difficoltà che non può essere presentata subito in termini di cattiva volontà, ma che si rifà ad un grande mutamento civile e culturale. Così le molte certezze avanzate dalla cultura moderna, si fondano su questa incertezza sostanziale, che è quella della incapacità di ascolto e di affidamento a quel messaggio creativo che la Parola di Dio ha da dire sull'uomo, in Gesù Cristo. Anzi più che un messaggio, la parola di Dio avanza la pretesa di aver comunicato in Gesù quella prospettiva di vita buona e felice che realizza la stessa vocazione e lo stesso destino dell'uomo. Naturalmente questo comporterebbe di mostrare come la coscienza contemporanea deve apportare vistose correzioni al suo

orientamento antropocentrico, soprattutto mediante una riflessione che va alla ricerca di quel senso buono e ultimo che compie il suo desiderio di vita. La domanda può semplicemente essere espressa così: come l'uomo, anche l'uomo di oggi, può effettivamente «dirsi», cioè realizzarsi alla presenza di Dio in Gesù Cristo? Si tratta di passare alla parte positiva, allo svolgimento del tema: che cosa significa essere uomini in Gesù Cristo?

2. L'uomo è una *libertà* che vive nella *grazia* di Cristo

Iniziamo a svolgere il tema: cosa vuol «dire» l'uomo nella prospettiva della fede? In concreto, mediante alcuni tratti molto generali, vediamo quali siano le principali articolazioni secondo le quali il credente si esprime e si manifesta. Si tratta di dare un contenuto più preciso all'espressione che abbiamo ripetuto: l'uomo, secondo la prospettiva biblica, è colui che si «dice» alla presenza di Dio in Gesù Cristo e nello Spirito. Vediamo brevemente la prima direzione di questa intuizione: l'uomo chiamato ad essere in Cristo.

Occorre dare un contenuto più corretto alla parola «*grazia*», che rievoca nella nostra mente un complesso di nozioni che alludono agli «aiuti» che Dio dà alla nostra libertà e alla nostra intelligenza e alla trasformazione reale, anche se gratuita, del nostro essere in presenza del dono dello Spirito Santo. Parlando di grazia si vuole alludere a tutte quelle forme cristiane secondo le quali Dio ha voluto comunicare sé alla storia suscitando così una storia contrassegnata dalla presenza di Cristo.

Bisogna superare quella concezione della grazia strettamente collegata all'esperienza del peccato, per cui si pone al centro di tutto l'esperienza del peccato e si pensa all'uomo come creato da Dio a prescindere dalla realtà di Gesù Cristo, quindi ad una storia umana, ad una libertà umana e ad un'esperienza dell'uomo al di fuori della realtà di Gesù Cristo, un'esperienza andata male, fallita, perché l'uomo ha peccato, e soltanto in seconda istanza si fa intervenire la *grazia di Cristo* per redimere l'uomo dal peccato. Da questa visione che subordina Cristo, cioè la benevolenza e l'avvicinarsi misericordioso di Dio in Cristo, al peccato, nasce inevitabilmente la prospettiva «psicologica» nel concepire la grazia, prospettiva che è stata illustrata mirabilmente dalla grande riflessione agostiniana: l'uomo che è concupiscente, cioè che non sa orientare il proprio desiderio verso Dio, ma orienta verso le cose non divine i profondi desideri del suo cuore, deve essere salvato mediante l'immissione di una forza contraria. Agostino parlava di una «*delectatio victrix*», di un'attrazione vincitrice, irresistibile, che è più forte di quell'attrattiva che la concupiscenza esercita verso le cose diverse da Dio; la grazia è questo aiuto psichico, questa forza psicologica che viene immessa nella nostra persona e riorienta le nostre capacità e le nostre operazioni dalle cose verso il bene supremo, il bene sommo, che è Dio. Da questa prospettiva «psicologica» facilmente si passava poi a una prospettiva che pensava alla grazia come «qualcosa» presente nell'uomo. Quando la teologia medievale, ereditando e approfondendo il pensiero agostiniano, si preoccupa, secondo i canoni aristotelici, di ricondurre tutte le facoltà e le operazioni dell'uomo alla natura, all'essenza dell'uomo, cercherà anche di fondare in una modificazione accidentale (cioè una trasformazione gratuita) dell'essenza dell'uomo le attitudini, le capacità, il dinamismo psicologico della vita di grazia, e nascerà la definizione di grazia come «grazia santificante» che è quell'abito, quella qualità, quell'«*accidens*» (secondo il linguaggio della filosofia scolastica) che viene creato da Dio nella natura («sostanza») dell'uomo e che rende l'uomo figlio di Dio, lo divinizza, lo rende simile a Dio.

Si tratta di non eliminare del tutto, ma di integrare queste visioni parziali che, se vengono affermate unilateralmente, ci fanno perdere di vista il significato profondo della vita di grazia. Occorre raggiungere una visione che pone la grazia anzitutto nella

partecipazione dell'uomo alla vita e al destino di Cristo (è la tesi della predestinazione degli uomini in Cristo).

È l'uomo che si rende conto di essere creato in Gesù Cristo, di essere partecipe della sua vicenda e del suo destino di Figlio di Dio, che sta alla presenza del Padre, e quindi sa di essere incorporato a Gesù Cristo, per il dono che Cristo stesso gli fa mediante il suo Spirito. La teologia attuale sviluppa questi argomenti attraverso momenti diversi che andrebbero percorsi per avere un'idea rinnovata e convincente della vita di grazia. Noi ci soffermiamo qui su una visione sintetica: il tema della predestinazione, cioè della chiamata degli uomini ad essere in Cristo.

3. Il tema: la partecipazione degli uomini alla *predestinazione* di Cristo

La prospettiva biblica del mistero della predestinazione si trova nel testo di Ef. 1, 3-14:

³Benedetto sia Dio, Padre del Signore nostro Gesù Cristo, che ci ha benedetti con ogni benedizione spirituale nei cieli, in Cristo.

⁴In lui ci ha scelti prima della creazione del mondo, per essere santi e immacolati al suo cospetto nella carità,

⁵predestinandoci a essere suoi figli adottivi per opera di Gesù Cristo,

⁶secondo il beneplacito della sua volontà.

E questo a lode e gloria della sua grazia, che ci ha dato nel suo Figlio diletto;

⁷nel quale abbiamo la redenzione mediante il suo sangue, la remissione dei peccati secondo la ricchezza della sua grazia.

⁸Egli l'ha abbondantemente riversata su di noi con ogni sapienza e intelligenza,

⁹poiché egli ci ha fatto conoscere il mistero della sua volontà, secondo quanto nella sua benevolenza aveva in lui prestabilito

¹⁰per realizzarlo nella pienezza dei tempi: il disegno cioè di ricapitolare in Cristo tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra.

¹¹In lui siamo stati fatti anche eredi, essendo stati predestinati secondo il piano di colui che tutto opera efficacemente conforme alla sua volontà,

¹²perché noi fossimo a lode della sua gloria, noi, che per primi abbiamo sperato in Cristo.

¹³In lui anche voi, dopo aver ascoltato la parola della verità, il vangelo della vostra salvezza e avere in esso creduto, avete ricevuto il suggello dello Spirito Santo che era stato promesso,

¹⁴il quale è caparra della nostra eredità, in attesa della completa redenzione di coloro che Dio si è acquistato, a lode della sua gloria.

Questa tematica è andata incontro ad una progressiva dimenticanza, esattamente in controtendenza con l'importanza della questione "soprannaturale". La categoria del soprannaturale per dire la gratuità del disegno divino sull'uomo era impostata a partire dalla natura compresa in modo autonomo e compiuto. Il recupero del soprannaturale concreto, che è l'ordine voluto da Dio per tutti gli uomini, si incentra sulla vocazione dell'uomo in Gesù Cristo, cioè l'ordine della predestinazione. Con essa si afferma che «*Dio ha predestinato gratuitamente, efficacemente tutti gli uomini a diventare suoi figli nel Figlio suo Gesù Cristo, mediante lo Spirito*».

Tuttavia, proprio questa formulazione biblica sembra contrastare con la storia del tema della predestinazione. Il problema della predestinazione si presenta carico di complesse sedimentazioni storiche, che hanno ridotto l'ampiezza della questione. In particolare, è necessaria una rivisitazione della tradizione agostiniana che a partire dalla *gratuità* ed *efficacia* ha di fatto limitato l'*universalità* della predestinazione. Il recupero dell'universalità della volontà salvifica di Dio in Cristo esige, poi, di rendere compatibile la possibilità della perdizione (= la dannazione), senza che per questo si possa proiettare sulla volontà di Dio il motivo della discriminazione. Da ciò consegue che la predestinazione degli uomini avviene quando gli uomini si lasciano associare a Gesù Cristo, cioè ripercorrono nello Spirito con la loro libertà la vicenda della libertà di Gesù; in altre parole si lasciano incorporare al cammino dell'obbedienza di Gesù. Ciò spiega come la predestinazione non sia incompatibile con la dannazione.

4. Le riletture del tema nella storia della fede

Per rintracciare nella rivelazione la volontà di Dio concernente l'uomo, occorrerebbe un lungo percorso nell'antropologia biblica. Il tema della predestinazione nel NT va inserito nel quadro dell'Alleanza. La figura neotestamentaria di Nuova Alleanza consiste nella unificazione di tutti gli uomini in Gesù Cristo, nel senso della partecipazione di tutti gli uomini alla filiazione di Dio propria di Gesù Cristo. Questa figura non presuppone l'esistenza degli uomini; al contrario è ad essa antecedente. La creazione dell'uomo, infatti, è già un momento interno all'alleanza. Tuttavia nella storia della teologia il tema biblico della predestinazione è stato interpretato diversamente, in particolare dalla esegesi di Agostino che, riferendosi a Paolo, ha ricavato una dottrina della predestinazione che si caratterizza per due elementi: il riferimento agli *individui*, agli uomini particolari, eletti tra tutti gli uomini ad esclusione di altri; il carattere *infallibile* di questa elezione, nel senso che nulla, neppure la libertà personale degli eletti, può renderla inefficace. Poiché questa dottrina è ricavata da Paolo, ecco l'importanza che assume la dottrina paolina. Tuttavia occorre andare al di là della lettura agostiniana di Paolo perché di fatto è una lettura pregiudicata, in quanto la prospettiva "individuale" e la prospettiva della "infallibile efficacia" deformano la teologia paolina. Inoltre, per operare questo recupero occorrerebbe rileggere il tema dell'"elezione" nell'AT: l'elezione del popolo e la chiamata del singolo hanno sempre una destinazione più ampia, tendenzialmente universale. Così nei Vangeli il tema dell'elezione è riferito a Gesù Cristo, mentre è assente una qualsiasi idea di predestinazione selettiva: anche Mt 25,34 si riferisce al Regno che è stato preparato, non agli eletti scelti fin dalla origine del mondo. Giovanni sembra alludervi in alcuni passi: Gv 6,37.39.44.65; 10,29; 17,2, ma è più coerente con il suo pensiero dire che essi affermano l'assoluta signoria di Dio.

Per *Paolo* i testi fondamentali sono: Rom 8,28-30; Ef 1,3a; 1 Tess 5,9; 2 Tess 2,13. Gli esegeti e i teologi attuali contestano l'esegesi agostiniana, con i due elementi caratteristici della sua dottrina della predestinazione. Paolo né afferma l'esistenza di una categoria particolare di eletti, scelti ad esclusione degli altri; né afferma l'esistenza di una grazia invincibile e assolutamente efficace per costoro. Per quanto riguarda il primo problema, Paolo si limita ad affermare che i predestinati sono tutti coloro che hanno ricevuto il vangelo. Rivolgendosi ai cristiani, dice: «Siete voi i chiamati, i predestinati» (1 Tess 5,9; Ef 1,3-12; 2 Tim 1,9; Rom 8 passim); cioè, l'essere cristiani è per Paolo segno di predestinazione, senza per altro che egli intenda limitare la predestinazione ai soli cristiani. Inoltre, riferendosi ai cristiani che sono i predestinati, Paolo non afferma che essi arriveranno infallibilmente alla salvezza; al contrario, considera la possibilità della loro defezione. E' sempre possibile infatti per Paolo che la libertà umana si ribelli a Dio (2 Tim 8,10). Al di là quindi dell'interpretazione restrittiva di Agostino, la predestinazione secondo S. Paolo coincide con il "mistero" di Cristo, che è il mistero nascosto ai secoli e alle generazioni passate (Col 1,26-27) e che ora invece è stato manifestato ai suoi santi. Questo mistero, dice S. Paolo, a partire in particolare dalla lettera ai Romani, consiste essenzialmente nel piano di Dio di unificare tutti gli uomini in Cristo, riproducendo in essi l'immagine del Figlio suo (Rom 8,28-30). Questo tema è espresso in tutta la sua ricchezza nelle lettere ai Colossesi (1,15s) e soprattutto agli Efesini (1,3s), ed è l'idea che deve riempire di speranza tutti i cristiani, perché solo loro conoscono Cristo (1 Tess 5,9; 2 Tess 2,13-17). In conclusione, Paolo annuncia a tutti gli uomini il piano di Dio che è in Cristo: piano di salvezza e di amore per tutti gli uomini. Anche di fronte all'obiezione della riprovazione degli Ebrei, Paolo non ridimensiona il piano di Dio, ma al contrario, fa della momentanea riprovazione degli Ebrei un motivo per attuare il suo piano di misericordia (cf esegesi di Rom 8,29-30; e di Ef 1,3-14). Le caratteristiche dell'infalibile efficacia e dell'universalità sono dunque quelle che sono proprie della alleanza, compiuta definitivamente in Cristo: esse non vanno confuse con l'idea di ineluttabilità, che si realizzerebbe anche contro la libertà dell'uomo. Esprimono piuttosto la volontà gratuita e salvifica di Dio destinata a tutti gli uomini e resa effettivamente operante nel dono del suo Spirito, che anima dal di dentro la libertà umana. Per questo è possibile raccogliere il senso della testimonianza biblica nella formulazione sintetica: «Dio ha predestinato con volontà assolutamente gratuita ed infallibilmente efficace tutti gli uomini a diventare suoi figli nel Figlio suo Gesù Cristo».

I *Padri greci* non conoscono il problema della predestinazione nei termini in cui l'ha posto S. Agostino. I Padri greci, anche per il loro impegno costante contro le correnti gnostiche, preferiscono parlare di prescienza anziché di predestinazione. La conclusione del pensiero dei Padri greci si trova in Giovanni Damasceno che espone con una terminologia precisa la dottrina comune. Propone infatti di riservare il termine predestinazione all'influsso di Dio sulle creature non libere, e il termine prescienza all'influsso di Dio sulle creature libere: Dio non predetermina tutte le cose; preconosce ma non predetermina le cose che dipendono da noi. Egli, infatti, non vuole il male e non necessita la virtù. Invece Egli predetermina secondo la sua prescienza le cose che non dipendono da noi (*De fide orthodoxa*, 1.2, c.30). In conclusione si può dire che per i Padri greci non c'è il problema teologico della predestinazione in senso agostiniano.

La dottrina di *Agostino* sul problema della predestinazione ha subito un'evoluzione. Sarebbe passato (secondo le sue stesse parole) da una dottrina vicina a quella dei monaci della Gallia – secondo cui la distinzione degli uomini nelle due categorie dei salvati e dei riprovati si opera non per una predeterminazione divina, ma per una scelta umana – ad una dottrina diversa, secondo cui l'esistenza delle due categorie dipende invece da una decisione di Dio. Il distacco è avvenuto per la prima volta nel *De diversis quaestionibus ad*

Simplicianum (397) e procede dal 415 in poi, ma Agostino non sarebbe mai arrivato ad una formulazione definitiva. La dottrina agostiniana parte dalla condizione dell'uomo conseguente al peccato originale, che riduce l'umanità a *massa perditionis*. La predestinazione consiste precisamente nell'atto divino di liberare alcuni degli uomini da questa massa dannata. La predestinazione ha questo unico movente: la pura misericordia di Dio ad esclusione di qualsiasi previsione di eventuali meriti. Quindi la predestinazione è assolutamente gratuita. D'altra parte, nulla può opporsi all'attuarsi dell'atto liberatore di Dio: ciò che Egli vuole, inevitabilmente accade. Per questo la predestinazione è infallibilmente efficace. Sono le due proprietà della predestinazione: antecedente e infallibile. Questo piano di Dio che libera alcuni dalla *massa damnationis* ha una sua logica, perché mette in evidenza, da un lato, la giustizia di Dio che punisce il peccatore (lasciandolo nelle conseguenze del suo peccato) e, dall'altro, la sua misericordia gratuita (perché, nonostante il peccato, alcuni sono infallibilmente e gratuitamente salvati). Dio non potrebbe ovviamente volere la salvezza di tutti perché, per come Agostino interpreta l'infalibile efficacia della grazia, di fatto tutti si salverebbero. Ma in questo caso avremmo un piano divino che non mette in luce una delle proprietà essenziali di Dio, cioè la giustizia. Di qui la necessità che non tutti siano predestinati. Questi sono solo un numero «chiuso e scarso» (perché tanto più raro è il dono, tanto più riluce la sua gratuità). Questa impostazione pone un problema: perché questi determinati, e non altri, entrano a costituire il numero degli eletti? Qual è la ragione per cui Dio opera questa discriminazione? I principi agostiniani non offrono alcun elemento per la risposta. In ogni caso, Agostino fonda la gratuità della salvezza facendola rilucere in rapporto al peccato dell'uomo. Tale restrizione amartiologica (a partire dal peccato=amartia) fa sì che alla dottrina biblica della grazia Agostino sostituisca come fondamento dell'antropologia la dottrina biblica del peccato originale.

5. Il problema teologico della predestinazione.

5.1 *Le due soluzioni speculari classiche.* La nozione di predestinazione – una volta superata la restrizione agostiniana – si presenta come la chiamata gratuita ed efficace di tutti gli uomini ad essere figli in Gesù Cristo, mediante il dono dello Spirito. In altre parole il “destino” dell'umanità non è altro che la partecipazione alla vita trinitaria di Dio, con le caratteristiche di gratuità, efficacia e universalità. Ora dal percorso ricostruito risulta che la *gratuità* e l'*efficacia* della predestinazione hanno messo in discussione la sua *universalità*. Infatti le prime due caratteristiche pongono il problema: la predestinazione, così intesa, comporta che tutti gli uomini effettivamente si salvino? Questa conclusione è inaccettabile perché il dogma cristiano afferma la possibilità della perdizione. L'idea di predestinazione non è quindi incompatibile con quella di dannazione. Da qui nascono le due questioni che hanno affaticato la teologia della predestinazione: a) Qual è la ragione per cui avviene la discriminazione tra gli eletti e i reprobri? b) Come è possibile la dannazione nonostante la predestinazione universale?

La teologia della predestinazione si è concentrata soprattutto sulla prima questione. Le due soluzioni proposte sono tra di loro speculari, anche se sono storicamente successive: la soluzione *agostiniano-tomista* che individua il motivo della predestinazione nell'atto con cui Dio «ante praevisa merita» determina le due categorie di uomini; la soluzione *molinista* (Molina) che vede la scelta di Dio «post praevisa merita», cioè una scelta operata a partire dalla previsione della corrispondenza degli uomini alla grazia divina. La prima soluzione fu formulata da Agostino e ha attraversato tutto il Medioevo, ricevendone un approfondimento speculativo in Tommaso e in Scoto. Soprattutto nel tardo

nominalismo la volontà di Dio fu interpretata nella linea della arbitrarietà, così che la ripresa in Calvino arrivò ad affermare addirittura la predestinazione supralapsaria (prima della considerazione della caduta [lapsus] di Adamo).

La posizione agostiniano-tomista, definita come predestinazione *ante praevisa merita*, muove da una considerazione storico-salvifica dell'umanità sotto il segno del peccato (*massa perditionis*). Pur affermando chiaramente che Dio vuole – in prima battuta – la salvezza di tutti gli uomini con volontà antecedente e incondizionata, mediante la grazia “sufficiente”, successivamente partendo dalla considerazione dell'umanità peccatrice – in seconda battuta – sceglie alcuni per la salvezza soprannaturale, manifestando con questi la sua misericordia, mentre altri non li sceglie, manifestando con loro la sua giustizia, la quale diventerà riprovazione positiva (dannazione) solo dopo la loro condotta negativa. Come si vede, il criterio della scelta non viene indicato, anzi questo appartiene alla volontà santa e adorabile di Dio, di fronte alla quale l'uomo deve inchinarsi con timore e che deve cercare di comprendere nei segni della propria vita (personale e sociale). L'esecuzione di questo piano divino porterà a dare agli eletti le grazie “necessarie” alla salvezza, mentre non è detto che agli altri verranno negate altre grazie (ad es. quella della fede, delle buone opere, ecc.): il premio e il castigo non saranno che la conseguenza della corrispondenza degli eletti e del rifiuto dei reprob, prevista nella scelta divina. L'intenzione positiva della soluzione agostiniano-tomista è quella di affermare l'assoluta trascendenza e priorità della scelta divina, la quale precede ogni considerazione dell'uomo e del suo comportamento: in questo senso favorisce un atteggiamento fortemente teocentrico, religioso, di totale affidamento ai decreti divini, e si comprende perché sia arrivata fino al Cinquecento o anzi proseguita oltre. E' facile vederne anche il limite radicale, perché di fatto passando dal primo momento al secondo la volontà di Dio diventa da universale particolare per nessun'altra ragione che lo stesso volere divino. Ugualmente sul piano filosofico, ne emerge una visione strumentale della libertà, la quale è guidata da Dio in modo infallibile.

La soluzione molinista è definita come predestinazione *post praevisa merita*, diverge dalla precedente sul punto fondamentale del problema: è una soluzione che nasce con l'intento di apprezzare meglio la risposta dell'uomo. Perciò per i molinisti (Molina, il gesuita Lessio) l'elemento decisivo è la previsione dei meriti. In tal modo la soluzione sembra snodarsi in modo lineare: parte da Dio che vuole la salvezza di tutti gli uomini con volontà antecedente e condizionata; Dio decide di dare a tutti gli uomini senza distinzione la grazia “necessaria” per la partecipazione alla vita divina; dipende dalla volontà dell'uomo corrispondervi; se la risposta è positiva si attua la salvezza soprannaturale, mentre se si oppone porta alla dannazione. Ora, per ovviare alla facile critica degli agostiniani, secondo i quali in tal modo si perde la gratuità della predestinazione, perché Dio si comporterebbe in base al merito degli uomini (la loro risposta), i molinisti affermano che Dio, mediante la “scienza media”, prevede infallibilmente la corrispondenza degli uni e la non corrispondenza degli altri. E' in base alla previsione della corrispondenza o meno che Dio decide di dare ai primi la grazia “efficace” per la salvezza e decide di non dare agli altri queste grazie efficaci. La soluzione molinista, che è sorta per rimediare alle insufficienze della posizione agostiniana, in realtà produce lo stesso difetto capovolto, perché sul piano teologico compromette la gratuità della predestinazione (Dio sceglie in base ai meriti previsti) e sul piano filosofico viene negato di fatto il primato dell'agire divino (Dio deve prevedere i meriti per decidere).

5.2 *Il recupero cristologico come criterio della predestinazione.* Alla radice del falso dilemma *ante vel post praevisa merita* sta un difetto ancora più radicale. La questione della predestinazione si è posta all'interno del rapporto tra Dio che salva e gli uomini che effettivamente si salvano. Ora, questo dilemma è insolubile, perché la soluzione non può

che continuamente oscillare come il pendolo sui due lati del rapporto: o sul versante di Dio, che decide il criterio della discriminazione o sul versante degli uomini, la cui risposta decide del conseguimento della salvezza. Nella stessa contrapposizione (o – o), soprattutto come si è posta nel dibattito delle *congregationes de auxiliis*, appare l'alternativa tipicamente moderna tra Dio o l'uomo, che contrappone grazia e libertà come due grandezze inversamente proporzionali.

Per uscirne, occorre riandare al senso della rivelazione, la quale presenta la predestinazione innanzitutto come riferita essenzialmente a Gesù Cristo. La predestinazione è infatti la predestinazione di Gesù Cristo e, di conseguenza, la predestinazione degli uomini in Cristo. Ciò che Dio intende e in base a cui decide, il disegno della sua volontà, è il mistero di Gesù Cristo e degli uomini in Lui. Per comprendere le caratteristiche della predestinazione occorre riferirsi immediatamente al Cristo, non invece ai salvati e neppure a Dio, a monte del suo dirsi e del suo donarsi in Gesù Cristo. Il «disegno nascosto da secoli» e «ora rivelato» (*Ef* 3,9-10) consiste in questo: «In lui ci ha scelti prima della creazione del mondo, per essere santi e immacolati al suo cospetto nella carità, predestinandoci a essere suoi figli adottivi per opera di Gesù Cristo, secondo il beneplacito della sua volontà» (*Ef* 1,3-6). Perché «egli ci ha fatto conoscere il mistero della sua volontà, secondo quanto nella sua benevolenza aveva in lui prestabilito per realizzarlo nella pienezza dei tempi: il disegno cioè di ricapitolare in Cristo tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra» (*Ef* 1,9-10; cf *Col* 1,15.17-18). Perciò «il criterio che istituisce la predestinazione è Gesù Cristo e non può essere che Gesù Cristo». A partire di qui dovranno anche essere spiegate le sue caratteristiche. La predestinazione è *gratuita*, perché è il dono di Gesù Cristo e il compimento della nostra libertà in lui, che supera di diritto ogni esigenza da parte dell'uomo, anche – in ipotesi – dell'uomo buono moralmente; è *universale*, perché non esiste alcun altro ordine che non sia istituito in Lui e, quindi, afferma l'estensione a tutta l'umanità esistente, senza eccezione alcuna, della predestinazione; è *infallibilmente efficace*, in quanto la predestinazione dell'umanità si attua nel Cristo, e in Cristo non può venir meno.

5.3 La predestinazione di Cristo e la partecipazione degli uomini. La conclusione a cui siamo approdati comporta che la predestinazione sia l'ordine storico voluto da Dio, che si realizza in Cristo. Perciò la realtà della predestinazione in Cristo non è incompatibile con la possibilità della dannazione. La partecipazione degli uomini alla predestinazione di Cristo e in Cristo si instaura sulla base della libertà personale di ciascuno. Ma non è in base alla risposta dell'uomo, o ad un'imperscrutabile volontà divina, che è indicato il criterio ed è realizzata l'efficacia universale delle predestinazione: essa accade nella vicenda singolare del Signore Gesù. Ciò consente di evitare una presentazione deterministica dell'infallibile efficacia, nel senso (agostiniano) che la volontà di Dio salva i predestinati anche contro la loro volontà. Ugualmente ciò sfugge radicalmente ad ogni lettura pelagiana, in quanto non concepisce la salvezza come ricompensa alla bontà morale dell'uomo, perché in ogni caso non realizzerebbe ancora il compimento soprannaturale in Cristo.

La salvezza appare esclusivamente come effetto della volontà di Dio: è infatti solo dalla volontà di Dio che viene tutta la salvezza dell'uomo. Questa salvezza ha la figura della libertà storica e dell'obbedienza filiale di Gesù Cristo. Il motivo, ma soprattutto la realtà della predestinazione (con le sue caratteristiche), è dato nell'immagine filiale di Gesù, cioè nella vicenda di una libertà nella quale si compie efficacemente la figura dell'umano trasfigurata dal suo essere il Figlio. In essa è già precontenuta la destinazione dell'umanità, di ogni uomo e di tutti gli uomini. Il rapporto tra l'umanità singolare del Figlio e noi si realizza nella fede mediante lo Spirito, allo stesso modo che il rapporto tra la libertà filiale di Gesù e il Padre è avvenuto nello stesso Spirito. Di fronte alla volontà di Dio

realizzata in Cristo, l'uomo, da parte sua, può solo resistere, e quindi opporsi, prospettando una figura della salvezza lontana da Cristo. Rifiutandosi a Lui, l'uomo rende sterile per sé la volontà salvifica che in Gesù Cristo è universale, ma se non si oppone, la volontà salvifica si attua infallibilmente in lui come in tutti. Opporre resistenza significa chiudersi al dono di Dio reso disponibile nel cammino della libertà credente di Gesù, in altre parole significa "perdersi", perché si perde la propria "destinazione", cioè la libertà umana si autodetermina secondo il proprio disegno o le proprie opere. In tal modo la dannazione significa esattamente non poter sperimentare la forza salvifica e beatificante (il paradiso!) della predestinazione. Accogliere la predestinazione vuol dire lasciarsi introdurre dallo Spirito nel cammino di Gesù e solo così si vedrà dispiegarsi la sua forza salvifica: l'incorporazione che porta alla beatitudine.