

LIBERTÀ UMANA E GRAZIA DIVINA IN AGOSTINO

CARMELO FICHERA

INTRODUZIONE

*La grazia sarà sempre nel mondo – e anche la natura – così che essa è in certo modo naturale. E così vi saranno sempre dei pelagiani e dei cattolici, e ci sarà sempre lotta; perché la prima nascita crea gli uni e la grazia della seconda nascita crea gli altri*¹. Anche nel nostro tempo, come in quello di Pascal, questa lotta persiste. Certo, la terminologia è mutata, i pelagiani si aggirano oggi camuffati sotto falsa identità, e ben pochi si ricordano della loro antica origine; eppure l'epoca attuale celebra il loro trionfo: mai come oggi il naturalismo pelagiano è stato così vigoroso, mai come ora il cattolicesimo è parso tanto contaminato da questo <<veleno orrendo e occulto>> che corrode intimamente l'autentico messaggio cristiano. Se Agostino, nel crepuscolo dell'impero romano, seppe sconfiggere l'eretico irlandese, definito sprezzantemente <<emancipatus a Deo>>, Pelagio si prende adesso la sua rivincita; ascoltando e osservando tanti cattolici – anche autorevoli – parlare e comportarsi come i più fedeli dei suoi seguaci.

In verità, il sopravvento del pelagianesimo sull'agostinismo ha radici lontane che datano l'inizio di questo processo nel XVI secolo. In esso confluirono cause molteplici: la Riforma, la rivoluzione scientifica seicentesca, la controversia giansenista, l'irrompere della modernità e della sua vocazione gnostica. A queste e ad altre insidie l'universo cattolico rispondeva ripiegando su posizioni di compromesso che lasciavano campo ed iniziativa ai nemici; e crepe aperte nei bastioni della dottrina che autorizzavano l'infiltrazione pelagiana nelle fila cattoliche.

Così l'esito della battaglia combattuta dal vescovo d'Ippona contro Pelagio – ma anche contro la sua stessa teologia anteriore di impostazione origeniana – veniva ribaltato: il monaco irlandese, dopo oltre un millennio, si impone sul dottore africano, nonostante nessuno tra i suoi odierni eredi sia disposto a riconoscerlo apertamente come suo maestro spirituale. Il *proton pseudos* del cristianesimo deve essere identificato nell'opzione - sempre implicita – della Chiesa di attenuare il dogma supremo della dottrina cattolica: il peccato originale; onde venire incontro alle istanze di una società sempre più secolarizzata che esalta quei valori umanistici che mal si conciliano con la rappresentazione cattolica di uno stato decaduto dell'umanità. Il tentativo, miope quanto velleitario, di armonizzare cristianesimo e modernità, mediante l'adeguamento della dottrina cattolica allo principi del Secolo, comportava fatalmente la tacita rimozione persino dell'agostinismo “moderato” (patrimonio del cattolicesimo fin dal Concilio di Orange) a favore del molinismo. Con l'adozione surrettizia della teologia del gesuita spagnolo la Chiesa riapre le porte, o meglio, le finestre, all'eresia pelagiana; da qui all'egemonia modernista nel mondo cattolico e alla *dhimmitudine* del pensiero cristiano nei riguardi della cultura laicista il passo è breve.

¹ B. Pascal, *Pensieri e altri scritti di e su Pascal*, a cura di G. Auletta, Cinisello Balsamo, Ed. Paoline 1992, Fr. B. 521.

Il panorama ora descritto era stato anticipatamente profetizzato da Pascal, che infatti nei suoi scritti si poneva la questione della sopravvivenza del cristianesimo nell'era moderna: la sua *Apologie* si proponeva esattamente questo obiettivo. In difesa dell'ortodossia cattolica egli aveva innalzato la teologia del *doctor gratiae* (quella più rigida), concepita come baluardo naturale al dilagare dell'eresia molinista.

Sappiamo già come sono andate le cose: la condanna del giansenismo (forse anche giustificata) da parte dell'autorità pontificia coincide tuttavia con l'ascesa del modernismo molinista a teologia *informale* della Chiesa cattolica; l'esito inevitabile di questo percorso sarà il Concilio vaticano II, l'apertura al mondo e l'assunzione da parte del cristianesimo di tutte le infauste categorie del "moderno". La lotta per la verità contro la menzogna si è ormai insediata nel cuore stesso dell'*ekklesia* cristiana. Ma come ci ricorda Pascal, nel mondo ci saranno sempre cattolici e pelagiani in perpetuo conflitto; l'agostiniana *Città di Dio*, storicamente non identificabile, combatterà sempre la sua battaglia contro l'empietà e, con il soccorso di Cristo, <<*portae inferi non praevalerunt adversum eam*>>².

² Matteo XVI, 18.

ABBREVIAZIONI DELLE OPERE AGOSTINIANE CITATE

- Expositio quarumdam propositionum ex Epistola ad Romanos* = *Exp. quar. prop. Rom.*
Confessiones = *Conf.*
De libero arbitrio = *De lib. Arb.*
De utilitate credendi = *De util. Cred.*
De beata vita = *De b. vita*
Contra Academicos = *Contra acad.*
De doctrina christiana = *De Doctr. Christ.*
Epistolae ad Romanos inchoata expositio = *Epist. Rom. Inch. Esp.*
De diversis quaestionibus LXXXIII = *De div. Quaest.*
De civitate Dei contra paganos = *De civ. Dei*
Contra Iulianum = *Contra Iul.*
Epistolae = *Epistolae*
Opus imperfectum contra Iulianum = *Opus imperf.*
De nuptiis et concupiscentia = *Denupt. et concup.*
De Peccatorum meritis et remissione et de Baptismo parvulorum = *De pecc. Mer.*
Retractationes = *Retract.*
De diversis quaestionibus ad Simplicianum = *AdSimpl.*
De correptione et gratia = *De corr. et grat.*
Enchiridion de fide, spe et caritate ad Laurentium = *Ench.*
De Genesi ad litteram = *DeGen. ad litt.*
De gratia Christi et de peccato originali = *De gratia Christi*
De praedestinatione sanctorum = *De Praed. Sanct.*
De dono perseverantiae = *De Dono persev.*
Sermones = *Sermo*
De gratia et libero arbitrio = *De grat. et lib. Arb.*
De Spiritu et littera = *De Spirit. et Litt.*
Contra duas epistulas Pelagianorum = *Duas epist. Pelag.*
Tractatus in Iohannis Evangelium = *In Ioh. Ev.*
Epistolae ad Galatos expositionis liber unus = *Exp. Ep. Galat.*
Contra Faustum Manichaeum = *Contr. Faust.*
De consensu Evangelistarum = *De cons. Evang.*
De Moribus Ecclesiae et de Moribus Manichaeorum libri duo = *De moribus E.*
De Trinitate = *DeTrin.*
De natura et gratia = *De Nat. et Grat.*
De gestis Pelagii = *De Gest. Pelag.*

Parte prima

*La nozione di grazia in Agostino
Da Cassiciacum agli scritti antipelagiani*

CAPITOLO PRIMO

PREDESTINAZIONE E PRESCIENZA

Multi vocati, pauci electi
(Matteo, 22, 14)

- *Io sono il Signore, il Dio di Abramo tuo padre e il Dio di Isacco. La terra sulla quale tu sei coricato la darò a te e alla tua discendenza*³ - queste parole che Dio rivolge in sogno a Giacobbe sanciscono la scelta divina: Egli abbandona Esaù - il primogenito, l'avente diritto, il giusto - e opta per l'indegno gemello, il peccatore Giacobbe.

Successivamente, al guado dello Iabbok, Giacobbe combatte una misteriosa lotta con un uomo nel quale egli stesso riconoscerà poi il Signore. Durante la lotta, mentre Giacobbe sembra vincere, l'avversario lo colpisce all'articolazione del femore; il tocco gli provoca una slogatura che ha la valenza di un segno: Giacobbe zoppica e comprende che il misterioso personaggio è stato vinto da lui solo perché ha voluto lasciarsi vincere. Il figlio di Isacco riconoscendo nel suo antagonista il Signore gli chiede di essere benedetto - e il Signore benedicendolo gli dice: *Non ti chiamerai più Giacobbe, ma Israele, perché hai combattuto con Dio e con gli uomini e hai vinto*⁴.

Come sarà per Simone, ribattezzato *Pietro*, e per Saulo, *Paolo*⁵, anche per *Israele* il nuovo nome ne certifica la rinascita: la grazia del Signore annienta in Giacobbe la sua vecchia peccaminosa identità facendolo risorgere a nuova vita in Dio.

Questi brani della *Genesi* introducono nella riflessione teologica occidentale un tema ostico, gravido di conseguenze e generatore di controversie; una questione destinata a permanere irrisolta nei millenni e che segnerà le tappe, non solo religiose, della storia moderna: la questione della grazia.

La *quaestio* fondamentale si interroga sul perché Dio tra i due gemelli scelga proprio Giacobbe: forse perché Esaù avrebbe ceduto al fratello la sua primogenitura per il famoso piatto di lenticchie – dipendendo quindi la discriminazione divina dall'eterna prescienza della diversa risposta di Giacobbe alla *vocatio*⁶ - o perché il

³ *Genesi* 28, 13.

⁴ *Ibidem*, 32, 29.

⁵ In realtà si sconosce la circostanza precisa in cui l'apostolo abbia deciso di assumere il nome di Paolo, anche se sussiste l'ipotesi – non confermata dalla maggioranza degli studiosi – sostenuta da Origene e Gerolamo che il nuovo nome sia stato assunto in occasione dell'incontro con Sergio Paolo, proconsole di Cipro, convertito al cristianesimo.

⁶ <<Infatti prima ancora che nascessero e facessero alcunché di bene o di male, perché restasse valido il disegno di Dio secondo la sua elezione, non per riguardo alle opere, ma a colui che l'aveva chiamato - fu detto a lui: Il maggiore sarà servo del minore, come sta scritto: Ho amato Giacobbe e odiato Esaù>>, (*Lettera ai Romani*, 9, 11-14). In *Exp. quar. prop. Rom.* 52. 60, Agostino interpreterà il controverso brano di S. Paolo sostenendo la tesi che Dio premi in Giacobbe – e negli uomini in genere – non le opere, ma la fede; della quale Egli ha prescienza.

Signore opera le sue scelte prescindendo dai meriti, attraverso un criterio estraneo alla logica umana?

Riformulando il quesito: Dio elegge sulla base dei meriti (*post praevisa merita*) - considerando nell'uomo, per mezzo della sua prescienza, anche meriti soltanto "futuri" o "possibili" – oppure l'elezione divina è una conseguenza esclusiva della volontà assoluta di Dio, che (*ante praevisa merita*) sceglie l'uno e non l'altro?

È la questione del rapporto tra natura e grazia, tra predestinazione divina e libertà dell'uomo, che fin dalle origini si dibatte nel cuore della Chiesa di Gesù lacerando dolorosamente il pensiero cristiano e la stessa comunità dei fedeli; configurandosi come vettore potenziale e concreto di eresie e scismi devastanti; ma che, come abbiamo visto, affonda le sue radici già nel primo libro dell'Antico Testamento, e quindi nella cultura ebraica. La stessa vicenda di Caino e Abele potrebbe infatti far sorgere il medesimo interrogativo⁷.

Ora, ciò che appare paradossale è che entrambe le soluzioni siano riconducibili, in ultima istanza, al pensiero del medesimo teologo; come se il conflitto teologico-dialettico che ha infiammato nei secoli i sostenitori delle due ipotesi contrapposte avesse come agone originario il corpo, la mente e l'anima di un unico contendente. Il teologo di cui stiamo parlando, che riassume all'interno della propria persona la lotta lacerante che viene combattuta nella Chiesa sulla questione della grazia, è un *maître à penser* dell'occidente: il vescovo africano Agostino d'Ippona.

Naturalmente le due interpretazioni della grazia non sono sovrapponibili, e in effetti Agostino sembra supportarle in fasi diverse della sua vita e dei suoi studi: nell'una Agostino appare più come l'apologeta del libero arbitrio dell'uomo, nell'altra veste i panni dell'araldo della grazia predestinata.

Tuttavia, come afferma G. Ferreyrolles, «<il pensiero di Agostino in materia non si lascia cogliere facilmente. Non è una dottrina presentata in un solo ed unico trattato composto con comodo e in serenità: siamo di fronte ad una serie di testi redatti in un contesto polemico per circa vent'anni. Da ciò la possibilità, complessivamente, di due interpretazioni: un agostinismo che potremmo qualificare "rigido" o "estremo", che riappare regolarmente nella storia – con Gottschalk nel Medio Evo, Calvino nel Cinquecento, eventualmente Giansenio nel Seicento – e che è sistematicamente condannato dalla Chiesa cattolica in nome di un "agostinismo moderato">>⁸.

L'esigenza di Agostino di combattere, nel corso della sua esistenza, le eresie più diverse del tempo (il manicheismo, il donatismo, il pelagianesimo) può di certo aver influito sull'elaborazione della sua teologia, e in particolare sull'evoluzione della sua dottrina della grazia; tuttavia appare superficiale e un po' temerario sostenere - come pure è stato fatto – che il dottore africano potesse, per così dire, calibrare la propria concezione circa la natura della grazia divina in funzione dell'eresia che in quel dato periodo si trovava a combattere, o che, quanto meno, Agostino, nell'impeto della *vis* polemica, potesse sconfinare in posizioni non perfettamente in linea col suo pensiero autentico; le quali si rivelavano, per i lettori meno avveduti, foriere di fraintendimenti ed errori. Sulla strumentalità di questa interpretazione, che si propone lo scopo

⁷ Quale ragione ha determinato la volontà del Signore ad accettare le offerte di Abele e ripudiare quelle di Caino: l'insincerità dell'atto di offerta del primogenito; la prescienza del crimine di cui si sarebbe macchiato Caino; oppure l'opzione divina è del tutto svincolata dagli atti dei due fratelli?

⁸ G. Ferreyrolles, *I volti dell'agostinismo nel XVII secolo*, in *Quaderni Leif*, n. 1 2006, Università degli studi di Catania, pag. 12. Trad. nostra.

sostanziale di minimizzare la portata teologica di quello che Ferreyrolles definisce “agostinismo estremo”, avremo modo di soffermarci più avanti; come avremo modo di valutare se tale agostinismo possa essere realmente assimilato all’ideologia della Riforma. Adesso occorre esaminare l’origine del pensiero teologico di Agostino che, come vedremo, nella sua battaglia contro l’eresia manichea - della quale peraltro era stato un seguace - si erge in difesa della libertà dell’uomo.

1. *La ricerca della verità*

Agostino è posseduto fin da giovane da un’ansia di ricerca per l’assoluto; è proprio questa sua tensione interiore alla verità che lo spinge ad approfondire la conoscenza di molte dottrine religiose e filosofiche dell’epoca. Così lo possiamo osservare fervente adepto manicheo, poi attratto dalla filosofia stoica, infine, prima della definitiva conversione al cristianesimo, studioso appassionato del neoplatonismo⁹. Ciò che angoscia principalmente il giovane Agostino è il problema del male; della sua origine, della sua natura e della sua coesistenza - razionalmente incompatibile – con l’essenza di un Dio (il Dio cristiano della madre Monica) che è bene assoluto.

Incapace di risolvere questa contraddizione si rifugiò, complice l’amico Onorato, nella credenza manichea¹⁰ che sosteneva l’esistenza di due principi - il Bene e il Male, la Luce e le Tenebre – autonomi e conflittuali. La soluzione che i Manichei fornivano del problema del male era straordinariamente dolce e tranquillizzante, in quanto liberava gli uomini dalla responsabilità del peccato: <<e nella mia superbia mi compiacevo di essere senza colpe..., anzi amavo scusare me e accusare non so quale altro essere, diverso da me ed esistente in me>>¹¹.

I manichei inoltre manifestavano un vero culto per la verità - da Agostino tanto agognata¹² – ed esibivano un metodo di ricerca orgogliosamente razionalista:

⁹ <<fui preso da tanto amore per la filosofia che subito decisi di dedicarmi ad essa. Ma non mancarono nebbie per cui il mio navigare fu senza mèta e a lungo, lo confesso, ebbi fisso lo sguardo su stelle che tramontavano nell’oceano e che inducevano nell’errore. Difatti una falsa e puerile interpretazione della religione mi distoglieva dall’indagine. Reso più maturo, mi allontanai dalla foschia e mi creai la persuasione che ci si dovesse affidare più a coloro che usano la ragione che a coloro che usano l’autorità>>. (*De b. vita*, 1, 4).

¹⁰ <<dimmi tu il principio per cui si agisce male...Poni appunto il problema che mi ha fortemente inquietato nella prima gioventù e che sfiduciato mi ha costretto a cadere nell’eresia>> (*De Lib. Arb.* I, 2, 4).

¹¹ *Conf.* V, 10, 18: <<Adhuc enim mihi videbatur non esse nos, qui peccamus, sed nescio quam aliam in nobis peccare naturam et delectabat superbiam meam extra culpam esse et, cum aliquid mali fecissem, non confiteri me fecisse, ut sanares animam meam, quoniam peccabat tibi, sed excusare me amabam et accusare nescio quid aliud, quod mecum esset et ego non essem>>.

¹² <<O Verità, Verità, come già allora e dalle intime fibre del mio cuore sospiravo a te>> (*Conf.* III, 6, 10)

noi siamo capitati fra tali uomini unicamente perché promettevano che, messa da parte l'autorità che incute timore, con la pura e semplice ragione avrebbero condotto a Dio e liberato da ogni errore coloro che volessero ascoltarli. Che altro infatti, una volta rifiutata la religione che mi era stata instillata dai miei genitori fin dall'infanzia, mi avrebbe spinto a seguire ed ascoltare diligentemente quegli uomini per quasi nove anni, all'infuori del fatto che dicevano che siamo dominati dalla paura della superstizione e che la fede ci viene imposta prima della ragione, mentre essi non spingono nessuno a credere se la verità non è stata prima discussa e chiarita? Chi non sarebbe allettato da queste promesse, soprattutto essendo un adolescente dall'animo bramoso del vero e reso altresì superbo e loquace dalle discussioni sostenute a scuola con alcuni uomini dotti? Tale allora essi mi trovarono: naturalmente, pieno di disprezzo per quelle che mi parevano favole da vecchierelle e desideroso di possedere, per attingervi, la verità palese e integra da essi promessa¹³.

Ben presto però fu disilluso da tale dottrina che scoprì essere inutilmente distruttiva, inadeguata a contrastare le argomentazioni della Chiesa di Cristo, vuota di scienza e gonfia di retorica. Decisivo a tal proposito fu l'incontro con Fausto di Milevi¹⁴: << Ogni tentativo di far progressi in quella setta, dopo che ebbi conosciuto quell'uomo, cadde del tutto... Così quel famoso Fausto, che era stato per molti un laccio di morte, senza volerlo e senza saperlo, aveva cominciato a rallentare il laccio mio>>¹⁵.

La “crisi manichea” aprì in Agostino un periodo di angoscia e di sconforto: la profonda insoddisfazione per una dottrina radicalmente dualista che predicava una netta separazione tra i due principi di Luce e Tenebra, affermando quindi la sostanzialità del Male, lo indirizzò verso un'altra dottrina che invece riconduceva il dualismo ad unità. Così, Agostino attraversò una fase in cui subì il fascino della filosofia stoica. Ma ormai l'ipponate disperava di poter raggiungere la verità: non l'aveva trovata presso i manichei; non la cercava più nella fede cattolica¹⁶; e nemmeno la *Stoa* riusciva a colmare questa sua intima aspirazione – nella loro filosofia infatti era assente il nome di Gesù Cristo¹⁷.

La disperazione lo portò a pensare che la via giusta fosse quella seguita dagli accademici: << Mi era nata infatti anche l'idea che i più accorti di tutti i filosofi fossero stati i cosiddetti accademici, in quanto avevano affermato che bisogna dubitare

¹³ *De util. Cred.* 1,2.

¹⁴ Agostino rimase particolarmente deluso dall'incontro che ebbe a Cartagine col famoso vescovo manicheo Fausto di Milevi, di cui gli adepti di Mani vagheggiavano meraviglie circa la sua sapienza, e dal quale Agostino si aspettava che potesse sciogliere i suoi dubbi e la sua sete di conoscenza. Quando nel 383 Agostino ebbe finalmente modo di incontrarlo e di dialogare con lui dovette dargli l'impressione di un simpatico cialtrone.

¹⁵ *Conf.* V, 7, 13: <<Refracto itaque studio, quod intenderam in Manichaei litteras, magisque desperans de ceteris eorum doctoribus, quando in multis, quae me movebant, ita ille nominatus apparuit, coepi cum eo pro studio eius agere vitam, quo ipse flagrabat in eas litteras, quas tunc iam rhetor Carthaginis adulescentes docebam, et legere cum eo sive quae ille audita desideraret sive quae ipse tali ingenio apta existimarem>>.

¹⁶ <<non speravo di trovare nella tua Chiesa, *Signore del cielo e della terra*, creatore di tutte le cose visibili e invisibili, la verità, da cui essi [i manichei] mi avevano allontanato. Mi sembrava sconvenientissimo credere che tu hai la figura della carne umana e sei circoscritto nei limiti materiali delle nostre membra. L'incapacità di pensare, volendo pensare il mio Dio, a cosa diversa da una massa corporea, poiché mi pareva che nulla esistesse senza un corpo, era la suprema e quasi unica ragione del mio inevitabile errore>>. (*Conf.* V, 10, 19).

¹⁷ Cfr. *Conf.* V, 14, 25: <<quibus tamen philosophis, quod sine salutari nomine Christi essent, curationem languoris animae meae committere omnino recusabam>>.

di ogni cosa, e avevano sentenziato che all'uomo la verità è totalmente inconoscibile>>¹⁸. Oramai Agostino - lontano dalla fede che aveva ripudiato, disilluso dal razionalismo manicheo, disgustato dal materialismo – annaspava nel vortice del più cupo scetticismo; il dubbio corrodeva ogni sua credenza: religiosa, etica, razionale. Mai la meta che da sempre anelava – la verità – gli era apparsa così lontana. Eppure - racconterà nelle *Confessioni* - intuiva che la verità rimaneva nascosta alla mente solo perché essa ignorava come cercarla; e il modo giusto poteva rivelarlo solo qualche autorità divina¹⁹.

L'autorità divina invocata gli si rivelò nel vescovo Ambrogio, di cui Agostino prese a frequentare le pubbliche predicazioni: << Io pure presi subito ad amarlo, dapprima però non certo come maestro di verità, poiché non avevo nessuna speranza di trovarla dentro la tua Chiesa, bensì come persona che mi mostrava benevolenza. Frequentavo assiduamente le sue istruzioni pubbliche, non però mosso dalla giusta intenzione: volevo piuttosto sincerarmi se la sua eloquenza meritava la fama di cui godeva, ovvero ne era superiore o inferiore. Stavo attento, sospeso alle sue parole, ma non m'interessavo al contenuto, anzi lo disdegnavo. La soavità della sua parola m'incantava>>²⁰.

Tuttavia ascoltando assiduamente il vescovo apprese delle verità che ebbero per lui la forza dirompente di una rivelazione:

La scoperta poi da me fatta, che i tuoi figli spirituali, rigenerati per tua grazia dalla maternità della Chiesa cattolica, non intendevano le parole ov'è detto che *l'uomo* fu da te fatto *a tua immagine* nel senso di crederti e pensarti rinchiuso nella forma di un corpo umano [...]mi fece arrossire gioiosamente di aver latrato per tanti anni non già contro la fede cattolica, bensì contro fantasmi creati da immaginazioni carnali. Temerario ed empio ero stato, perché avevo asserito, accusando, cose che avrei dovuto asserire indagando. Tu, *altissimo* [...] non fornito di membra più grandi e più piccole, ma esistente per intero in ogni luogo e in nessuno, facesti però *l'uomo a tua immagine* senza possedere affatto questa nostra forma corporale²¹.

Questa fu la scoperta che confutava le calunnie manichee, che fallacemente accusavano la Chiesa Cattolica di insegnare – asserendo che l'uomo fu fatto da Dio a sua immagine e somiglianza – che Dio avesse un corpo. La riacquisizione della verità sulla dottrina della Chiesa fu il primo passo di Agostino verso la conversione: <<Di qui la mia confusione, la mia conversione e la mia gioia, Dio mio, perché la tua unica Chiesa, corpo del tuo unico Figlio, nel cui grembo mi fu inoculato, infante, il nome di

¹⁸ *Conf.* V, 10, 19.

¹⁹ <<Spesso mi sembrava che fosse impossibile trovarlo [il vero] e le grandi onde dei miei pensieri mi inducevano a favorire gli accademici. Spesso invece, vedendo, per quanto potevo, la mente umana così vivace, così sagace, così perspicace, ritenevo che la verità le rimaneva nascosta soltanto perché non conosceva il modo secondo cui cercarla e che questo stesso modo doveva riceverlo da qualche autorità divina. Restava da cercare quale mai fosse questa autorità, dal momento che, pur tra tanti dissensi, ciascuno prometteva di dirla. Dinanzi a me, dunque, si apriva un'inestricabile selva>> (*De Util. Cred.* 8, 20).

²⁰ *Conf.* V, 13, 23: <<Et veni Mediolanum ad Ambrosium episcopum, in optimis notum orbi terrae, pium cultorem tuum, cuius tunc eloquia strenue ministrabant adipem frumenti tui et laetitiam olei et sobriam vini ebrietatem populo tuo. Ad eum autem ducebar abs te nesciens, ut per eum ad te sciens ducerer. Suscepit me paterne ille homo Dei et peregrinationem meam satis episcopaliter dilexit>>.

²¹ *Conf.* VI, 3, 4: <<Et eum quidem in populo *verbum veritatis recte tractantem* omni die dominico audiebam, et magis magisque mihi confirmabatur omnes versutarum calumniarum nodos, quos illi deceptores nostri adversus divinos Libros innectebant, posse dissolvi>>.

Cristo, non si compiaceva di futilità infantili, e il suo insegnamento sicuro non ti confinava, creatore di tutte le cose, in uno spazio fisico, sia pure altissimo ed ampio, ma tuttavia limitato in ogni direzione dal profilo delle membra umane>>²².

Da qui Agostino iniziava un percorso a ritroso: aveva abbandonato la fede perché la riteneva un ostacolo insuperabile al conseguimento della verità; si accorge adesso che senza la fede e il rispetto dell'autorità della Chiesa la verità è destinata a rimanere un miraggio:

Tu mi facesti considerare l'incalcolabile numero dei fatti a cui credevo senza vederli, senza assistere al loro svolgimento, quale la moltitudine degli eventi storici, delle notizie di luoghi e città mai visitate di persona, delle cose per cui necessariamente, se vogliamo agire comunque nella vita, diamo credito agli amici, ai medici, a persone di ogni genere; e infine come ero saldamente certo dell'identità dei miei genitori, benché nulla potessi saperne senza prestare fede a ciò che udivo. Così mi convincesti che non merita biasimo chi crede nelle tue Scritture, di cui hai radicato tanto profondamente l'autorità in quasi tutti i popoli, ma piuttosto chi non vi crede²³.

Agostino aveva riacquisito la fede; così rigenerato da questa luce ritornò ad affrontare una questione che lo tormentava da anni: l'origine del male²⁴. Egli si avvide che la soluzione di tale problema passava per il superamento delle sue errate cognizioni in campo filosofico. Gli stessi impedimenti che frenavano prima il suo ritorno alla fede, innalzavano adesso barriere alla rimozione di questo fondamentale nodo metafisico: la residuale concezione materialistica di Dio e l'insuperato errore insito nel dualismo manicheo.

Agostino aveva ormai abbandonato la concezione ingenua di Dio fornito di un corpo simile a quello umano, tuttavia non aveva ancora raggiunto l'intuizione di Dio come puro spirito: <<non t'immaginavo più, o Dio, sotto l'aspetto di corpo umano [...] Non trovavo però un'altra forma, con cui pensarti [...] Così, sebbene non in forma di corpo umano, ero tuttavia costretto a pensarti come un che di corporeo esteso nello spazio, incluso nel mondo o anche diffuso per lo spazio infinito oltre il mondo [...] Ciò perché, se non attribuivo a una cosa l'estensione in uno di tali spazi, essa per me era nulla>>²⁵.

²² *Ibidem*, VI, 4, 5.

²³ *Conf.* VI, 5, 7: <<Ex hoc tamen quoque iam praeponens doctrinam catholicam modestius ibi minimeque fallaciter sentiebam iuberi, ut crederetur quod non demonstrabatur (sive esset quid, sed cui forte non esset, sive nec quid esset) quam illic temeraria pollicitatione scientiae credulitatem irrideri et postea tam multa fabulosissima et absurdissima, quia demonstrari non poterant, credenda imperari>>.

²⁴ <<Così, mio soccorritore, mi avevi liberato da questi ceppi. Ora ricercavo l'origine del male, senza esito. Non permettevi però che le burrasche del pensiero mi strappassero mai alla fede. Credevo alla tua esistenza, all'immutabilità della tua sostanza, al tuo governo sugli uomini, alla tua giustizia; che in Cristo, tuo figlio, signore nostro, nonché nelle Sacre Scritture garantite dall'autorità della tua Chiesa cattolica fu da te riposta per l'umanità la via della salvezza verso quella vita, che ha inizio dopo questa morte. Assicurati e consolidati saldamente nel mio animo questi principi, ricercavo febbrilmente quale fosse l'origine del male>>. (*Conf.* VII, 7, 11).

²⁵ *Conf.* VII, 1, 1; *Ibid.* VII, 1, 2: <<Ego itaque incrassatus corde nec mihimet ipsi vel ipse conspicuus, quidquid non per aliquanta spatia tenderetur vel diffunderetur vel conglobaretur vel tumeret vel tale aliquid caperet aut capere posset, nihil prorsus esse arbitrabar>>

Ad affrancarlo completamente da questa persistente visione materialistica contribuì notevolmente la lettura dei testi neoplatonici²⁶, che costituirono per Agostino una vera e propria rivelazione. Il primo insegnamento che Agostino acquisì da questi libri fu la nozione di *interiorità*, che lo rese edotto della differenza che trascorre tra il sensibile e l'intelligibile; così l'ipponate - superato ogni residuo materialistico - movendo da un concetto di verità immateriale e illimitata, recupera l'autentica nozione del divino:

Ammonito da quegli scritti a tornare in me stesso, entrai nell'intimo del mio cuore sotto la tua guida; e lo potei, perché divenisti il *mio soccorritore*. Vi entrai e scorsi con l'occhio della mia anima, per quanto torbido fosse, sopra l'occhio medesimo della mia anima, sopra la mia intelligenza, una luce immutabile. Non questa luce comune, visibile a ogni carne, né della stessa specie ma di potenza superiore, quale sarebbe la luce comune se splendesse molto, molto più splendida e penetrasse con la sua grandezza l'universo. Non così era quella, ma cosa diversa, molto diversa da tutte le luci di questa terra. Neppure sovrastava la mia intelligenza al modo che l'olio sovrasta l'acqua, e il cielo la terra, bensì era più in alto di me, poiché fu lei a crearmi, e io più in basso, poiché fui da lei creato. Chi conosce la verità, la conosce, e chi la conosce, conosce l'eternità [...] Non esiste forse la verità per il fatto che essa non si stende in uno spazio finito o infinito?²⁷.

Dalla nozione di interiorità Agostino perviene al principio (anch'esso neoplatonico) della gerarchia degli esseri e la loro diversa partecipazione all'unica sostanza immutabile, l'assoluto divino: <<Osservando poi tutte le altre cose poste al di sotto di te, scoprii che né esistono del tutto, né non esistono del tutto. Esistono, poiché derivano da te; e non esistono, poiché non sono ciò che tu sei, e davvero esiste soltanto ciò che esiste immutabilmente. Il mio bene è l'unione con Dio, poiché, se non rimarrò in lui, non potrò rimanere neppure in me. Egli invece rimanendo stabile in sé, rinnova ogni cosa. Tu sei il mio Signore, perché non hai bisogno dei miei beni>>²⁸.

La filosofia neoplatonica si rivela provvidenziale per Agostino in quanto gli offre gli strumenti speculativi per risolvere il problema del male da cui Agostino era letteralmente ossessionato, liberandolo dal dualismo manicheo che affermava la sostanzialità del male:

Mi si rivelò anche nettamente la bontà delle cose corruttibili, che non potrebbero corrompersi né se fossero beni sommi, né se non fossero beni. Essendo beni sommi, sarebbero incorruttibili; essendo nessun bene, non avrebbero nulla in se stesse di corruttibile [...] tutte le cose che si corrompono subiscono una privazione di bene. Private però di tutto il bene non esisteranno del tutto. Infatti, se sussisteranno senza potersi più corrompere, saranno migliori di prima, permanendo senza corruzione; ma può esservi asserzione più mostruosa di questa, che una cosa è divenuta migliore dopo la perdita di tutto il bene? Dunque, private di tutto il bene, non esisteranno del tutto; dunque, finché sono, sono bene. Dunque tutto ciò che esiste è bene, e il male, di cui cercavo l'origine, non è una sostanza, perché, se fosse tale, sarebbe bene: infatti o sarebbe una sostanza incorruttibile, e allora sarebbe inevitabilmente un grande bene; o una sostanza corruttibile, ma questa non potrebbe corrompersi senza essere buona. Così vidi, così mi si rivelò chiaramente che

²⁶ Queste opere neoplatoniche – tra cui probabilmente Plotino e Porfirio – Agostino le poté leggere nella traduzione latina di Mario Vittorino. Ma nel neoplatonismo agostiniano è riscontrabile anche una forte influenza di Origene.

²⁷ *Conf.* VII, 10, 16: <<Et clamasti de longinquo: "Immo uero ego sum qui sum". Et audivi, sicut auditur in corde, et non erat prorsus, unde dubitarem faciliusque dubitarem vivere me quam non esse veritatem, quae per ea, quae facta sunt, intellecta conspicitur>>.

²⁸ *Ibidem*, VII, 11, 17.

tu hai fatto tutte le cose buone e non esiste nessuna sostanza che non sia stata fatta da te; e poiché non hai fatto tutte le cose uguali, tutte esistono in quanto buone ciascuna per sé²⁹.

Principio di ogni ente, Dio, ha creato tutte le cose buone. Ciò che è, non può che essere buono, e soltanto il bene può essere definito sostanza. Allora il male è relativo solo a quell'essere particolare che è l'uomo: <<Se dunque l'uomo è stato creato affinché mediante la facoltà che in lui trascende raggiunga l'essere che tutto trascende, cioè Dio uno, vero, sommamente buono, senza di cui nessun essere viene all'esistenza, nessuna cultura educa, nessuna prassi giova, egli cerchi colui nel quale tutte le cose prendono consistenza per noi, egli guardi colui nel quale tutte le cose diventano certe per noi, egli ami colui nel quale tutte le cose diventano giuste per noi>>³⁰.

Il male dunque è privo di qualsiasi sostanzialità, ma è generato unicamente dalla volontà dell'uomo; egli scegliendo liberamente di non orientarsi verso ciò che gli è superiore – dove è destinato secondo l'ordine divino - e di amare sconsideratamente le cose inferiori, introduce la realtà del male. È pertanto nella libertà umana che il male scopre la sua possibilità: <<Ricerando poi l'essenza della malvagità, trovai che non è una sostanza, ma la perversione della volontà, la quale si distoglie dalla sostanza suprema, cioè da te, Dio, per volgersi alle cose più basse, e, ributtando *le sue interiora*, si gonfia esternamente>>³¹.

Adesso Agostino poteva davvero rigettare il manicheismo, il suo dualismo metafisico e la sua dottrina sostanzialista del male. Contro di essa Agostino afferma il libero arbitrio umano (e quindi la colpa) come vera causa di un male che non può appellarsi ad alcuna necessità metafisica che lo giustifichi.

Lo studio del neoplatonismo costituì per Agostino una svolta decisiva. Da esso l'Ipponate attinse, come abbiamo appurato, le categorie concettuali che gli consentirono il corretto approccio alla dottrina cristiana, tuttavia, come lamenta egli stesso, nulla attinse dai neoplatonici riguardo ai concetti di incarnazione e di grazia, e nulla apprese dai quei filosofi “gonfi di pazzesca superbia” riguardo a quanto Gesù fece – abbassandosi alla condizione umana, umiliandosi fino alla morte in croce – per redimere gli uomini³².

Il neoplatonismo è solo in grado di concepire quale sia il vero fine dell'uomo, ma è ben lungi dal disporre della capacità di perseguirlo: <<Altro è vedere da una cima selvosa la patria della pace e non trovare la strada per giungervi, frustrarsi in tentativi per plaghe perdute, sotto gli assalti e gli agguati dei disertori fuggiaschi guidati dal loro capo, leone e dragone insieme; e altro tenere la via che vi porta, presidiata dalla solerzia dell'imperatore celeste, immune dalle rapine dei disertori dell'esercito celeste, che la evitano come il supplizio>>³³.

²⁹Conf. VII, 12, 18; *Ibid.* VII, 13, 19: <<Et tibi omnino non est malum, non solum tibi sed nec universae creaturae tuae, quia extra te non est aliquid, quod irrumpat et corrumpat ordinem, quem imposuisti ei>>.

³⁰ *De civ. Dei*, VIII, 4.

³¹Conf. VII, 16, 22: <<Et sensi expertus non esse mirum, quod palato non sano poena est et panis, qui sano suavis est, et oculis aegris odiosa lux, quae puris amabilis>>.

³² Cfr. Conf. VII, 9; *Ibid.* VII, 9, 14: <<Discite a me, quoniam mitis sum et humilis corde, et invenietis requiem animabus vestris, etsi cognoscunt Deum, non sicut Deum glorificant aut gratias agunt, sed evanescent in cogitationibus suis et obscuratur insipiens cor eorum; dicentes se esse sapientes stulti facti sunt>>.

³³Conf. VII, 21, 27.

Agostino aveva riscontrato direttamente la fragilità del metodo neoplatonico; la presunzione di questi filosofi nel ritenere di essere in grado, con la sola filosofia, di spezzare le catene della condizione carnale. Egli stesso aveva esperito l'ascesa verso il principio primo, appurando come l'estasi plotiniana, la contemplazione dell'Uno, non consista che nel lampo di una trepidante visione, dopo di che si è ricacciati nelle miserie della condizione umana, come un grave verso la terra:

Ero sorpreso di amarti, ora, e più non amare un fantasma in tua vece. Ma non ero stabile nel godimento del mio Dio. Attratto a te dalla tua bellezza, ne ero distratto subito dopo dal mio peso, che mi precipitava gemebondo sulla terra. Era, questo peso, la mia consuetudine con la carne; ma portavo con me il tuo ricordo. Non dubitavo minimamente dell'esistenza di un essere cui dovevo aderire, sebbene ancora non ne fossi capace, perché *il corpo corruttibile grava sull'anima, e la dimora terrena deprime lo spirito con una folla di pensieri*; ed ero assolutamente certo che *quanto in te è invisibile, dalla costituzione del mondo si scorge comprendendolo attraverso il creato, così come la tua virtù eterna e la tua divinità [...]* E così salii per gradi dai corpi all'anima, che sente attraverso il corpo, dall'anima alla sua potenza interna, cui i sensi del corpo comunicano la realtà esterna, e che è la massima facoltà delle bestie. Di qui poi salii ulteriormente all'attività razionale, al cui giudizio sono sottoposte le percezioni dei sensi corporei; ma poiché anche quest'ultima mia attività si riconobbe mutevole, ascese alla comprensione di se medesima. Distolse dunque *il pensiero dalle sue abitudini*, sottraendosi alle contraddizioni della fantasia turbinosa, per rintracciare sia il lume da cui era pervasa quando proclamava senza alcuna esitazione che è preferibile ciò che non muta a ciò che muta, sia la fonte da cui derivava il concetto stesso d'immutabilità, concetto che in qualche modo doveva possedere, altrimenti non avrebbe potuto anteporre con certezza ciò che non muta a ciò che muta. Così giunse, in un impeto della visione trepida, all'Essere stesso. Allora finalmente scorsi *quanto in te è invisibile, comprendendolo attraverso il creato*; ma non fui capace di fissarvi lo sguardo. Quando, risospinto dalla mia debolezza, tornai fra gli oggetti consueti, non riportavo con me che un ricordo amoroso e il rimpianto, per così dire, dei profumi di una vivanda che non potevo ancora gustare³⁴.

È peccare di superbia pensare di riuscire a vincere i gravami del corpo mediante la filosofia, cioè con le sole proprie forze. Ogni contatto con il divino ottenuto per questa via fallace non può che rivelarsi effimero e fuggitivo³⁵. Ammaestrato dal sofferto fallimento di quella pur sublime esperienza Agostino comprende la necessità concreta di una mediazione tra Dio e gli uomini, allora <<Volsi gli occhi tuttavia, per così dire, di passaggio, lo confesso, a quella religione che ci fu inculcata fin dalla fanciullezza e quasi impressa nell'intimo>>³⁶. <<Mi buttai dunque con la massima avidità sulla venerabile scrittura del tuo spirito, e prima di tutto sull'apostolo Paolo [...] Iniziata la lettura, trovai che quanto di vero avevo letto là, qui è detto con la garanzia della tua grazia, affinché chi vede non si vanti, quasi non abbia ricevuto non solo ciò che vede, ma la facoltà stessa di vedere. Cos'ha infatti, che non abbia ricevuto?>>³⁷.

³⁴ *Ibidem*, VII, 17, 23; *Ibid.* VII, 18, 24: <<Et quaerebam viam comparandi roboris, quod esset idoneum ad fruendum te, nec inveniebam, donec amplecterer mediatorem Dei et hominum, hominem Christum Iesum, qui est super omnia Deus benedictus in specula>>.

³⁵ <<Talvolta m'introduci in un sentimento interiore del tutto sconosciuto e indefinibilmente dolce, che, qualora raggiunga dentro di me la sua pienezza, sarà non so cosa, che non sarà questa vita. Invece ricado sotto i pesi tormentosi della terra>> (*Conf.* X, 40, 65).

³⁶ *Contra acad.* II, 2, 5.

³⁷ *Conf.* VII, 21, 27: <<quia, etsi condelectetur homo legi Dei secundum interiorem hominem, quid faciet de alia lege in membris suis repugnante legi mentis suae et se captivum ducente in lege peccati, quae est in membris eius?>>.

Con la scoperta della necessità della grazia, intesa come dono gratuito di Dio, Agostino compie il suo travagliato percorso alla ricerca della verità. La lettura dell'apostolo Paolo aveva sciolto le sue perplessità, dissipando ciò che prima reputava contraddizioni insormontabili: <<Al diffondersi di quella luce, per quanto fioca, mi si mostrò il volto del filosofare con piena evidenza>>³⁸. Aveva appreso finalmente la via dell'umiltà: confessare la propria colpa, invocare la mediazione di Cristo, riconoscere la necessità del dono della grazia. Questa è l'unica via che conduce all'Uno, in quanto l'anima costretta nel suo involucro di carne³⁹ non può più elevarsi al contatto diretto con Dio.

Ecco cosa differenzia il cristianesimo dalla filosofia neoplatonica, sono quelle che Agostino, con sublime espressione poetica, definisce "le lacrime della confessione":

Cosa farà l'uomo nella sua miseria? chi lo libererà da questo corpo mortale, se non la tua grazia per mezzo di Gesù Cristo signore nostro [...] Quegli scritti non posseggono queste verità, quelle pagine non posseggono questo sembiante pietoso, le lacrime della confessione, il tuo sacrificio, l'anima angustiata, il cuore contrito e umiliato, la salvezza del tuo popolo, la città sposa, il pegno dello Spirito Santo, il calice del nostro riscatto⁴⁰.

Una volta raggiunte queste certezze sappiamo che Agostino consacrò la sua esistenza al servizio del Signore, agevolato in questa scelta dalle intense conversazioni tenute con Simpliciano e Ponticiano, ma la sua conversione, suggellata dal battesimo che riceverà dalle mani del vescovo di Milano Ambrogio, non pose certo fine alla sua attività di ricerca. Nella solitudine di *Cassiciacum* trova coronamento solo la prima tappa del suo affascinante itinerario; ben presto il suo spirito inquieto tornerà ad infiammarsi nello sforzo di disvelare l'arcano, riposseduto da quella verità che lo condanna alla perenne ricerca di se stessa.

Agostino riprenderà la sua indagine dal punto in cui aveva concluso il suo primo tormentatissimo percorso; ove la scoperta della grazia gli aveva consentito il superamento dell'ideale filosofico in quello evangelico. Ma sarà proprio il concetto di grazia che diverrà, negli anni a venire, il nodo cruciale di una profonda revisione teoretica. Tale concetto rimasto sostanzialmente costante da *Cassiciacum* fino al conseguimento dell'episcopato, subirà poi una radicale evoluzione.

Al fine di comprendere l'itinerario agostiniano è pertanto indispensabile esaminare come l'ipponate concepisse la nozione di grazia divina nel momento in cui tale concetto gli consentì il superamento della dottrina neoplatonica.

2. *La grazia come vocatio suasiva*

Abbiamo visto come Agostino fosse riuscito a confutare il manicheismo, e in particolare la dottrina che asseriva la sostanzialità del male, dimostrando come esso non fosse altro che privazione di bene, *non essere* introdotto nel mondo dalla libertà

³⁸ *Contra acad.* II, 2, 6.

³⁹ Non occorre sottolineare che per Agostino il male, la corruzione, non risiede nel corpo carnale in se stesso (creato da Dio e quindi buono), bensì nella carnalità.

⁴⁰ *Conf.* VII, 21, 27.

dell'uomo. Ugualmente abbiamo osservato Agostino *retractare* il neoplatonismo nel cristianesimo utilizzando un concetto sconosciuto ai seguaci di Plotino, come quello di grazia. Pertanto il pensatore africano porta con sé, nella solitudine di *Cassiciacum*, due principi cardine, che fungono da architrave al suo cristianesimo: grazia e libero arbitrio.

Ora, mentre il ripudio del manicheismo emerge evidente, non altrettanto netta si presenta la cesura nei confronti del neoplatonismo. Per non pochi studiosi questa filosofia costituirebbe le fondamenta della dottrina agostiniana immediatamente posteriore alla conversione dell'ipponate; in pratica Agostino, anche dopo la professione di fede, rimarrebbe un filosofo platonizzante, solo esteriormente convertito al credo cristiano⁴¹.

Dato per pacifico che l'influsso della cultura neoplatonica su Agostino fu probabilmente più profondo di quanto lo stesso autore delle *Confessioni* riconosca, rimane da stabilire fino a che punto il cristianesimo agostiniano somigli ad una metafisica neoplatonizzante; assumendo quindi il sistema teologico della grazia il ruolo di discriminare tra un platonismo accusato di essere soltanto esteriormente cristianizzato ed una autentica fede religiosa. Peraltro l'approccio a questa teologia della grazia non deve trascurare l'esigenza agostiniana di non compromettere l'altro principio fondante del cristianesimo elaborato negli scritti di Cassiciaco: quel libero arbitrio che consentì al santo dottore di affrancarsi dal manicheismo.

Di conseguenza l'idea di grazia elaborata da Agostino, che istituisce il reale elemento di discontinuità rispetto ad ogni semplice metafisica platonizzante, non può che essere rappresentata come un personale ausilio divino che non si limita, mediante la Chiesa⁴², a rimettere i peccati, ma stimola ed accende il desiderio, comunque libero, dell'uomo alla conversione⁴³. Allora l'azione della grazia si risolve in una chiamata (*vocatio*), con la quale lo Spirito ammonisce il peccatore e lo invita soavemente al ravvedimento:

Così anche Simon Mago. L'apostolo Pietro lo rimprovera perché ha dello Spirito Santo un'idea tanto sballata da crederlo oggetto di mercato per volerlo comprare a prezzo di denaro; tuttavia non dice che si debba disperare di lui e che non ci sia per lui alcuna via di perdono. Lo ammonisce anzi con dolcezza a volersi ravvedere. Guardiamo in ultimo l'autorità e il prestigio della Chiesa cattolica, che per dono dello Spirito Santo è la madre di tutti i santi e, madre feconda, si diffonde nell'intero universo. A quale eretico o scismatico che si ravveda ha mai sottratto la speranza della salvezza? A chi di loro ha chiuso l'accesso alla misericordia di Dio? Non richiama tutti con lacrime a tornare al suo seno? Quel seno che essi disgustati nella loro superbia avevano abbandonato!⁴⁴.

⁴¹ Cfr. G. Lettieri, *L'altro Agostino*, Ed. Morcelliana, Brescia, 2001, pag. 115. Questa tesi - contestata da Lettieri - viene sostenuta da Von Harnack, Thimme, Alfarić e Scheel.

⁴² <<Ebbene, queste chiavi egli le diede alla sua Chiesa, di modo che tutto quello che lei avesse sciolto sulla terra sarebbe stato sciolto nel cielo e tutto quello che avesse legato sulla terra sarebbe stato legato nel cielo. Vale a dire: chiunque si rifiuta di credere che nella Chiesa gli sono rimessi i peccati non gli sono rimessi, a differenza di colui che vi crede e, correggendosi della sua malizia, se ne allontana>>. (*De Doctr. Christ.* I, 18, 17).

⁴³ Cfr. G. Lettieri, *L'altro Agostino*, cit. pag. 29.

⁴⁴ *Epist. Rom. Inch. Esp.* 15: <<Sed ne pergam per singula, quae sunt innumerabilia, his certe omnibus, quos pro tempore breviter attigi, ad sponsam Christi redeuntibus et errorem atque impietatem poenitendo damnantibus, nulla catholica disciplina negandam Ecclesiae pacem et claudenda viscera misericordiae iudicavit>>.

Una grazia così concepita viene ad identificarsi pertanto con la conoscenza della *christiana disciplina*⁴⁵. Il fedele ha la facoltà di assentire al dono dello spirito ottemperando alla volontà divina, che coincide con i *praecepta* rivelati⁴⁶. L'essere in grazia significa perseguire il retto desiderio spirituale, rigettando la *prudencia carnis* per la *prudencia spiritus*: <<Così si parla anche di prudenza della carne, quando l'anima brama come beni supremi i beni materiali. Finché tale brama è in lei, non può essere soggetta alla legge di Dio, cioè non può osservare i precetti della legge. Quando invece comincia a desiderare i beni spirituali e disprezzare i materiali, viene meno la prudenza della carne e non si oppone allo spirito. Anche dell'anima stessa si dice infatti che ha la prudenza carnale, quando desidera le cose inferiori, e la prudenza spirituale, quando desidera le superiori: non perché la prudenza della carne è una sostanza, che l'anima si mette o si toglie, ma è una disposizione dell'anima stessa, che sparisce completamente quando si converte del tutto alle cose superiori>>⁴⁷.

Qual'è infatti la condizione dell'uomo *postlapsario*? È la condizione di chi pur avendo cognizione dei precetti divini, rivelati da Dio già ad Adamo, e, in seguito, all'umanità decaduta nel decalogo della *Lex* giudaica, non ha la capacità di ottemperarli a causa dello *status naturae lapsae* in cui versa⁴⁸. Attraverso l'incarnazione del verbo Dio riconduce l'uomo sul retto ordine, ma questo avviene nel pieno rispetto della sua libertà: all'uomo è riconosciuta la capacità di realizzare se stesso adempiendo ai precetti della *Lex*, eleggendo in tal modo Dio. La rappresentazione che ne viene fatta dell'uomo – essere razionalmente integro,

⁴⁵ <<Dobbiamo considerare inoltre che la volontà di Dio è, per chi crede, riassunta nell'amore di Dio e del prossimo, tanto che in questi due precetti si compendiano tutta la Legge ed i Profeti. Quanto poi all'amore del prossimo, cioè all'amore per gli uomini, lo stesso nostro Signore inculca che deve estendersi fino all'amore dei nemici. Orbene con i nostri propri occhi vediamo che, tra quelli stessi che hanno ricevuto il battesimo, molti ci sono che riconoscono la verità di questi insegnamenti, venerati come precetti del Signore, ma nella pratica, quando ricevono offese dai nemici, subito si arrabbiano e bramano vendicarsi; bruciano d'una così violenta fiamma di odio da non placarsi nemmeno se loro si cita o legge il Vangelo. Di gente come questa - e sono persone certo battezzate! - sono piene le chiese. Contro costoro ecco levarsi uomini spiritualmente maturi che non si stancano di ammonirli con carità fraterna e di istruirli con insistenza in spirito di mansuetudine. Raccomandano loro di contrastare tali tentazioni e resistere ad esse, preferendo regnare nella pace di Cristo anziché gioire per la disfatta del nemico>> (*Epist. Rom. Inch. Esp.* 18). La *christiana disciplina* coincide esattamente con la grazia, cioè con quella suavis *vocatio* che istruisce il peccatore all'osservanza dei precetti.

⁴⁶ <<L'uomo è un bene, e più perfetto della bestia perché è capace di comando, più perfetto ancora, quando ha ricevuto il comando, ed ancora più perfetto, quando ha obbedito al comando, e di tutti questi più perfetto, quando è felice nella luce eterna della sapienza. Il peccato invece è un male nella trascuranza a ricevere il comando, o a osservarlo, ovvero a conservare la conoscenza intellettuale della sapienza>>, (*De liber. Arb.* II, 24, 72). Lettieri nota come per Agostino il *praeceptum* è la stessa rivelazione conoscitiva della verità di Dio, e pertanto si impone come *res* assoluta da amare; *visum* capace di *allicere* verso l'eterno la libera volontà dell'uomo (G. Lettieri, *L'altro Agostino*, cit. pag. 53, nota 86).

⁴⁷ *De div. Quaest.* LXVI, 6: <<Igitur ipse ego mente servio legi Dei, carne autem legi peccati. Nulla ergo condemnatio est nunc his qui sunt in Christo Iesu. Lex enim spiritus vitae in Christo Iesu liberavit me a lege peccati et mortis. Quod enim impossibile erat legi, in quo infirmabatur per carnem, id est, per desideria carnalia: ideo enim non implebatur lex, quia ipsius iustitiae nondum erat caritas, quae interiore delectatione teneret mentem, ne ad peccatum delectatione rerum temporalium traheretur>>.

⁴⁸ <<Sappiamo infatti che la legge è spirituale, mentre io sono di carne, cioè acconsento alla carne, perché non sono ancora liberato dalla grazia spirituale. Venduto come schiavo del peccato, pecco cioè a prezzo dei piaceri temporali. Non so infatti cosa faccio>>, (*De div. Quaest.* LXVI, 5).

responsabile del proprio destino⁴⁹ – non può pertanto prescindere da una interpretazione della rivelazione e della stessa grazia divina che vada oltre la *adhortatio* e la *admonitio*⁵⁰:

è mia la volontà con cui voglio e non voglio. Dunque se agisco male, a chi attribuirlo se non a me? Mi ha creato un Dio buono e posso compiere una buona azione soltanto mediante la volontà, dunque è evidente che per questo mi è stata data da un Dio buono. Se il movimento con cui la volontà si volge qua e là non fosse volontario e posto in nostro potere, non si dovrebbe approvare l'uomo quando torce verso l'alto il perno, per così dire, del volere e non si dovrebbe riprovare, quando lo torce verso il basso. Anzi non si dovrebbe affatto ammonire a voler col disprezzo delle cose terrene conseguire le eterne, a non voler vivere male e volere vivere bene. Invece chi pensa che l'uomo non ne deve essere ammonito, si deve radiare dal numero degli uomini⁵¹.

Fondamentale importanza assume ciò che Agostino scrive nel *De libero arbitrio*, quando asserisce che Gesù «Non è disceso fra noi per abbandonare gli angeli, ma tutto per essi e insieme tutto per noi, cibando quelli nell'interiorità mediante l'essenza divina e insegnando a noi nell'esteriorità mediante l'essenza umana»⁵². Qui il *doctor gratiae* esprime a chiare lettere la sua concezione sulla natura dell'intervento che Dio mette in atto mediante l'incarnazione di Cristo. La grazia che Gesù concede all'uomo è indubitabilmente, secondo l'ipponate, esclusivamente una *suasio extrinseca*, attraverso la quale lo Spirito agisce esternamente sull'uomo conducendolo (volontà umana consentendo) alla salvezza eterna. E il dato è reso incontrovertibile dal raffronto che Agostino opera con l'ausilio che Dio riserva agli angeli, nei confronti dei quali si fa *intrinsicus pascens*. Ora se Agostino teorizza a proposito dell'incarnazione del verbo un intervento della grazia semplicemente *forinsecus* all'essere umano, ciò presuppone due ipotesi: o ritiene la natura dell'uomo *infralapsario* irreversibilmente compromessa – il che non è assolutamente congetturabile in Agostino⁵³ – oppure, considera lo stato di natura dell'essere decaduto comunque integro; al punto da non esigere, da parte della grazia, un'azione che operi *intrinsicus* il mutamento di tale stato. La evidente opzione di Agostino per la seconda ipotesi comporta l'assunzione nel teologo africano di una posizione che lo vede, riguardo alla condizione decaduta, collocarsi sulla medesima prospettiva naturalistica confessata da pelagianesimo e

⁴⁹«Dunque l'uomo è stato così creato che, sebbene non fosse ancora sapiente, poteva ricevere il comando, al quale doveva obbedire. Dunque non c'è da meravigliarsi che ha potuto essere ingannato, e non è ingiustizia che paghi la pena perché non ha obbedito al comando. Il suo Creatore inoltre non è autore delle imperfezioni perché non possedere la sapienza non era ancora una imperfezione nell'uomo, se ancora non aveva ricevuto di possederla. Ma aveva un potere con cui, se usato bene, poteva elevarsi a ciò che non aveva», (*De liber. Arb.* III, 24, 72).

⁵⁰Cfr. G. Lettieri, *L'altro Agostino*, cit. pag. 53, nota 86.

⁵¹*De liber. Arb.* III, 1, 3; *Ibid.* III, 3, 8: «Ecce iam non nego ita necesse esse fieri quaecumque praescivit Deus, et ita eum peccata nostra praescire, ut maneat tamen nobis voluntas libera, atque in nostra posita protestate».

⁵²*Ibidem*, III, 10, 30.

⁵³ Questa opzione infatti da un lato metterebbe in discussione l'onnipotenza divina; dall'altro esigerebbe un operare della grazia non circoscrivibile ad una *delectatio*, o *admonitio*, rivolta alla libertà del soggetto, ma richiederebbe un diverso *modus operandi* che costringesse *ab extrinseco* la volontà dell'uomo. Ma presupporre una volontà *invita* equivarrebbe per l'ipponate alla sconfessione del libero arbitrio umano; il che è inassumibile per Agostino – meno che mai per quello di Cassiciaco.

semipelagianesimo: le due eresie contro le quali il futuro vescovo di Ippona scaglierà in seguito gli strali più roventi⁵⁴.

In ogni caso, la necessità di questo intervento divino emerge dalla condizione nella quale annaspa l'uomo decaduto anche dopo esser stato istruito dalla *Lex* mosaica; Agostino descrive con accenti drammatici tale stato:

io non compio il bene che voglio, ma il male che non voglio. Ora, se faccio quello che non voglio, non sono più io a farlo, ma il peccato che abita in me. Io trovo dunque in me questa legge: quando voglio fare il bene, il male è accanto a me. Infatti acconsento nel mio intimo alla legge, ma nelle mie membra vedo un'altra legge, che muove guerra alla legge della mia mente e mi rende schiavo della legge del peccato che è nelle mie membra. Fino a qui sono parole dell'uomo posto sotto la legge, non ancora sotto la grazia; il quale, anche se non vuole peccare, è vinto dal peccato. Infatti la consuetudine carnale e la naturale catena della mortalità, con cui discendiamo da Adamo, si è rinvigorita. Chi si trova in tale situazione implori dunque aiuto, e riconosca che la caduta è dipesa da lui⁵⁵.

Si chiarisce adesso in Agostino la dinamica dell'economia della salvezza. Dio dopo aver concesso la Legge - comandi da adempiere e divieti da rispettare - con un corollario di punizioni terribili per i trasgressori, provvede adesso a favorire l'evoluzione morale degli uomini, insegnando loro l'amore per la giustizia; mancando il quale ogni sforzo di conformarsi alla Legge risulta vano: <<infatti non si osservava la legge, perché non c'era ancora l'amore della stessa giustizia che, colmando l'animo di gioia interiore, impedisse di trascinare al peccato per il piacere delle cose temporali. Dunque la legge era inferma a causa della carne, cioè non giustificava gli schiavi della carne. Ma Dio mandò il suo proprio Figlio in una carne simile a quella del peccato. Non era una carne di peccato, poiché non era nata da piacere carnale, ma somigliava alla carne di peccato, perché era carne mortale e Adamo ha meritato la morte a causa del peccato. Ma che ha fatto il Signore? In vista del peccato, egli ha condannato il peccato nella carne, assumendo cioè la carne dell'uomo peccatore e insegnando come vivere condannò il peccato nella stessa carne, affinché lo spirito, infiammato d'amore per le cose eterne, non fosse condotto schiavo consentendo alla libidine. Perché la giustizia della legge - prosegue - si adempisse in noi, che non camminiamo secondo la carne, ma secondo lo spirito. Quindi i precetti della legge, che non potevano essere osservati mediante il timore, furono osservati per mezzo dell'amore>>⁵⁶.

È Cristo stesso, in quanto *magister doctrinae*, che insegna, col suo esempio, il ripudio dei beni materiali e accende il giusto desiderio spirituale per le cose eterne. La sua opera è indispensabile all'uomo che senza di essa non può conseguire la salvezza;

⁵⁴Torneremo più avanti sul nodo decisivo della condizione naturale dell'uomo, in quanto sarà a partire da esso che maturerà la svolta teologica del vescovo africano.

⁵⁵*De div. Quaest.* LXVI, 5: <<Ad secundam actionem ista testimonia conveniunt: *Lex autem subintravit, ut abundaret delictum*, accessit enim et praevaricatio, quae non erat, et illud quod iam commemoratum est: *Cum enim essemus in carne, passiones peccatorum, quae per legem sunt, operabantur in membris nostris, ut fructum ferrent morti*; et illud: *Quid ergo dicemus? Lex peccatum est? Absit. Sed peccatum non cognovi nisi per legem; nam concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret: Non concupisces* >>.

⁵⁶Ivi, 6; *De div. Quaest.* LXVI, 7: <<His gradibus homine perfecto, nulla substantia invenitur malum. Neque lex mala est, quae ostendit homini in quibus peccatorum vinculis iaceat, ut per fidem implorato Liberatoris auxilio et solvi et erigi et firmissime constitui mereatur>>.

l'uomo infatti ignora quello di cui ha veramente bisogno, confondendo spesso il suo male per il suo bene: <<Noi dunque non sappiamo cosa si debba chiedere convenientemente nella preghiera, mentre Dio sa quel che ci giova per la vita presente e ciò che ci darà al termine della vita. Qui allora interviene lo Spirito stesso intercedendo per noi con gemiti inesprimibili>>⁵⁷.

Tuttavia la potenza della grazia non si spinge in nessun caso, secondo Agostino, aldilà della funzione ausiliaria che gli è propria; non asservendo mai la volontà umana, che seppure insufficiente a realizzare da sola la sua redenzione, conserva comunque la propria autonomia; rimanendo *suo arbitrio* perseguire o disdegnare il fine della beatitudine⁵⁸: <<Egli non predestinò nessuno del quale nella sua prescienza non conobbe che avrebbe creduto e seguito la sua chiamata, cioè di quelli che egli stesso chiama gli eletti. È vero infatti che molti, pur essendo stati chiamati, non vengono>>⁵⁹.

Allora la grazia agisce con il fine di rimuovere quegli impedimenti che sbarrano all'uomo il cammino di ritorno verso la patria celeste⁶⁰; tali vincoli, dovuti alla nostra condizione decaduta, consistono nell'accecamiento dell'ignoranza e nella debolezza della concupiscenza:

Non c'è da meravigliarsi che l'uomo o per ignoranza non abbia il libero arbitrio della volontà, con cui scegliere il da farsi secondo ragione, ovvero che per la resistenza dell'abito della passione, sviluppatosi in certo senso come un'altra natura a causa della illibertà nella propagazione della specie, egli conosca il da farsi e lo voglia, ma non possa compierlo. È pena giustissima del peccato che si perda ciò che non si è voluto usar bene, sebbene fosse possibile senza alcuna difficoltà, se si

⁵⁷ *Exp. quar. prop. Rom.* 46.

⁵⁸ Ancora una volta Agostino sottolinea la piena potestà della natura umana, che pur corrotta dal peccato originale rimane interiormente idonea ad eleggere il suo destino. In quest'altro brano tratto dal *De libero arbitrio* appare limpidamente come Agostino attribuisca alla libertà umana un ruolo comunque determinante; e come l'ausilio della grazia risulti sempre indispensabile senza essere mai irresistibile: <<Qui si presenta il problema che gli uomini son soliti di rimuginare, giacché in tema di peccato son disposti a tutto fuorché ad accusarsi. Dicono: " Se Adamo ed Eva hanno peccato, che cosa noi meschini abbiamo fatto da nascere con l'accecamiento della ignoranza e con le tribolazioni della debolezza? Siamo condizionati ad errare in un primo tempo perché non sappiamo cosa dobbiamo fare, poi, appena ci si manifestano i comandamenti della giustizia, vorremmo eseguirli, ma non ne siamo capaci perché ce lo impedisce non saprei quale necessità della concupiscenza carnale ". A costoro in poche parole si risponde che stiano quieti e la smettano di mormorare contro Dio. Forse si lagnerebbero giustamente, se nessun uomo riuscisse vittorioso dell'errore e della passione. Ma Dio è dovunque presente e mediante la creatura che gli obbedisce come a signore in molti modi chiama chi si è allontanato, insegna a chi crede, consola chi spera, esorta chi ama, aiuta chi si sforza, esaudisce chi invoca. Quindi non ti si rimprovera come colpa che senza volere ignori, ma che trascura di cercare ciò che ignori, ed ugualmente non che non fasci le membra ferite, ma che disprezzi chi ti vuol guarire. Questi sono peccati tuoi. A nessuno è stato negato di conoscere che si cerca con utilità ciò che senza utilità si ignora e che si deve umilmente riconoscere la debolezza affinché a lui, che cerca e riconosce, venga in aiuto colui che, nel venire in aiuto, non erra e non si affatica>>, (*De liber. Arb.* III, 19, 53).

⁵⁹ *Exp. quar. prop. Rom.* 47. 55; *De div. Quaest.* LXVI, 6: << Ergo facere contra legem, hoc est inimicum esse in Deum, non quia Deo aliquid nocere potest, sed sibi nocet quisquis resistit voluntati Dei; hoc est enim adversus stimulum calces mittere, ut Paulo apostolo, cum adhuc Ecclesiam persequeretur, divinitus dictum est >>.

⁶⁰ <<È peraltro da notarsi che noi siamo in via – una via non consistente in luoghi ma in affetti – e che questa via fu un tempo sbarrata da una specie di siepe spinosa, cioè dalla malizia dei nostri peccati passati. Cosa quindi avrebbe dovuto fare, nella sua grande liberalità e misericordia, colui che si stese a terra per noi, sicché noi potessimo tornare [in patria], se non condonare i peccati a quanti si sarebbero volti indietro e, crocifisso per noi, rimuovere la proibizione che ci impediva di tornare e che era profondamente conficcata in noi?>>, (*De doct. Christ.* I, 17, 16).

volesse. È quanto dire che chi, pur conoscendo, non agisce secondo ragione, perde la conoscenza di ciò che è ragionevole e chi non ha voluto agire secondo ragione potendolo, ne perde la possibilità quando lo vuole. Vi sono in realtà per l'anima che pecca queste due condizioni di pena: l'ignoranza e la debolezza. A causa dell'ignoranza ci toglie dignità l'errore, a causa della debolezza ci tormenta il dolore⁶¹.

A questo punto ritroviamo nella nostra analisi un concetto che Agostino aveva mutuato dal neoplatonismo: quella dimensione dell'interiorità ove solo è redimibile l'infermità della colpa. Posto che <<l'uomo è stato creato affinché mediante la facoltà che in lui trascende raggiunga l'essere che tutto trascende, cioè Dio uno, vero, sommamente buono>>⁶², la grazia orienta l'essere razionale affinché si converta alla propria interiorità; e ascenda mediante i *signa* delle realtà visibili alle *res* eterne⁶³.

Con il termine *signa* Agostino designa sia l'insieme delle realtà sensibili e materiali - l'universo quindi inteso come testo - sia, soprattutto, i *signa* scritturistici del testo sacro. La bibbia contiene i segni rivelati da Dio e capaci di condurre, attraverso un complesso sistema di significanti, l'uomo alle *res* eterne⁶⁴. Agostino chiarisce nel *De doctrina christiana* il perché della difficoltà della Scrittura che con le sue tante oscurità potrebbe trarre in inganno i lettori meno avveduti:

Quelli che leggono la Scrittura a cuor leggero vengono tratti in inganno dalle sue molte e svariate oscurità e ambiguità, e prendono una cosa per un'altra. In certi passi non riescono a trovare nemmeno la materia per false congetture: tanta è l'oscurità con cui alcune cose sono state dette che

⁶¹ *De liber. Arb.* III, 18, 52.

⁶² *De civ. Dei*, VIII, 4.

⁶³ Cfr. G. Lettieri, *L'altro Agostino*, cit. Cap. I, par.1. La dottrina del *magister intus docens*, o dottrina dell'illuminazione interiore, è l'unico elemento realmente neoplatonico che permane anche nella produzione agostiniana posteriore alla svolta dell'episcopato (il *De civitate Dei* - vedi nota 60 - appartiene infatti a quella seconda fase, come pure le *Confessioni* e il *De Trinitate*, dove il medesimo principio del maestro interiore è ben presente); ma mentre una simile dottrina si inseriva perfettamente nel quadro di una visione teologica tendente a promuovere l'autonomia razionale del soggetto, la sua persistenza all'interno di una concezione radicalmente difforme che esalta l'onnipotenza di una grazia indisponibile e predestinata sembrerebbe oggettivamente contraddittoria. La dimostrazione di quanto apparisse incompatibile (rispetto al "nuovo corso" inaugurato dalle *Questioni a Simpliciano*) una dottrina che postula nell'uomo una dimensione interiore integra - gnoseologicamente e universalmente illuminata - ci è data dal fatto che diversi autori, a partire da Malebranche, ne hanno rilevato la sussistenza nel complesso della produzione agostiniana al fine di negare, o ridimensionare, l'entità della svolta teologica del dottore africano: il cui potenziale eversivo verrebbe disinnescato confinando la teologia agostiniana della grazia irresistibile in quell'ambito polemico ove l'ipponate si trovava a disputare. Per converso, un autore come il giansenista Arnauld, sostenitore della grazia predestinata, si adopera proprio per confutare la dottrina agostiniana dell'illuminazione interiore - liquidata come mero residuo platonizzante, e recuperata come dottrina dell'illuminazione della grazia - la cui perdurante presenza nel *corpus* agostiniano sarebbe comunque da considerare, se non irrilevante, di certo non in grado di inficiare l'evoluzione teologica del vescovo di Ippona. Vedremo più avanti se, nell'ottica di Agostino, la dottrina dell'interiorità sia davvero incompatibile con la teologia della grazia invincibile. Sulla dottrina agostiniana del maestro interiore secondo Malebranche e Arnauld, cfr. G. Lettieri, *Il metodo della grazia*, ed. Dehoniane, Roma, 1999, Cap. III, par. 2.

⁶⁴ <<Segni intenzionali sono quelli che gli esseri viventi si scambiano per indicare, quanto è loro consentito, i moti del loro animo, si tratti di sentimenti o di concetti. Nessun altro motivo abbiamo noi di significare, cioè di emettere segni, se non quello di palesare o trasmettere nell'animo altrui ciò che passa nell'animo di colui che dà il segno. Abbiamo stabilito di considerare ed esporre questa categoria di segni per quanto si riferisce agli uomini, poiché anche i segni dati da Dio che sono contenuti nelle sante Scritture sono stati resi manifesti a noi tramite gli uomini che li hanno scritti>>, (*De doct. Christ.* II, 2, 3).

le si debbono ritenere coperte da densissime tenebre. Tutto questo non dubito che sia avvenuto per una disposizione divina, affinché con la fatica fosse domata la superbia umana e l'intelletto fosse sottratto alla noia, dal momento che il più delle volte le cose che esso scopre facilmente le considera di poco conto⁶⁵.

Ma la narrazione biblica non offre soltanto delle salutari difficoltà interpretative, ma anche uno stile suadente, denso di allegorie in grado di *adlicere* il lettore: <<Come mai io veda con più gusto la cosa di quanto non mi accadrebbe se non trovassi nei Libri divini alcuna similitudine di questo genere, pur essendo identica la cosa in se stessa e identica la cognizione, mi rimane difficile dirlo; ed è anche un problema diverso. Nessuno tuttavia può porre in dubbio che le cose, qualunque siano, si apprendono più volentieri mediante l'uso di similitudini e, se si tratta di questioni investigate con una certa difficoltà, quando le si scopre, ciò riesce molto più gradito>>⁶⁶.

Nella elaborazione teologica agostiniana questa semiosi scritturistica costituisce la sola mediazione realmente efficace istituibile tra la grazia di Dio e quella dimensione interiore dell'umano che si esprime nel libero arbitrio della volontà. Alla luce di ciò si chiarisce l'economia del processo redentivo e il ruolo della libertà umana: se l'uomo, per mezzo dei *signa* divini, orienterà il proprio desiderio verso le *res* eterne, potrà conseguire la salvezza; ma <<se essa [l'anima] trascurerà di propria scelta, pur essendogliene stata concessa la possibilità, il progresso nelle conoscenze più alte e nella pietà, viene precipitata giustamente in ignoranza e debolezza più gravi, che sono già effetti della pena. E perciò viene posta in un livello inferiore da un equo e convenientissimo ordinamento delle cose. Infatti non viene all'anima imputato a colpa il fatto che per natura non sa e per natura non può, ma che non si è applicata a sapere e che non ha posto l'impegno ad acquistare la capacità di agire secondo ragione>>⁶⁷. La colpa dell'uomo non è quindi la sua ignoranza, di cui non è responsabile, ma il non volerla guarire; giungendo a disprezzare il divino Dottore: il Cristo che, con il suo sommo *exemplum*, costituisce il *signum* supremo.

Alla grazia di Cristo e alla sua chiamata si deve dunque l'*initium fidei*; ma essa esige tuttavia l'assenso libero del *vocato*. Solo a questa condizione lo Spirito consente l'efficacia della fede:

Sebbene, infatti, qualcuno si renda degno della misericordia di Dio con grande gemito e dolore tanto per i peccati più lievi quanto per quelli più gravi e addirittura numerosi, ciò non dipende da lui, che si perderebbe se fosse abbandonato, ma dalla misericordia di Dio che viene in aiuto alle sue preghiere addolorate. Non basta infatti volere se Dio non usa misericordia. Ma Dio, che chiama alla pace, non usa misericordia se non precede la volontà, perché la pace in terra è per gli uomini di buona volontà. E poiché nessuno può volere, senza essere prevenuto e chiamato sia interiormente, dove nessun uomo vede, che esteriormente per mezzo della predicazione o di altri segni manifesti, risulta che è Dio a suscitare in noi questo stesso volere. Infatti a quella cena, che nel Vangelo il Signore dice di aver preparato, non tutti gli invitati hanno voluto partecipare, e quelli che sono venuti non sarebbero potuti venire senza essere stati invitati. Pertanto quelli non

⁶⁵*De doctr. Christ.* II, 6, 7: <<Num aliud homo discit, quam cum illud planissimis verbis sine similitudinis huius adminiculo audiret? Et tamen nescio quomodo suavius intueor sanctos, cum eos quasi dentes Ecclesiae video praecidere ab erroribus homines atque in eius corpus, emollita duritia, quasi demorsos mansosque transferre>>.

⁶⁶*De doctr. Christ.* II, 6, 8.

⁶⁷*De liber. arb.* III, 22, 64: <<sed si proficere noluerit, aut a profectu retrorsum relabi voluerit, iure meritoque poenas luet>>.

devono attribuire a se stessi di essere venuti, perché sono venuti su invito: né devono incolpare altri, ma se stessi, coloro che non sono voluti venire, perché erano chiamati a partecipare in piena libertà. La chiamata dunque suscita la volontà prima del merito. Di conseguenza se qualcuno attribuisce a se stesso di aver corrisposto alla chiamata, non può attribuire a se stesso di essere stato chiamato. Chi invece non ha risposto all'invito, come non ha avuto alcun merito per essere chiamato, così inizia a meritare il castigo per aver trascurato l'invito a venire. Ci saranno così due cose: Canterò, Signore, la tua misericordia e la tua giustizia. La chiamata dipende dalla misericordia; dalla giustizia dipende la felicità di coloro che hanno risposto all'appello e il castigo di coloro che hanno rifiutato di venire⁶⁸.

In questo passo delle *LXXXIII diverse questioni* Agostino fa riferimento a quella parabola del Vangelo secondo Matteo, dove Il Re, dato che gli invitati (gli ebrei) al banchetto nuziale avevano rifiutato l'invito, manda i suoi servi perché riuniscano tutti coloro (i gentili) che trovano ai *crocicchi delle strade*. E tuttavia, scorgendo il Re tra i commensali qualcuno privo dell'abito consono, lo fa gettare nelle tenebre. *Perché molti sono chiamati, ma pochi eletti*⁶⁹.

Alla luce di questa parabola, vediamo confermato il ruolo determinante del consenso dell'uomo, della sua retta *disciplina*, a cui spetta il compito di convertire la *vocatio* in *electio*. Ma occorre sottolineare che Dio premia, elargendo il suo spirito, non le opere di misericordia – che, essendo proprio un dono dello spirito, non possono sussistere prima dell'accoglimento dello spirito medesimo – ma la fede, che, mediante lo spirito, Dio rende efficace: <<Dio certamente non sceglie le opere, che sono dono suo, concesso a noi quando ci viene dato lo Spirito Santo affinché mediante la carità compiamo il bene. Dio tuttavia sceglie la fede nel senso che, se uno non crede in lui e non rimane nella volontà di ricevere il dono di Dio, di fatto non lo riceve: non riceve lo Spirito Santo ad opera del quale si riversa in noi la carità e con essa si può compiere il bene. Dio quindi nella sua prescienza non sceglie le opere di alcuno, essendone lui il datore, ma nella stessa prescienza ne sceglie la fede. Colui del quale in precedenza ha conosciuto che gli crederà, questo stesso sceglie per accordargli lo Spirito Santo, per cui, operando il bene, consegue anche la vita eterna>>⁷⁰

⁶⁸ *De Div. Quaest.* LXVIII, 5; *Exp. quar. prop. Rom.* 52, 60: <<Quod si vocatus vocantem secutus fuerit, quod est iam in libero arbitrio, merebitur et Spiritum Sanctum, per quem bona possit operari; in quo permanens (quod nihilominus est in libero arbitrio) merebitur etiam vitam aeternam, quae nulla possit labe corrumpi>>.

⁶⁹ <<*Quelli che ha chiamati li ha anche giustificati*. L'affermazione può sconcertare e farci chiedere se per davvero tutti i chiamati siano anche giustificati. Tanto più che altrove leggiamo: *Molti i chiamati ma pochi gli eletti*. Siccome però anche gli eletti sono dei chiamati, è evidente che non ci sono giustificati che non siano anche chiamati, sebbene non vi rientrino tutti i chiamati ma solo *quelli che sono stati chiamati secondo la predisposizione*, come diceva sopra, intendendo per predisposizione il piano di Dio e non il progetto dell'uomo. Lo stesso Apostolo infatti spiega cosa significhi la frase *secondo la predisposizione* quando dice: *Poiché coloro che ha conosciuto in precedenza li ha anche predestinati ad essere conformi all'immagine del Figlio suo*. Ne segue che non tutti i chiamati sono stati chiamati *secondo la predisposizione* che rientra nella prescienza e predestinazione di Dio. Egli non predestinò nessuno del quale nella sua prescienza non conobbe che avrebbe creduto e seguito la sua chiamata, cioè di quelli che egli stesso chiama *gli eletti*. È vero infatti che molti, pur essendo stati chiamati, non vengono; ma non c'è nessuno che possa venire se non è stato chiamato>>, (*Exp. quar. prop. Rom.* 47. 55). Vedremo in seguito che Agostino modificherà l'esegesi di questo brano evangelico; e proprio dalla differente interpretazione del versetto Matteo 22,14 (*multi vocati, pauci electi*) consoliderà la sua nuova teologia della grazia.

⁷⁰ *Exp. quar. prop. Rom.* 52, 60.

In questo modo Agostino risolve – momentaneamente - uno dei più ostici problemi che aveva incontrato nell’esegesi della Scrittura: la questione della predestinazione divina. Come spiegare infatti il controverso passo della *Lettera ai Romani* in cui l’*Apostolo* fa dire a Dio <<prima ancora che nascessero e facessero alcunché di bene o di male, perché restasse valido il disegno di Dio secondo la sua elezione, non per riguardo alle opere, ma a colui che l’aveva chiamato - fu detto a lui: Il maggiore sarà servo del minore, come sta scritto: Ho amato Giacobbe e odiato Esaù>>⁷¹? In realtà Dio non ha mai predestinato nessuno del quale, nella sua prescienza, non prevedesse la fede.

In *Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos* il dottore africano definisce la predestinazione come *praescientia* dei meriti umani - cioè della fede. Perché Dio onnisciente, conoscendo eternamente gli uomini che crederanno, dona loro lo Spirito.

Ecco quindi risolto il problema della predestinazione divina. Esso era un tema ineludibile per Agostino; il tema della predestinazione infatti percorre interamente i libri sacri: dall’Antico al nuovo Testamento; dalla *Genesi*, all’*Apocalisse*. Era necessario decifrarlo per riaffermare la somma giustizia di Dio contro le false interpretazioni che rischiavano di dipingere il Signore come un giudice arbitrario ed iniquo. Adesso è possibile leggere correttamente il brano paolino: è vero che Dio non elegge in considerazione delle opere; ma non certo senza tener conto dei meriti. Il Signore non prende in considerazione le opere semplicemente perché esse non possono sussistere nell’uomo prima del dono della grazia; allora tiene conto di ciò che nella sua prescienza⁷² è in grado di *providere*: la fede⁷³. Essa è l’unico merito umano antecedente al dono divino, ed il Signore la premia dotandola di efficacia:

⁷¹*Lettera ai Romani*, 9, 11-14; *Exp. quar. prop. Rom.* 52, 60: <<nonnullos movet, ut putent apostolum Paulum abstulisse liberum voluntatis arbitrium, quo promeremur Deum bono pietatis vel malo impietatis offendimus. Dicunt enim, quod ante opera / aliqua, seu bona seu mala, duorum nondum nascentium Deus unum dilexerit, alterum odio habuerit. Sed respondemus praescientia Dei factum esse, qua novit etiam de nondum natis, qualis quisque futurus sit>>.

⁷²A proposito del concetto di prescienza in Agostino, Ferreyrolles scrive: <<Sant’Agostino afferma contemporaneamente la libertà dell’uomo (“le volontà umane sono le cause delle azioni umane”) e l’onnipotenza di Dio. La storia è indubbiamente creazione dell’uomo – ma nello stesso tempo – il suo corso non sfugge a Dio, poiché le volontà umane sono preparate da Lui quando esse sono buone, giudicate da Lui quando esse sono cattive e totalmente “ordinate” (*ordinatae*) da Lui. “Ordinate”, che vuol dire? Tutte concorrono alla realizzazione del disegno divino, che è la costituzione della Gerusalemme celeste. La storia è una macchina che fa nascere gli eletti: quando il loro numero sarà completo, il mondo finirà [...] ma questo disegno progredisce anche grazie al concorso involontario di coloro che gli fanno ostacolo. Dio, poiché lascia all’uomo la libertà, permette il male, ma trae da questo male il più gran bene per gli eletti>> (G. Ferreyrolles, *La vision providentielle de l’histoire au XVII^e siècle*, Seminario Università degli studi di Catania 22 e 26 aprile 2005. Trad. nostra). Ancora sull’argomento Ph. Sellier: <<Dieu fait concourir tous les événements de ce monde au bien des élus. Car c’est pour les élus que tout advient, plus encore que pour le succès de l’Eglise visible, où vivent peut-être tant d’hommes condamnés. Toute l’histoire, tous les faits humains sont ordonnés en fonction de la purification des élus. Dieu élève ou brise les empires non parce qu’ils contribueraient les uns après les autres à une élévation de l’humanité, mais parce qu’il prépare les essais circonstances qui conduiront à Lui le petit nombre des élus dans chaque génération. C’est la seule réussite qui l’intéresse; le reste est pur instrument qu’on rejette après usage>> (Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, Paris, A. Michel, 1995, pag. 455).

⁷³<<È come negli eletti di Dio: nei quali alla radice del merito non ci sono le opere ma la fede, alla quale poi per dono di Dio tengono dietro le opere buone. Lo stesso è di coloro che Dio condanna. Alla radice della pena meritata c’è la mancanza di fede congiunta all’empietà, sicché lo stesso operare il

Senza dubbio usa misericordia a chi vuole e indurisce chi vuole, eppure questa volontà di Dio non può essere ingiusta. Scaturisce difatti da meriti assai occulti; anche gli stessi peccatori, sebbene a causa del comune peccato costituiscano un'unica massa, non sono tuttavia senza qualche differenza tra loro. In alcuni peccatori precede dunque qualcosa per cui, sebbene non siano ancora giustificati, sono degni di essere giustificati; e in altri peccatori precede ugualmente qualcosa per cui sono meritevoli di ostinazione. Altrove scopri lo stesso Apostolo che dice: Poiché hanno disprezzato la conoscenza di Dio, Dio li ha abbandonati in balia d'una intelligenza depravata. Averli abbandonati a un'intelligenza depravata equivale ad aver indurito il cuore del Faraone. L'aver disprezzato la conoscenza di Dio è stato il motivo per cui hanno meritato di essere abbandonati a un'intelligenza depravata⁷⁴.

Il merito dell'uomo sta tutto nel credere; questo è ciò che gli viene richiesto per intraprendere il suo cammino di salvezza: <<Dio quindi non ha scelto quelli che già stavano operando il bene; sceglie piuttosto quelli che credono e così li rende capaci di operare il bene. È nostro infatti il credere e il volere, mentre è di Dio far sì che quanti credono e vogliono riescano a compiere il bene>>⁷⁵.

Agostino quindi considera in potestà dell'uomo non certo operare il bene – che è dono dello Spirito – ma sicuramente il *credere* (avere fede), *volere* il bene⁷⁶. Nella visione dell'Ipponate il libero arbitrio dell'uomo è pertanto integro, capace di scelte autonome, ed è *vocato* legittimamente dalla grazia alla conoscenza di Dio⁷⁷. La concezione agostiniana circa l'integrità della natura umana sta a fondamento della futura “conversione” operata dall'Ipponate sul tema della grazia. Infatti, Agostino maturerà successivamente la convinzione che la condizione dell'uomo *postlapsario* è

male costituisce già una punizione. Lo affermava antecedentemente lo stesso Apostolo: Siccome non accettarono di conoscere Dio, Dio li abbandonò al loro sentire riprovevole perché facessero cose che non convengono. Dopo tutto ciò, giunge a questa conclusione: Egli quindi usa misericordia con chi vuole e indura chi vuole. È quindi vero che egli fa operare il bene a colui al quale usa misericordia, mentre abbandona colui che, indurito nel cuore, si dà a compiere il male; tuttavia la misericordia usata all'uno va attribuita a un precedente merito di fede, mentre l'indurimento dell'altro a una precedente sua empietà. Se dunque operiamo il bene, è per un dono di Dio; se operiamo il male è per un suo castigo, tenendo però ben presente che all'uomo non viene tolto il libero arbitrio della volontà né quando crede a Dio per ottenere la misericordia né quando rinnega Dio per cui ottiene la condanna>>, (*Exp. quar. prop. Rom.* 54.62)

⁷⁴ *De Div. Quaest.* LXVIII, 4; *Ibidem* LXVIII, 3: <<Merces enim cognitionis meritis redditur; credendo autem meritum comparatur. Ipsa autem gratia, quae data est per fidem, nullis nostris meritis praecedentibus data est. Quod est enim meritum peccatoris et impii?>>

⁷⁵ *Exp. quar. prop. Rom.* 53. 61.

⁷⁶ Cfr. *De liber. Arb.* III, 19, 53: <<non tibi deputatur ad culpam quod invitus ignoras, sed quod negligis quaerere quod ignoras; neque illud quod vulnerata membra non colligis, sed quod volentem sanare contemnis: ista tua propria peccata sunt>>.

⁷⁷ Sulla concezione agostiniana che rivendica l'integrità del libero arbitrio umano - come della rivelazione identificata con una *delectatio per signa* che designa le *res* eterne - determinante sarebbe, secondo Lettieri, l'influenza di Origene su Agostino. In particolare le due *Omellerie sul Cantico dei Cantici*, tradotte da Girolamo. Riprendendo la tesi di G. Heidl, Lettieri avanza l'ipotesi che <<i>i testi che infiammano definitivamente Agostino, favorendone la convinta adesione alla fede cattolica, non sarebbero quindi testi platonici pagani, ma proprio le Omellerie origeniane, libri pleni, perché appunto il loro platonismo è integrato e compiuto con la fede nel Cristo incarnato [...] lo stesso tema agostiniano della conversione al Cristo interiore, capace di lacerare il *retinaculum* delle passioni mondane (cfr. *Contra Acad.* II, 2, 5; *Ep.* 1, 3), rinvierebbe esso stesso al tema origeniano del Cristo assoggettatosi *retibus mundi*, per poterle rompere, aprendo una via verso il mondo trascendente>> (G. Lettieri, *L'altro Agostino*, cit. pag. 61, nota 119).

irrimediabilmente compromessa: la sua natura decaduta è aggredita da una concupiscenza espansa mostruosamente in tutto il suo essere, ove ha generato orrende metastasi; corrotta, da Adamo in poi, è tutta la posterità, come un frutto che viene da una cattiva semenza⁷⁸. Non potrà più essere sufficiente una grazia intesa semplicemente come *admonitio* e *suasio*, che *forinsecus* rimuove gli ostacoli (*ignorantia* e *difficultas*) che impediscono all'uomo di ricongiungersi a Dio; ma si renderà indispensabile l'intervento di una grazia diversamente concepita, la quale agendo intimamente sulla volontà operi *intrinsicus* il mutamento di tale condizione.

Ora, avendo Agostino individuato nella fede il merito dell'uomo – merito per il quale si riceve il dono dello Spirito – e coincidendo la fede con la possibilità di credere in Dio e volere il bene, venuta meno, da parte dell'Ipponate, la fiducia nell'integrità del libero arbitrio umano, quindi nella sua autonoma capacità di credere e di volere, viene meno anche la possibilità di riconoscere all'uomo qualsiasi merito; non potendo la prescienza divina prevedere meriti (impossibili) nell'uomo decaduto.

Come collocare, allora, in questo nuovo quadro, il tema imprescindibile della predestinazione divina? La soluzione individuata precedentemente da Agostino (la predestinazione intesa come *praescientia* dei meriti) evidentemente non regge più. E tuttavia l'Ipponate non può certo eludere una questione tanto centrale della Scrittura; nel testo biblico il *fil rouge* dell'elezione alla salvezza percorre tutta la storia sacra, fino all'allegoria suprema dell'*Apocalisse*: il *Liber vitae*, ove sono custoditi i nomi degli eletti. Pertanto Agostino si vede costretto a concepire una predestinazione decretata *ante praevisa merita*, senza considerazione di meriti (ormai non più confessabili). Ma una elezione - non universale – deliberata, *ab origine* da Dio, senza tener conto dei meriti umani presuppone necessariamente l'elargizione di una grazia capace inoppugnabilmente di produrli⁷⁹: una grazia invincibilmente operante e irresistibilmente efficace. Se infatti a tale grazia l'uomo potesse comunque resistere, procedendo ancora per il male, si affermerebbe l'intollerabile paradosso che Dio possa predestinare alla salvezza anche chi, dimostrandosi refrattario alla sua divina *adhortatio*, trascurasse di adempiere ai precetti. Una simile ipotesi sarebbe, peraltro, assolutamente inaccettabile da parte di Agostino. Infatti, la tesi che Dio possa eleggere alla salvezza anche dei peccatori, mai redenti in vita, e morti nel peccato, ha una matrice di derivazione gnostica⁸⁰; e il dottore africano, avendo in passato combattuto e vinto lo gnosticismo manicheo, non poteva certo ricadere negli errori dai quali si era emendato.

Di conseguenza, il santo dottore, in concomitanza con l'assunzione dell'episcopato, si accinge ad un ennesimo rivolgimento. Dopo aver ripudiato il manicheismo per il cattolicesimo, passando per il neoplatonismo, adesso mette mano ad una nuova *retractatio* tutta interna alla dottrina cristiana; inerente al nodo

⁷⁸ Cfr. B. Pascal, *Scritti sulla grazia*, cura, traduzione e note di B. Nacci, Ed. Vita e Pensiero, Milano, 2000, pag. 146; *Contra Iul.* III, 12. 24: <<Natura vero humana secundum catholicam fidem bona instituta, sed vitiata peccato meritoque damnata est. Nec mirum autem, nec iniustum est, quod radix profert damnata damnatos>>.

⁷⁹ Sottolinea Ph. Sellier: <<Mais si la foi n'est précédée d'aucun mérite humain, elle fait naître ce mérite>> (Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, cit. pag. 351); Agostino, *Epistolae*, 194, 3. 9: <<restat, inquam, ut ipsam fidem non humano, quod isti extollunt, tribuamus arbitrio, nec ullis praecedentibus meritis, quoniam inde incipiunt bona quaecumque sunt merita>>.

⁸⁰ Nello gnosticismo infatti gli "spirituali", in quanto consustanziali a Dio, sono eletti a prescindere dalla condotta tenuta in vita, e chiamati a riunirsi al pleroma.

nevralgico della grazia. La sua teologia matura teorizzante una *vocatio effectrix*, rivelata in principio nelle questioni *ad Simplicianum*, consacrerà l'Ipponate come *doctor gratiae* della Chiesa Romana, ma lo crocifiggerà al ruolo di teologo più scomodo della cultura cattolica.

CAPITOLO SECONDO

LA GRAZIA *AB-SOLUTA* DI GESÙ CRISTO

Spiritus, ubi vult, spirat
(Giovanni 3, 8)

L'aggettivo "assoluto", (*ab-solutus*), vuole significare sciolto da vincoli, da limiti, da condizionamenti; pertanto questo termine qualificante il sostantivo "grazia" ne denota peculiarmente il carattere incondizionato. La specificità della "nuova" grazia agostiniana risiede proprio nella sua incondizionatezza. Agostino presenta per la prima volta la sua nuova concezione teologica in occasione dello scritto *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, dove emergono delle differenze radicali rispetto alle sue precedenti opere, concernenti giust'appunto la natura della grazia.

I principali - e rivoluzionari - tratti distintivi che ne rivela l'Ipponate sono i seguenti:

- a) la grazia è *incondizionata*: nella sua elargizione Dio non tiene conto né dell'assenso né della predisposizione umana; viene concessa senza prevedere né i meriti né l'uso che può farne l'uomo;
- b) è *indebita*: Dio non deve a nessuno la concessione della grazia, ma la elargisce gratuitamente; l'umanità intera è *massa damnationis* e giace colpevolmente nel peccato;
- c) è *indisponibile*: non è in potestà dell'uomo richiedere e ottenere la grazia; solo Dio dispone, con volontà assoluta, a chi, quando, e come concederla;
- d) è *operante*: la grazia opera *intrinsecus* la volontà stessa del prescelto – la prepara, la modifica, la ri-crea – facendo sì che si diriga in modo libero, ma infallibile, verso il bene;
- e) è *efficace*: la grazia è efficace per sé stessa; la sua efficacia non dipende da nessun'altra causa estranea o esterna alla grazia medesima;
- f) è *irresistibile*: nessuno può resistere all'impulso della grazia, perché è la grazia stessa a formare la volontà del graziato;
- g) è *predestinata*: la grazia non è data a tutti. Dalla *massa peccati* che costituisce l'umana progenie - nella quale tutti gli uomini giacciono ugualmente colpevoli – Dio sceglie i suoi eletti, abbandonando il resto dell'umanità alla meritata dannazione. Ma i predestinati non hanno alcun merito: Dio li salva gratuitamente, discernendoli dagli altri per motivi giusti ma insondabili; in base ad un criterio lontanissimo dalla logica umana.

Prima di approfondire la teologia matura di Agostino è però indispensabile soffermarci sul percorso e sulle ragioni che hanno condotto il vescovo d'Ipbona a questo radicale mutamento di prospettiva. Abbiamo visto - nel capitolo precedente -

come Agostino avesse elaborato, in quel di *Cassiciacum*, un concetto di grazia del tutto differente da quello appena descritto. Innanzitutto la grazia di Cassiciaco non era affatto incondizionata: dipendendo dall'assenso dell'uomo alla *vocatio* divina⁸¹; non era indisponibile: ogni uomo poteva invocare, se voleva, l'aiuto di Cristo - che non lascia inesaudita alcuna supplica⁸²; questa grazia *vocatio* era operante solo a livello esteriore: coincidendo con i *precepta*, l'insegnamento suasivo del Cristo e l'*exemplum* della sua vita e del suo sacrificio⁸³; non era di per sé efficace: il libero arbitrio dell'uomo era sempre concausa determinante e mai solo determinata⁸⁴; non era irresistibile: l'uomo poteva, volendo, respingere la sua *admonitio*⁸⁵; infine, per quanto riguarda la predestinazione, abbiamo visto come il futuro vescovo di Ippona l'avesse risolta in prescienza⁸⁶.

La *doctrina christiana* che l'Ipponate aveva messo a punto nella quiete dei giardini milanesi era sostanzialmente una *delectatio*, un insegnamento amorevolmente suasivo di quella stessa *lex* fino ad allora giudaicamente imposta col terrore⁸⁷. La *retractatio* di tale dottrina coincide con l'avvento di Agostino all'episcopato, e matura da un'analisi spietata delle reali condizioni in cui versa l'uomo dopo il peccato originale.

1. *Adamo e lo status naturae lapsae*

L'ottimismo origeniano che aveva contrassegnato la teologia elaborata da Agostino nel soggiorno di Cassiciaco, e tutte le opere successive fino all'assunzione dell'episcopato, incontra un ostacolo insormontabile nell'osservazione empirica dello stato attuale dell'uomo. Agostino non può fare a meno di notare come l'uomo versi in una condizione miserabile: infelice, lontano dalla verità, preda delle sue perversioni morali. Quella natura (umana) che Agostino – malgrado gli impedimenti della *ignorantia* e della *difficultas* – riteneva sostanzialmente integra, si rivelava invece, di fronte ad un semplice sguardo gettato sulla realtà, irrimediabilmente corrotta, viziata, radicata nel male.

L'esperienza fenomenica del mondo nel presentarci questo spettacolo terrificante, ci confessa e ci disvela l'esistenza di una colpa della quale l'uomo deve essersi macchiato, e di cui l'attuale condizione umana è la giusta mercede⁸⁸; quale Dio giusto infatti riserverebbe tale destino all'umanità se essa fosse realmente innocente⁸⁹?

⁸¹ Cfr. *Exp. quar. prop. Rom.* 47, 55.

⁸² Cfr. *De liber. Arb.* III, 19, 53.

⁸³ Cfr. *De div. Quaest.* LXVI, 6; *Epist. Rom. Inch. Esp.* 18.

⁸⁴ Cfr. *De liber. Arb.* III, 1, 3.

⁸⁵ Cfr. *De liber. Arb.* III, 24, 72.

⁸⁶ Cfr. *Exp. quar. prop. Rom.* 52, 60.

⁸⁷ Cfr. *De div. Quaest.* LXVI, 6.

⁸⁸ <<Non contra omnium opinionem omnemque rationem simulatur, sed contra vestrum errorem teste Scriptura et ipsa generis humani miseria peccatum originale monstratur>> (*Opus imperf.* III, 89).

⁸⁹ Cfr. <<Il faut donc qu'il s'agisse là d'un châtement, ou Dieu serait injuste>> (Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, cit. pag. 232); <<Si pium Deum sentitis, quare salvatorem, hoc est Iesum a parvulis impie prohibetis? Si iustum, quare grave super parvulos iugum sine ullius peccati meritis creditis? Si verum, quare dicenti: *Reddam in filios patrum peccata non creditis?*>> (*Opus imperf.* III, 83).

Considerando poi che persino i bambini sono segnati da questa sorte avversa, Agostino è costretto a prendere coscienza di come tale peccato originale abbia infettato l'intera natura umana, facendo precipitare l'uomo dallo stato sano in cui fu creato da Dio a quello corrotto in cui si dibatte adesso:

Non solamente il merito " malo ", ma anche la pena che si rende al merito " malo " è un male. Non è vero infatti che sia veramente un male il peccato e non sia veramente un male la pena del peccato. Se dunque non ci fosse nei bambini nessun merito " malo " derivante dalla origine, ogni male che patiscono sarebbe ingiusto. E perciò cotesti mali non ci potrebbero essere nel paradiso, perché non ci sarebbe in esso nessun merito " malo ", permanendo l'obbedienza felice. Conseguentemente, poiché nei bambini ci sono qui i mali che non ci sarebbero lì, hanno i bambini anche il merito " malo ", che non avrebbero se non " originaliter "⁹⁰.

L'evidenza della realtà (*rerum evidentia*), confessata da Agostino nell'*Opus imperfectum contra Iulianum*, impone di prendere atto dello stato decaduto dell'uomo: le sofferenze che l'affliggono fin dalla nascita, le malattie sempre in agguato, la decadenza fisica, e infine, inevitabile, la morte. Come si concilia tutto ciò con una visione ottimistica della natura? Come giustificare la presenza di tanti flagelli? Ma non è tutto! Ancor più gravi delle deficienze di natura fisica, per Agostino, appaiono rivelatrici le deviazioni morali:

Per quanto riguarda la prima origine, la vita stessa, se di vita si deve parlare, piena di tanti e grandi mali, attesta che tutta la discendenza di esseri soggetti alla morte fu condannata. Che altro significa infatti un certo abisso dell'ignoranza, da cui promana l'errore che ha accolto tutti i figli di Adamo in una specie di baratro tenebroso sicché l'uomo non se ne può liberare senza fatica, sofferenze, timore? Che cosa sta ad indicare l'amore di tante cose inutili e nocive? Da esso infatti derivano le preoccupazioni affannose, i turbamenti, le affezioni, i timori, le pazze gioie, le discordie, le liti, le guerre, i tradimenti, i furori, le inimicizie, l'inganno, l'adulazione, la frode, il furto, la rapina, la slealtà, la superbia, l'ambizione, l'invidia, gli omicidi, i parricidi, la crudeltà, la spietatezza, l'ingiustizia, la lussuria, l'insolenza, la sfrontatezza, l'impudicizia, le fornicazioni, gli adulteri, gli incesti e contro la natura dell'uno e dell'altro sesso i tanti stupri e atti impuri che è vergogna perfino parlarne, i sacrilegi, le eresie, le bestemmie, gli spergiuri, le oppressioni degli innocenti, le calunnie, gli inganni, le concussioni, le false testimonianze, le condanne ingiuste, le violenze, i furti e ogni altro tipo di malvagità che non viene in mente e tuttavia non scompare dalla vita umana nel tempo. Per la verità sono colpe proprie degli uomini malvagi, ma provengono da quella radice dell'errore e dell'amore pervertito, con cui nasce ogni figlio di Adamo. Difatti chi ignora con quanta ignoranza della verità, che è già palese nei bambini, e con quale eccesso di cattiva inclinazione, che comincia già ad apparire nei fanciulli, l'uomo viene all'esistenza? Perciò se gli si consente di vivere come vuole e di fare tutto ciò che vuole, giunge a tutti o a molti di questi delitti che ho enumerato o che non mi è stato possibile di enumerare⁹¹.

È stato quindi il peccato commesso da Adamo che ha fatto precipitare l'umanità in questo abisso tenebroso ove pullula ogni perversione: <<Quel peccato dunque che nel paradiso mutò in peggio l'uomo stesso, poiché è molto più grande di quanto possiamo giudicare noi, si contrae da ognuno che nasce>>⁹². Quale bestemmia comporta soltanto ipotizzare che Dio possa aver creato l'uomo nella condizione in cui

⁹⁰ *Opus imperf.* III, 204.

⁹¹ *De civ. Dei* XXII, 22, 1.

⁹² *Denupt. et concup.* II, 34, 58. Cfr. *De pecc. Mer.* I, 37, 68 : <<Quanto ad Adamo, la ragione per cui non fu creato nelle condizioni attuali è che, non essendo stato preceduto dal peccato di nessun ascendente, non fu creato nella carne del peccato. Quanto a noi, siamo nelle condizioni attuali, perché, essendo stati preceduti dal peccato di Adamo, siamo nati nella carne del peccato>>.

giace adesso! E <<vedendo che in questo secolo i piccoli con i grandi soggiacciono ugualmente a tali miserie, quali non avrebbero potuto esistere in nessun modo nel paradiso di Dio, se nessuno avesse peccato, riconosci il peccato originale e riconosci giusto il pesante giogo gravante sopra i figli di Adamo dal giorno della loro uscita dal seno materno>>⁹³.

Agostino evidenzia l'*ignoranza della verità* e l'*eccesso di cattiva inclinazione* come la radice biforcuta di quell'*amore perverso da cui nasce ogni figlio di Adamo*; ci troviamo ancora di fronte ai due impedimenti – *ignorantia* e *concupiscentia* – già caratterizzanti la teologia ottimistica di *Cassiciacum*. Ma nel “nuovo” Agostino questi due *poenalia* acquisiscono un significato ben diverso da quello elaborato precedentemente dal dottore africano; nelle opere del presbiterato la duplice fonte della corruzione umana è concepita come un semplice fattore estrinseco non implicante l'interiore natura dell'uomo. In pratica la concupiscenza sarebbe null'altro che la cattiva abitudine dell'uomo *lapsus*, orientato ad amare le cose inferiori, cioè i beni mondani; ignorando, o non amando, quelle superiori, le *res* eterne. L'azione redentrice della grazia consisterebbe pertanto nel rimuovere questo duplice ostacolo: il magisterio divino - attraverso la *lex*, i *precepta*, e l'*exemplum* di Cristo - educa l'uomo all'amore per le cose spirituali e per quella Legge, fino a quel momento soltanto temuta⁹⁴, flettendo la stolta affezione dell'uomo decaduto per i beni effimeri e materiali.

Lo stesso atto di fede, l'assenso che il fedele concede alla *vocatio* divina, si identifica con l'accettazione consapevole dell'uomo (capace quindi di decidere; razionalmente integro) ad accogliere il magisterio cristiano, l'*adiutorium* indispensabile alla salvezza⁹⁵:

È poi grazia la vocazione stessa del peccatore: che credo non possiede meriti precedenti all'infuori di quelli per cui gli è dovuta la condanna. Se invece uno è chiamato e segue colui che lo chiama (cosa questa che rientra nel libero arbitrio), merita anche lo Spirito Santo ad opera del quale può compiere il bene. E se rimarrà per sempre nell'adesione allo Spirito (cosa anche questa in potere del libero arbitrio), meriterà la vita eterna, che esclude ogni defezione e ogni corruttibilità⁹⁶.

Appare evidente come per l'Agostino di Cassiciaco la grazia si risolva in un supporto estrinseco, certo necessario, perché l'uomo possa conseguire la vita eterna, ma senza esserne la causa interna e invincibile⁹⁷. E del resto questo dato è logicamente coerente con una concezione della natura umana, sicuramente indebolita, offuscata, e tuttavia integra; capace di esprimere una volontà libera, che non necessita di essere “rifondata” ad opera della grazia.

Assai differente è l'idea che Agostino esprimerà posteriormente sull'argomento; nelle *Ritrattazioni* preciserà come in realtà l'autentica natura dell'uomo - quella innocente e sana, nella quale fu creato - non è certo rintracciabile nella sua attuale condizione: <<Intendevamo però riferirci alla natura quale era all'inizio, senza difetto

⁹³ *Opus imperf.* VI, 23; Cfr. *De pecc. Mer.* I, 37, 68: <<Si haec natura pura non est, sed vitiosae primordia, quia talis non est creatus Adam>>.

⁹⁴ Cfr. *De div. Quaest.* LXVI, 6; *De liber. Arb.* III, 18, 52.

⁹⁵ Cfr. *De Div. Quaest.* LXVIII, 5.

⁹⁶ *Exp. quar. prop. Rom.* 52, 60.

⁹⁷ Cfr. G. Lettieri, *L'altro Agostino*, cit. pag. 31.

alcuno, ed in realtà è quella la natura che vien propriamente definita natura dell'uomo. Noi invece ci serviamo del termine natura in senso metaforico per designare l'uomo qual è alla sua nascita>>⁹⁸.

L'esigenza che Agostino avverte di precisare, nelle sue *Retractationes*, questo concetto di natura contro i pelagiani, è la spia di come lo stesso Ipponate avverta l'imbarazzante vicinanza della sua teologia pre-episcopato a quella dell'eretico irlandese.

In realtà negli scritti del presbiteriato Agostino non aveva mai presentato un'esposizione davvero radicale del peccato adamitico, in quanto la teorizzazione di un merito, identificato nella fede, imputava il soggetto decaduto di una colpa comunque umanamente redimibile - sia pure relativamente al soccorso imprescindibile della grazia. La svolta ha luogo, come abbiamo già evidenziato, nel *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, e non è certo un caso che proprio in questo scritto appaia per la prima volta l'espressione *peccato originale*⁹⁹.

Nelle opere posteriori il peccato di Adamo verrà sempre concepito in tutta la sua devastante ed universale portata: <<Adamo peccò tanto più gravemente quanto più grande era la facilità di non peccare in quel tempo quando la natura non era ancora viziata né la legge del peccato si ribellava nelle membra alla legge della mente. Con la quale pena nasce ogni uomo, perituro in eterno se non rinasce, perduto se non è ricercato e ritrovato da colui che venne a cercare ciò che era perduto>>¹⁰⁰.

⁹⁸ *Retract.* I, 10,3; *ibidem*: <<Quod autem dixi: *nulli naturae nocere peccata nisi sua* [...] Possunt sane Pelagiani ad suum dogma trahere istam sententiam, et ideo dicere parvulis aliena non nocuisse peccata, quia dixi: *nulli naturae nocere peccata nisi sua*, non intuentes ideo parvulos, qui utique pertinent ad humanam naturam, trahere originale peccatum, quia in primis hominibus natura humana peccavit, ac per hoc naturae humanae nulla nocere peccata nisi sua. *Per unum* quippe *hominem*, in quo omnes peccaverunt, *peccatum intravit in mundum*; non enim nulli homini, sed *nulli naturae* dixi *peccata nocere nisi sua*>>. Cfr. Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, cit. pag. 235: <<L'être humain n'est plus dans sa *nature pure*, mais il est affligé d'une *nature viciée*. La véritable nature de l'homme, c'est celle qui sortit des mains de Dieu; et ce n'est qu'improprement que l'on utilise le même terme pour désigner un second état de fait, celui dans lequel l'homme naît maintenant>>.

⁹⁹ <<Se qualcuno domandasse com'è che nella sua carne non abita il bene ma il peccato: da dove deriva se non dalla radice della mortalità e dalla persistenza della sensualità? L'una è la pena del peccato originale, l'altra la punizione del peccato ripetuto>> (*AdSimpl.* I,1,10); Cfr., G. Lettieri, *L'altro Agostino*, cit. pag. 92.

¹⁰⁰ *Opus imperf.* II, 189. Scrive Sellier: <<l'expérience permet de conclure que la condition de l'homme est dans une large mesure misérable, la Révélation chrétienne, au stade où nous en sommes, la montre bien plus affreuse encore qu'on ne croyait. Après tous les maux d'une vie précaire et malheureuse, l'être humain est promis au supplice. Il est privé de toute grâce de Dieu, impuissant, comme un moribond qui se noie dans un immense lac de boue. Qui pourrait le tirer de cette fange infecte, le guérir et lui rendre le bonheur? Jésus-Christ seul l'a fait, répondent Augustin et Pascal. C'est grâce à lui seul que le monde n'est pas un pur enfer. Adam avait perdu la grâce que Dieu lui avait donnée. Toute l'humanité a sombré. Nul ne peut être relevé que par une grâce nouvelle, plus puissante, la grâce du Christ>> (Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, cit. pag. 256). Sellier, sulla scia dello stesso Agostino, fa giustamente appello a l'*evidence de la réalité* per desumere la straordinaria gravità del peccato originale e la sua universale portata, dalle cui conseguenze solo una grazia onnipotente può riscattarci. Secondo A. Guzzo (cfr. *Agostino e Pelagio*, in <<Giornale di metafisica>> 9, 1954, 516-522), all'opposto, la radicalizzazione della dottrina del peccato originale sorge come conseguenza della nuova prospettiva teologica di Agostino: la dottrina della grazia irresistibile e predestinata. In pratica Agostino avrebbe, secondo Guzzo, prima teorizzato la grazia efficace e indebita, poi ne avrebbe fatto discendere la radicalità del peccato originale. Ma Agostino, negli scritti del presbiteriato, ha sostenuto e difeso strenuamente una interpretazione della predestinazione divina come prescienza; portando avanti

Adamo fu creato innocente e sano, godeva dei beni che Dio gli aveva donato e dei quali non aveva alcun merito; nella condizione in cui si trovava non aveva bisogno del sacrificio di Gesù, la sua anima non implorava il sangue dell'Agnello. In lui la carne non nutriva desideri contrari a quelli dello spirito: egli non era scisso in una lotta contro se stesso, ma godeva in pace in quel luogo beato¹⁰¹.

Adamo non ricevette una grazia che gli impedisse di volere mai il peccato; tuttavia godeva di quella grazia sufficiente a salvaguardarlo dal peccare se egli avesse voluto mantenersi in essa. Il suo libero arbitrio era insufficiente a renderlo giusto senza quella grazia, nondimeno egli poteva liberamente rinunciare ad essa. Un *liberum arbitrium* dunque sufficiente per compiere il male, ma inadeguato per operare il bene, se non soccorso dalla grazia divina.

Se Adamo non avesse volontariamente rinunciato all'aiuto della grazia si sarebbe conservato nel bene: <<Certo l'aiuto era tale che egli poteva abbandonarlo quando lo voleva, oppure permanervi se lo voleva; ma esso non poteva far sì che volesse. Questa è la prima grazia che fu data al primo Adamo>>¹⁰².

La grazia di cui viene dotato Adamo nel paradiso terrestre è l'*adiutorium sine quo non*, la grazia sufficiente che consente al giusto – se vuole - di perseverare nella giustizia. Il primo uomo beneficiava pertanto del *posse non peccare*. Dio avrebbe voluto conservare Adamo nello stato di integrità nel quale l'aveva creato, ma nella sua prescienza conosceva il cattivo uso che l'uomo avrebbe fatto del libero arbitrio, di come l'orgoglio lo avrebbe precipitato nel peccato. Perciò, il Signore pose originariamente l'uomo nella condizione di volere sia il bene che il male, riservandogli conseguentemente ricompense e punizioni. In seguito però pose l'uomo

un'esegesi dell'episodio della *Genesi*, riguardante la natura della preferenza accordata da Dio a Giacobbe, che consentisse di intendere la scelta predestinante di Dio come compiuta in virtù della prescienza dei meriti. E questo proprio perché l'Ipponate avvertiva come profondamente incomprensibile e iniqua una predestinazione intesa come scelta arbitraria da parte di un Dio che discerne i suoi eletti sopra la testa delle sue creature. Pertanto se in seguito Agostino ha finito per accogliere una versione della predestinazione da lui stesso a lungo avversata, ciò non può che essere dipeso, per l'appunto, dall'impatto con l'*evidence de la réalité*; l'esperienza vissuta della condizione irrimediabilmente corrotta in cui versava l'umanità rimandava necessariamente al mistero di una colpa originaria dalla portata devastante, di cui l'uomo si era reso responsabile: il peccato originale. La constatazione della presenza nell'essere decaduto della forza necessitante della concupiscenza ha portato il santo dottore (incline per indole ad estremizzare le soluzioni) a ritenere che soltanto una grazia onnipotente e *ab-soluta* potesse aver ragione di questa forza irresistibile che tiranneggiava la volontà dell'uomo *postlapsario*. In questo stato infatti l'uomo non può detenere alcun merito, occorre quindi una grazia *effectrix* che li produca in lui; ma una tale grazia non potendo tenere conto dei meriti non può contemplare una predestinazione come prescienza, ma concessa *ante praevisa merita*. Di conseguenza la dottrina radicale del peccato originale è una causa e non un effetto della dottrina della grazia irresistibile e predestinata. Lettieri concorda con la tesi di Guzzo (Cfr., G. Lettieri, *L'altro Agostino*, cit. pag. 105, nota 37), ma più avanti, nello stesso testo (pag. 398) definirà la predestinazione come <<il tentativo di tenere insieme, nei limiti insuperabili della ragione umana, l'esistenza di un Dio d'amore, onnipotente e onni(pre)sciente, e la constatazione di una creazione imperfetta e viziata>>: il che è come dire che la dottrina della grazia predestinante è l'effetto (e non la causa) della constatazione insopportabile di una condizione umana radicata nel male.

¹⁰¹ Cfr. *De corr. et grat.* 11, 29. *Ibidem*: <<Quid ergo? Adam non habuit Dei gratiam? Immo vero habuit magnam, sed disparem. Ille in bonis erat, quae de bonitate sui Conditoris acceperat: neque enim ea bona et ille suis meritis comparaverat, in quibus prorsus nullum patiebatur malum>>.

¹⁰² *De corr. et grat.* 11, 31. *Ibidem*: <<Istam gratiam non habuit homo primus, qua numquam vellet esse malus; sed sane habuit, in qua si permanere vellet, numquam malus esset, et sine qua etiam cum libero arbitrio bonus esse non posset, sed eam tamen per liberum arbitrium deserere posset>>.

nella condizione di non poter volere il male, senza tuttavia privarlo del libero arbitrio¹⁰³: <<In realtà tale arbitrio sarà ben più libero, in quanto non potrà essere assolutamente asservito al peccato. Né del resto la volontà è da condannare, o è inesistente, o da non giudicare libera, quando ci fa perseguire la felicità, in modo non solo da non volere l'infelicità, ma da non avere più assolutamente la possibilità di volerla>>¹⁰⁴.

Dopo aver concesso ad Adamo l'*adiutorium sine quo non*, Dio elargisce una grazia ben più potente, l'*adiutorium quo*, che dona il *non posse peccare*:

Questa è la prima grazia che fu data al primo Adamo; ma una più potente di questa è nel secondo Adamo. Infatti la prima è quella che fa avere all'uomo la giustizia, se vuole; ma la seconda ha maggior potere, perché fa anche sì che egli voglia e voglia tanto intensamente e ami con tanto ardore da vincere con la volontà dello spirito la volontà della carne che ha brame contrarie. Neppure la prima era piccola e dimostrava nello stesso tempo la potenza del libero arbitrio, perché l'uomo ne riceveva tanto giovamento che senza questo aiuto non era in grado di rimanere nel bene, pur potendolo abbandonare se voleva. Ma la seconda è tanto maggiore: infatti poco sarebbe per l'uomo riconquistare per mezzo di essa la libertà perduta, poco sarebbe non potere senza di essa conquistare il bene o nel bene perseverare volendo, se essa non glielo facesse anche volere¹⁰⁵.

Dio aveva originariamente dotato l'uomo di una volontà buona, e gli aveva anche fornito un soccorso che gli consentisse di permanere in questa virtù; poiché senza tale aiuto non avrebbe potuto perseverare. Tuttavia il *volere* o meno perseverare, quello lo lasciò al suo libero arbitrio. Se tale aiuto fosse mancato (agli angeli e agli uomini) fin dalla loro creazione - non fruendo nella loro natura del potere di perseverare - di certo non si sarebbe potuto imputare loro la colpa della caduta. Ma Adamo disponeva di quest'aiuto, quindi la colpa del peccato non poteva che ricadere su di lui; così come gli sarebbe appartenuto il merito se avesse perseverato. <<Ma ora, se a qualcuno manca tale aiuto, ciò è ormai castigo del peccato; a chi invece è dato, è dato secondo la grazia, non secondo il dovuto. Ed esso tanto più generosamente è dato attraverso Gesù Cristo nostro Signore a quelli ai quali piacque a Dio di darlo, che non solo ci assiste un aiuto senza il quale non possiamo perseverare anche se vogliamo, ma esso è anche di tanta grandezza e valore da far sì che noi vogliamo>>¹⁰⁶.

Questa sarebbe stata la ricompensa che Adamo, e tutta l'umanità con lui, avrebbe ricevuto se avesse perseverato nel bene; come l'ebbero gli angeli fedeli che non si gonfiarono d'orgoglio e non vollero eguagliarsi a Dio seguendo l'esempio perverso di Lucifero. Ma dopo il peccato originale ogni possibilità di merito è andata perduta, sicché coloro che vengono liberati dal peccato, lo sono attraverso il dono indebito della grazia, e non certo come compenso dovuto al merito¹⁰⁷.

¹⁰³ Cfr., *Ench.* 28. 104-105. *Ibidem* 105: <<Sic enim oportebat prius hominem fieri ut et bene velle posset et male, nec gratis si bene nec impune si male. Postea vero sic erit ut male velle non possit, nec ideo libero carebit arbitrio>>

¹⁰⁴ *Ench.* 28. 105.

¹⁰⁵ *De corr. et grat.*, 11, 31.

¹⁰⁶ *De corr. et grat.*, 11, 32.

¹⁰⁷ Cfr., *De corr. et grat.*, 11, 32; *Ibidem*: <<Quid erit autem liberius libero arbitrio, quando non poterit servire peccato, quae futura erat et homini, sicut facta est Angelis sanctis, merces meriti? Nunc autem per peccatum perditum bono merito, in his qui liberantur factum est donum gratiae, quae merces meriti futura erat>>. Agostino, che negli scritti del presbiteriato aveva interpretato la dottrina della predestinazione come prescienza dei meriti, matura adesso una diversa convinzione: la predestinazione

Ma se Adamo disponeva della grazia sufficiente per non peccare, la sua natura era integra, la sua volontà incorrotta, le sue facoltà conoscitive luminose e in più dimorava nell'Eden - ove godeva di ogni bene - perché volle assumere la scellerata decisione di rivoltarsi contro Dio?

Pascal sottolinea come Adamo si sia ribellato a Dio per un atto autonomo della sua volontà, senza che Dio ispirasse in nessun modo questa decisione. Il primo uomo asseconda la tentazione del *serpente* per affrancarsi da Dio, volendo essere uguale a Lui; a tale scopo infrange consapevolmente i precetti divini¹⁰⁸. Pascal legge correttamente Agostino interpretando il peccato originale come una ribellione dettata dall'orgoglio¹⁰⁹:

Cominciarono ad esser cattivi in segreto per incorrere in un'aperta disobbedienza. Non sarebbero giunti all'azione cattiva se non precorreva la volontà cattiva. E inizio della volontà cattiva fu senz'altro la superbia. *Inizio di ogni peccato appunto è la superbia*. E la superbia è il desiderio di una superiorità a rovescio. Si ha infatti la superiorità a rovescio quando, abbandonata l'autorità cui si deve aderire, si diviene e si è in qualche modo autorità a se stessi. Avviene quando disordinatamente si diviene fine a se stessi. E si è fine a se stessi quando ci si distacca dal bene immutabile, che deve esser fine più che ciascuno a se stesso. Questa defezione è volontaria. Se la volontà rimanesse stabile nell'amore al superiore bene immutabile, dal quale era illuminata per vedere e infiammata per amare, non se ne distaccherebbe per divenire fine a se stessa e in tal modo accecarsi e gelarsi [...] Dunque l'azione malvagia, cioè la trasgressione nel mangiare un cibo vietato, è stata compiuta da individui che già erano malvagi. Quel frutto poteva maturare soltanto da un albero cattivo. Contro natura è avvenuto che l'albero fosse cattivo, perché poteva avvenire soltanto per depravazione della volontà, depravazione che è contro la natura [...] Il diavolo non avrebbe reso prigioniero l'uomo a causa del peccato compiuto in piena luce, appena avvenne ciò che Dio aveva proibito, se egli non avesse cominciato a rendersi fine a se stesso. Per questo motivo lo allettavano le parole: *Sarete come dèi*. Avrebbero potuto esserlo veramente unendosi mediante l'obbedienza al vero e sommo principio e non presentandosi con la superbia come principio a se stessi. Gli dèi creati non sono dèi per una loro verità essenziale ma nella partecipazione al Dio vero¹¹⁰.

Adamo ha colto il frutto proibito solo perché Dio glielo aveva vietato, quindi commise il peccato unicamente per assecondare il suo desiderio perverso di sfidare l'autorità divina ed emanciparsi dalla sua potestà. Agostino stesso narra nelle *Confessioni* di aver commesso il male solo per amore del male; si tratta del celebre aneddoto del furto delle pere, che l'Ipponate confessa, con profonda vergogna, di aver commesso né per indigenza né per godere del bene rubato, ma soltanto per il piacere di fare ciò che non era lecito: <<io volli commettere un furto e lo commisi senza esservi spinto da indigenza alcuna, se non forse dalla penuria e disgusto della giustizia e dalla sovrabbondanza dell'iniquità. Mi appropriai infatti di cose che già possedevo in maggior misura e molto miglior qualità; né mi spingeva il desiderio di godere ciò che

attraverso la quale Dio discerne i suoi eletti non può che essere decretata *ante praevisa merita*, in quanto il peccato originale aveva fatto venir meno la possibilità stessa di qualsiasi merito.

¹⁰⁸ Cfr., B. Pascal, *Scritti sulla grazia*, cit. pag. 140; Cfr., Fr. B. 430 <<Mais il n'a pu souvenir tant de gloire sans tomber dans la présomption, il a voulu se rendre centre de lui-même et indépendant de mon secours. Il s'est soustrait de ma domination et, s'égalant à moi par le désir de trouver sa félicité en lui-même, je l'ai abandonné à lui>> (B. Pascal, *Pensées*, in *Œuvres complètes*, édition Léon Brunschvicg, P. Boutroux et A. Gazier, Paris, Hachette, 1904-1914).

¹⁰⁹ Cfr., Ph. Sellier: <<Quand il évoqua la faute originelle, Pascal parle surtout de *rébellion orgueilleuse*>> (Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, cit. pag. 248).

¹¹⁰ *De civ. Dei*, XIV, 13, 1-2.

col furto mi sarei procurato, bensì quello del furto e del peccato in se stessi [...] i frutti non avevano nessuna attrattiva per me; dunque ne aveva soltanto l'impresa>>¹¹¹.

Agostino ne conclude che il peccato altro non è che la brama perversa di sottrarsi alla sovranità del Signore, e viene placata violando i precetti statuiti da Dio¹¹². Il vescovo d'Ipbona osservando sconcolato come lo stesso Adamo – creato sano e giusto da Dio – il quale non mancava di nulla per adempiere ai precetti, non avesse retto alle lusinghe dell'orgoglio, si chiedeva: come potrà mai l'essere decaduto perseverare nella giustizia e rimanere fedele a Dio?

Vediamo infatti come Pascal descrive la condizione di Adamo (e quindi degli uomini tutti) dopo la caduta:

Adamo, avendo peccato ed essendosi reso degno della morte eterna, per punizione della sua ribellione, Dio l'ha abbandonato all'amore delle creature.

E la sua volontà, che nessuna concupiscenza precedente aveva in alcun modo attirata verso le creature, si è trovata colma di concupiscenza, seminata dal Diavolo e non da Dio.

La concupiscenza si è dunque diffusa nelle sue membra e ha solleticato e diletto la sua volontà nel male, e le tenebre hanno colmato il suo spirito in tal modo che la sua volontà, prima indifferente al bene e al male, senza diletto e sollecitazione né dell'uno né dell'altro, ma seguendo, senza alcun appetito prevenuto, ciò che riconosceva come più conveniente alla sua felicità, si trova ora sedotta dalla concupiscenza che si è diffusa nelle sue membra. E il suo spirito fortissimo, giustissimo, illuminatissimo, è oscurato e nell'ignoranza¹¹³.

Ecco riapparire i due *poenalia*, concupiscenza e ignoranza, che contrassegnano la condizione dell'uomo *lapsus*¹¹⁴; ma adesso non sono concepiti semplicemente come degli impedimenti estrinseci alla natura umana che la soave pedagogia divina (con il necessario consenso dell'uomo) ha la facoltà di rimuovere. Dopo il peccato originale la concupiscenza si è radicata nel corpo e nell'anima umana, ne ha sfigurato la natura, alterato la volontà; quella volontà che non provava inclinazione al bene e al male, capace di riconoscere e di perseguire – scevra da qualsiasi allettamento – l'oggetto conveniente al suo bene, adesso soggiace al diletto del male che la forza irresistibile della *concupiscentia* diffonde nelle sue membra. Il libero arbitrio umano - metafisicamente capace di scelta - *de facto* abbandonato a se stesso, non può che

¹¹¹ *Conf.* II, 4, 9 – 8. 16. *Ibidem* 4, 9: <<Arbor erat pirus in vicinia nostrae vineae pomis onusta nec forma nec sapore illecebrosus. Ad hanc excutiendam atque asportandam nequissimi adulescentuli perreximus nocte intempesta, quousque ludum de pestilentiae more in areis produxeramus, et abstulimus inde onera ingentia non ad nostras epulas, sed vel proicienda porcis, etiamsi aliquid inde comedimus, dum tamen fieret a nobis quod eo liberet, quo non liceret>>.

¹¹² Cfr. *DeGen. ad litt.* VIII, 13, 30: <<Denique a peccante nihil aliud appetitum est, nisi non esse sub dominatione Dei, quando illud admissum est, in quo ne admitteretur, sola deberet iussio dominantis attendi>>.

¹¹³ B. Pascal, *Scritti sulla grazia*, cit. pag. 146. Cfr., H. Bouchilloux: <<L'indifférence consiste en l'absence de concupiscence: ainsi, la volonté d'Adam peut être dite indifférente. Cette indifférence est perdue. Pour autant, le libre arbitre demeure: dans la volonté soumise au péché>> (H. Bouchilloux, *Apologétique et raison dans le Pensées de Pascal*, Paris, Klincksieck, 1995, pag. 131, nota 40).

¹¹⁴ Sellier sottolinea come la perdita della *première nature* sia letta da Pascal come il precipitare dell'uomo in una condizione che non gli è propria, si tratta della sua seconda natura: <<l'état de la corruption, et du péché, il est déchû de cet état [l'état de la création] et rendu semblable aux bêtes>> (B. Pascal, *Pensées*, in *Œuvres complètes*, cit., Fr. B. 434), ora questa seconda natura è definita proprio dalla soggezione dell'uomo all'ignoranza e alla concupiscenza: <<l'homme déchû est devenu soumis à la concupiscence et à l'ignorance>> (Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, cit. pag. 249).

optare immancabilmente per il male, in quanto in esso identifica l'oggetto che maggiormente lo diletta¹¹⁵:

Essendo questo peccato passato da Adamo a tutta la posterità, che in lui fu corrotta come un frutto che viene da una cattiva semenza, tutti gli uomini che vengono da Adamo nascono nell'ignoranza, nella concupiscenza, colpevoli del peccato di Adamo e degni della morte eterna.

Il libero arbitrio è rimasto disponibile al bene e al male; ma con questa differenza, che mentre in Adamo non c'era alcun allettamento nel male, ed era sufficiente conoscere il bene per potersi orientare, ora ci sono una soavità e un diletto così potenti nel male, a causa della concupiscenza, che vi si orienta infallibilmente come fosse il suo bene, e lo sceglie volontariamente, liberissimamente e con gioia, come l'oggetto dove avverte la sua beatitudine¹¹⁶.

La natura umana, creata da Dio buona, è stata quindi corrotta dal peccato e legittimamente condannata dal Signore. Questa radice infetta non potrà che produrre dei frutti contaminati fino a quando non interverrà la grazia di Cristo¹¹⁷; ma questa volta il ruolo della grazia non potrà limitarsi ad una *vocatio* suavis, o ad una *admonitio* pedagogica. La grazia *efficace* di Gesù Cristo dovrà ri-creare *ex novo* la corrotta volontà dell'uomo *lapsus*, muovendola infallibilmente¹¹⁸ verso il bene; Cristo dispenserà questo nuovo soccorso non universalmente, ma solo <<a quelli ai quali piacque a Dio di darlo>>¹¹⁹, e lo elargirà prescindendo dall'atto di fede o da qualsiasi altro (presunto) merito del graziato – merito in realtà impossibile nello *status naturae lapsae*:

Il primo uomo non ricevette questo dono di Dio, cioè la perseveranza nel bene, ma perseverare o no fu lasciato al suo libero arbitrio, e questo ne era il motivo: la volontà di Adamo era stata creata senza alcun peccato e non le si opponeva nessuna forma di concupiscenza che

¹¹⁵ Cfr., Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, cit. pag. 344: <<Si donc métaphysiquement l'homme demeure capable de choix, dans l'expérience de la vie il se porte toujours vers ce qui le délecte le plus>>; Cfr. B. Nacci, Introduzione agli *Scritti sulla grazia*, cit. pag. XXVII: <<Se sull'asse ontologico, o meglio antropologico, il libero arbitrio appare sempre e comunque in grado di orientare l'uomo nel mondo, sull'asse temporale esso fallisce per lo squilibrio indotto nella volontà dalla concupiscenza>>.

¹¹⁶ B. Pascal, *Scritti sulla grazia*, cit. pag. 146-47. Cfr., J. Mesnard: <<L'homme mû par la concupiscence n'est nullement libre. Même s'il a l'illusion d'agir spontanément, il est enclavé du péché>> (J. Mesnard, *Les Pensées de Pascal*, Sedes, Paris, 1993, pag. 159).

¹¹⁷ Cfr., *Contra Iul.* III, 12. 24.

¹¹⁸ Ph. Sellier sottolinea come Pascal scelga, non certo a caso, di usare l'aggettivo "infallibile" piuttosto che "necessario", quando descrive l'azione della grazia efficace che converte immancabilmente la volontà dell'eletto. Questo accorgimento è evidentemente finalizzato a tenere distinta la teologia agostiniana da quella calvinista, mettendo in risalto la compatibilità di libertà e infallibilità. L'obiettivo è di dimostrare – contro i protestanti, ma anche contro i cattolici ostili a Port-Royal – come il libero arbitrio non sia affatto annientato dalla grazia irresistibile ma al contrario vivificato, affrancato dalla schiavitù del peccato. La tesi pascaliana è, ancora una volta, perfettamente in linea col pensiero di Agostino (cfr. *Ench.* 28. 105). In realtà <<aux yeux de Pascal e saint Augustin – scrive Sellier – le libre arbitre n'est pas entièrement anéanti, il peut retrouver son dynamisme, son ardeur, sous l'influx de la grâce divine>> (Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, cit. pag. 299). Tuttavia – osserva ancora Sellier - <<depuis la chute, l'homme a conservé ce pouvoir [di libero arbitrio], mais en a concrètement perdu l'exercice [...] c'est-à-dire qu'en fait ce pouvoir de choix entre le bien et le mal ne s'exerce plus>> (*Ibidem* pag. 346).

¹¹⁹ *De corr. et grat.* 11, 32. *Ibidem* 12, 36: <<*Ipse ergo illos bonos facit, ut bona faciant. Neque enim propterea eos promisit Abrahae, quia praescivit a se ipsis bonos futuros. Nam si ita est, non suum, sed eorum est quod promisit. Non autem sic credidit Abraham, sed, non est infirmatus in fide, dans gloriam Deo, et plenissime credens quia quae promisit, potens est et facere*>>.

sorgesse da lui; avendo dunque la sua volontà forze così grandi, giustamente l'arbitrio di perseverare era affidato a tanta bontà e a tanta facilità di vivere nel bene [...] Ma ora, dopo che a causa del peccato è stata perduta quella grande libertà, è rimasta una debolezza che dev'essere soccorsa con doni ancora maggiori. Infatti, per estirpare completamente la superbia che deriva dalla presunzione umana, piacque a Dio *che nessuna carne si gloriasse davanti a lui*, cioè nessun uomo. Ma di che cosa non si deve gloriare la carne davanti a lui se non dei propri meriti? E certo meriti poteva averne, ma li ha perduti; e li ha perduti con lo stesso mezzo con cui avrebbe potuto averli, cioè con il libero arbitrio. Per questo non resta a coloro che devono essere liberati nient'altro che la grazia di Colui che li libera¹²⁰.

2. L'irruzione della grazia di Cristo

La visione della storia che emerge dai testi agostiniani ci illustra un'attribuzione di senso, nei confronti degli eventi mondani, che obbedisce ad un criterio totalmente estraneo a quello che orienterebbe l'analisi storica di qualsiasi studioso laico. Per meglio definire l'approccio dell'Ipponate agli avvenimenti umani Sellier preferisce utilizzare l'espressione *théologie de l'histoire*; precisando che essa non contempla lo stesso esatto significato che potrebbe avere se la si riferisse ai moderni. Fare la teologia di una realtà storica significa considerarla con gli occhi di Dio: <<essa consiste nel rifiuto di ogni senso terrestre, di ogni evoluzione dei gruppi umani, almeno per ciò che riguarda l'essenziale, la loro elevazione propriamente morale e religiosa. Questa teologia è un rifiuto di ciò che i moderni hanno chiamato storia [...] non esiste che una storia interessante, quella dei santi, la sola alla quale Dio ha prestato tutte le sue cure>>¹²¹.

Ora, la dottrina agostiniana della grazia si inserisce in questa particolare concezione della storia, nella quale il rilievo accordato al progresso dell'umanità è fortemente relativizzato. Essa è dominata da due figure: Adamo e Gesù Cristo; tra i quali si stabilisce una misteriosa corrispondenza¹²²:

Ma quando sono in causa i due uomini per l'uno dei quali siamo stati venduti come schiavi del peccato e per l'altro siamo redenti da tutti i peccati, per l'uno siamo stati precipitati nella morte e per l'altro siamo liberati per la vita; infatti il primo ci ha portati in se stesso alla rovina facendo la propria volontà e non la volontà di colui che l'aveva fatto, il secondo ci ha fatti salvi in se stesso non facendo la propria volontà, ma la volontà di colui che l'aveva mandato: quando dunque sono in causa questi due uomini è propriamente in causa la sostanza della fede cristiana¹²³.

Attraverso Adamo l'umanità precipitò in uno stato miserabile e disperato; egli aveva stravolto quella condizione di beatitudine che Dio gli aveva riservato e venne perciò privato della sua grazia. Adesso l'uomo versa in uno stato del tutto opposto a quello di cui godeva prima del peccato: tutte le sue capacità, sia conoscitive sia

¹²⁰ *De corr. et grat.* 12, 37.

¹²¹ Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, cit. pag. 464. Trad. nostra.

¹²² Cfr., J. Mesnard, *Les Pensées de Pascal*, cit. pag. 162: <<La doctrine augustinienne de la Rédemption et de la grâce [...] s'insère en particulier dans une ample vision de l'histoire. Deux figures la dominent, entre lesquelles s'établit une mystérieuse correspondance: Adam. Jésus-Christ>>.

¹²³ *De grat. Christi* II, 24, 28. Cfr., B. Pascal, *Pensées*, Fr B. 523: <<Toute la foi consiste en Jésus-Christ et en Adam et toute la morale en la concupiscenze et en la grâce>>.

morali, sono oscurate; la libertà di scelta – prima sovrana – soggiace ora alla concupiscenza; il suo corpo sperimenta adesso il dolore, le malattie, la morte: <<Che la morte infatti regnasse su coloro che non peccarono, cioè non fecero dei peccati loro propri, lo meritò la somiglianza della prevaricazione di Adamo, che è figura di colui che doveva venire, ossia del Cristo. Come infatti coloro che nascono si rivestono del primo uomo, così coloro che rinascono si rivestono del secondo uomo>>¹²⁴.

Solo mediante un nuovo capovolgimento, operato da Gesù, quanti dell'umanità decaduta sono riscattati per mezzo della nuova grazia di Cristo, vengono liberati proprio dalla condanna nella quale tutti gli uomini sono ugualmente sprofondati¹²⁵.

Se infatti l'uomo fosse rimasto, in virtù del suo libero arbitrio, nello stato integro e senza difetto nel quale fu creato, avrebbe ricevuto, come mercede di tanta perseveranza, quella pienezza di beatitudine che consente di non poter più cadere e che l'avrebbe reso uguale agli angeli¹²⁶. Adamo ricevette quindi la grazia di Dio, ma una grazia inferiore a quella dei santi ai quali è destinata la grazia della liberazione. Questi ultimi infatti, lo abbiamo già osservato, non si inebriano tra le delizie dell'Eden, ma giacciono impotenti tra i mali della vita e invocano Dio per esserne liberati. <<Pertanto questi al momento hanno bisogno di una grazia non più beata, ma certo più potente; e quale grazia è più potente del Figlio di Dio unigenito, uguale al Padre e coeterno, fatto uomo per loro, e crocifisso da uomini peccatori e senza che avesse alcun peccato originale o proprio? [...] Questo Mediatore fu assunto in tal modo che non fu mai malvagio né mai da cattivo si trasformò per sempre in buono, e attraverso di esso, Dio, come ci fa vedere, trasforma da cattivi in buoni per l'eternità coloro che ha redenti con il suo sangue>>¹²⁷.

Cogliere la differenza tra le due grazie, quella ricevuta da Adamo e quella donata da Gesù Cristo, è di capitale importanza per comprendere lo sviluppo del pensiero agostiniano. In questo passaggio dall'*adiutorium sine quo non* all'*adiutorium quo*, risiede tutta l'originalità e la potenza della teologia dell'Ipponate. Ma allo stesso tempo, nella difformità "ontologica" tra i due doni, comunque elargiti dal medesimo Dio, si annida la radice di quell'eterodossia latente per la quale la dottrina del *doctor gratiae* è divenuta, illegittimamente, punto di riferimento stabile del pensiero Riformato; e per converso, ha suscitato sospetti e timori in campo cattolico. Naturalmente il santo dottore non è mai stato messo in discussione personalmente negli ambienti romani – troppo elevato il suo prestigio per poterlo demolire senza rischiare di compromettere il prestigio stesso della Chiesa¹²⁸ – ma gli aspetti più

¹²⁴ *Opus imperf.*, II, 193. *Ibidem*, 196: <<Adam respice et Christum: ille formam est futuri, non est ergo a contrario iste conformis, qui iustitiam suam in renascentes parvulos traicit, si peccatum in nascentes ille non traicit>>.

¹²⁵ Cfr., J. Pucelle, *La dialectique du renversement du pour au contre et l'antithétique pascalienne*, in AA.VV., *Méthodes chez Pascal*, Paris, PUF, 1979, pag. 452: <<Au renversement dû au péché s'oppose symétriquement un renversement inverse, accordé par Dieu par concession à notre faiblesse>>.

¹²⁶ Cfr., *De corr. et grat.*, 10, 28.

¹²⁷ *De corr. et grat.* 11, 30.

¹²⁸ La difesa da parte cattolica di Agostino, contro ogni tentativo di appropriazione in ambito protestante, è legittima: la dottrina della grazia agostiniana infatti, pur considerandola nei suoi aspetti più eterodossi riguardo alla Tradizione cattolica, rimane comunque irriducibile all'esito che ne offre l'elaborazione luterana e il pensiero Riformato in generale. Tanto più appare legittima se si considera che il vescovo di Ippona è stato il teologo che più di ogni altro ha circoscritto all'interno della Chiesa cattolica il dispiegarsi della divina economia di salvezza (*extra Ecclesiam nulla salus*).

controversi della sua teologia, quelli sì, sono stati oggetto di costante svalutazione; magari dopo averne attribuito la paternità a degli esegeti “infedeli”.

Per queste ragioni è necessario approfondire la questione della differenza tra le due grazie cercando di rispondere alle domande che inevitabilmente suscita: nello stato decaduto l'uomo è realmente preda impotente di una concupiscenza irresistibile? E per liberarsi da tale condizione ha effettivamente bisogno di una grazia onnipotente che determini in modo assoluto il suo stesso volere?

I quesiti proposti stanno alla base di tutte le controversie teologiche sulla questione della grazia e del libero arbitrio; controversie nelle quali Agostino, confliggendo contro i manichei prima, e contro i pelagiani poi, pare confliggere, almeno in parte, anche contro se stesso.

Adamo – sostiene Agostino - non ebbe mai la grazia di non voler essere mai malvagio:

Ma senza dubbio ebbe quella che non lo avrebbe mai fatto essere malvagio se avesse voluto mantenersi in essa; senza tale grazia anche con il libero arbitrio non avrebbe potuto essere buono, mentre invece con il libero arbitrio l'avrebbe potuta abbandonare. Dio dunque volle che neppure Adamo fosse senza la sua grazia, ma la lasciò nel suo libero arbitrio. Effettivamente il libero arbitrio è sufficiente per il male, ma inadeguato per il bene se non venga aiutato dal Bene onnipotente. E se Adamo non avesse abbandonato questo aiuto con il libero arbitrio, sarebbe sempre stato buono; ma lo abbandonò e fu abbandonato. Certo l'aiuto era tale che egli poteva abbandonarlo quando lo voleva, oppure permanervi se lo voleva; ma esso non poteva far sì che volesse¹²⁹.

Ecco dunque la grazia concessa al primo Adamo; <<ma una più potente di questa è nel secondo Adamo. Infatti la prima è quella che fa avere all'uomo la giustizia, se vuole; ma la seconda ha maggior potere, perché fa anche sì che egli voglia e voglia tanto intensamente e ami con tanto ardore da vincere con la volontà dello spirito la volontà della carne che ha brame contrarie>>¹³⁰. La nuova grazia non è data in base ai meriti; e quali meriti potrebbe vantare un uomo che versa nelle condizioni del *postlapsario*? Adamo, dotato di libero arbitrio, cadde di sua volontà; e disponendo della grazia per dimorare nel bene, meritò la punizione divina. A differenza degli angeli buoni l'uomo non seppe quindi meritarsi quella beatitudine piena, per mezzo della quale non avrebbe più potuto peccare; ma similmente ai superbi angeli ribelli egli si sollevò contro Dio, perdendo così lo stato di beatitudine presente e il premio futuro: la beatitudine somma.

Adesso il nuovo soccorso divino, non potendo essere elargito come premio, è donato come grazia:

esso tanto più generosamente è dato attraverso Gesù Cristo nostro Signore a quelli ai quali piacque a Dio di darlo, che non solo ci assiste un aiuto senza il quale non possiamo perseverare anche se vogliamo, ma esso è anche di tanta grandezza e valore da far sì che noi vogliamo. Così avviene che noi, per mezzo di questa grazia di Dio che ci aiuta a ricevere il bene e a conservarlo con perseveranza, non solo possiamo quello che vogliamo, ma anche vogliamo quello che possiamo. Ma non fu questa la condizione del primo uomo: egli ebbe una di queste due cose, ma non l'altra. Infatti per ricevere il bene non aveva bisogno della grazia perché non l'aveva ancora perduto, ma per rimanere in esso aveva bisogno dell'aiuto della grazia, senza il quale

¹²⁹ *De corr. et grat.* 11, 31.

¹³⁰ *Ibidem.*

assolutamente non poteva perseverare. Aveva ricevuto il dono di potere se voleva, ma non possedeva il dono di volere quello che poteva¹³¹.

Agostino qui ci rappresenta la grazia di Cristo innanzitutto come una grazia indisponibile: a differenza di Adamo l'uomo *lapsus* non dispone comunque di quella grazia che gli consente, se vuole, di perseverare nel bene. La nuova grazia è anche incondizionata: Dio la elargisce gratuitamente, non come mercede per la fede o per le opere che l'uomo ha dimostrato o dimostrerà – ogni merito è infatti impossibile nello stato decaduto. La grazia è anche irresistibile: essa determina il volere stesso dell'uomo. Mentre la prima grazia permetteva, *a chi lo voleva*, di operare il bene, la seconda *fa sì che lo si voglia*, e che lo si voglia in un modo infallibile, da non consentire resistenza alcuna. La grazia di Cristo agisce direttamente sulla volontà e la converte; creando nell'uomo quei meriti per i quali sarà premiato. Infatti la necessità di una grazia efficace deriva proprio da questo: Dio non può premiare alcun merito nell'uomo *postlapsario* in quanto egli (radicato com'è nel peccato) non ne ha, né è in grado di produrne, quindi diviene indispensabile per Agostino postulare l'intervento di una *gratia operans, effectrix*, capace di crearli *ex nihilo* nell'uomo. Ora, se questo tipo di grazia fosse concesso a tutti gli uomini è chiaro che ci troveremmo in una condizione persino superiore a quella del paradiso terrestre: tutti infatti godremmo del dono di una volontà infallibilmente buona e di una immancabile perseveranza. Ma Agostino sa bene che non è questa la condizione in cui versa la società umana; quindi è chiaro che Dio non ha concesso a tutti questo tipo di grazia, ma soltanto <<a quelli ai quali piacque di darla>>; cioè agli eletti¹³².

La verità è che una grazia efficace, così come è postulata da Agostino, deve essere necessariamente anche predestinata; e viceversa, una grazia predestinata non può che essere irresistibile. Infatti, se una grazia fosse efficace senza essere predestinata, lo abbiamo appena visto, ci troveremmo in un mondo di santi; se poi fosse predestinante senza essere irresistibile, cioè eleggesse alla salvezza alcuni uomini senza convertirne immancabilmente la volontà al bene, ci troveremmo di fronte al paradosso – di sapore gnostico – che Dio possa predestinare alla salvezza anche chi vive nel peccato e muore in esso.

Pertanto, la grazia irresistibile e predestinata diviene per Agostino un esito inevitabile, una soluzione obbligata, una volta concepito un peccato originale, dalle conseguenze catastrofiche e universali, generante uno *status naturae lapsae* che diviene per l'uomo una condizione necessitante che lo determina al male - verso il quale è indotto dalla sopraggiunta concupiscenza - e non un semplice stato di appannamento e di confusione dal quale poter venir fuori con il soccorso di una grazia pedagogicamente suasiva. Non è certo un caso che quanti cercano di demolire la nozione di una grazia per sé stessa efficace, partono dal tentativo di attenuare la

¹³¹ *Ibidem*, 12, 32.

¹³² Cfr., J. Mesnard, introduzione agli *Écrits sur la grâce*, in B. Pascal, *Œuvres complètes*, III, Paris 1991, pagg. 598-99 : <<Que la grâce se traduise en acte, qu'elle atteigne toujours son effet dérive de la notion même d'efficacité: il s'ensuit qu'elle n'est pas donnée à tous les hommes, l'expérience prouvant que tous les hommes n'agissent pas bien. De plus, il est essentiel à la doctrine de saint Augustin d'exclure « le pouvoir de ceux qui n'ont pas l'acte »>>.

visione rovinosa dello stato decaduto, oppure - il che obbedisce alla stessa logica - di ridimensionare il grado di perfezione in cui dimorava l'Adamo pre-lapsario¹³³.

Sarebbe invece opportuno valutare se la necessità di una grazia irresistibilmente efficace, di fronte alla constatazione di uno stato irrimediabilmente decaduto dell'umanità, sia una esigenza reale, oppure se la fatalità di tale soluzione non sia invece da riportare alla logica dell'Ipponate, sempre proclive ad individuare soluzioni estreme, a capovolgere situazioni, piuttosto che a ricercare posizioni di equilibrio. Ma il fascino del *doctor gratiae* dimora tutto nell'approccio radicale che ha sempre dimostrato sia nell'affrontare le questioni personali sia nel dirimere i dilemmi teologici. È per questo che la Chiesa, maestra di moderazione (e di compromessi) ha sempre cercato di attenuare i concetti più rigidi della sua teologia.

Sulla questione del peccato Agostino potrebbe aver stabilito la giusta diagnosi, e intuito l'inefficacia della cura adottata; ma, nondimeno, potrebbe aver ecceduto nell'indicare la nuova terapia. Se, facendo un esempio, un individuo è realmente ammalato di insonnia, curarlo con la ninna-nanna si rivelerebbe certo inadeguato; e tuttavia somministrargli l'anestesia generale potrebbe non essere necessario e neppure consigliabile. Si ha come l'impressione, esaminando la grazia efficace di Agostino, di trovarsi di fronte ad una cura che elimina infallibilmente il male senza tuttavia preoccuparsi degli effetti collaterali sul malato. Insomma, l'Ipponate di fronte alla situazione più difficile sembra aver individuato la soluzione più "facile"; ma non è detto che la soluzione più facile sia necessariamente la soluzione migliore.

Per Agostino l'uomo, schiavo della concupiscenza, segue necessariamente i piaceri della carne, e potrebbe liberarsi da questa servitù soltanto se un altro piacere ancora più potente - determinato dalla grazia di Cristo - lo dirigesse invincibilmente verso i beni dello spirito. Ciò nonostante, teorizzare la necessità di una grazia onnipotente e irresistibile come unica soluzione in grado di liberare l'uomo dal giogo della concupiscenza potrebbe non essere la conseguenza inevitabile di fronte alla constatazione della catastrofica realtà naturale, ma piuttosto una decisione di carattere opzionale, che Agostino compie non riuscendo più a tenere insieme l'evidenza (non più misconoscibile) dello *status naturae lapsae* con una grazia intesa semplicemente come *vocatio* suasiva e una predestinazione non più interpretabile come prescienza.

Di fronte a questa insormontabile difficoltà l'indole radicale di Agostino ne viene fuori ricorrendo alla tecnica del ribaltamento totale: così l'idilliaca condizione naturale descritta nel *De libero arbitrio* si trasforma nell'abisso di corruzione e di concupiscenza dove l'uomo giace impotente; la *vocatio* suasiva deve lasciare il posto ad una grazia irresistibile e incondizionata; la prescienza divina, capace di prevedere gli eventi futuri senza tuttavia condizionarli diviene predestinazione *ante praevisa merita*, mediante la quale Dio discerne i suoi eletti in base ad un giudizio giusto ma imperscrutabile.

Torneremo ancora su questo argomento, per adesso, riprendendo la trattazione sui due diversi soccorsi, possiamo osservare come il passaggio dall'*adiutorium sine quo*

¹³³ Il rischio connesso a questo tipo di operazione è naturalmente quello di rendere difficoltoso il comprendere la necessità dell'incarnazione e del sacrificio di Cristo. L'eresia pelagiana è infatti sempre incombente all'interno di una logica che intenda ridimensionare l'effetto della caduta; quale spiegazione addurre, invero, per giustificare cotanta operazione salvifica, se non la gravità estrema di una colpa e delle sue conseguenze?

non all'adiutorium quo si traduca in "negativo" dallo stato del posse non peccare a quello del non posse peccare:

Per questo motivo bisogna considerare con diligente attenzione quale sia la differenza tra questi due ordini di concetti: poter non peccare e non poter peccare [...] la prima libertà del volere era poter non peccare; l'ultima sarà molto maggiore: non poter peccare. La prima immortalità era poter non morire, l'ultima sarà molto maggiore: non poter morire. La prima potestà della perseveranza era poter non abbandonare il bene; l'ultima felicità della perseveranza sarà non poter abbandonare il bene¹³⁴.

Si noti come questo passaggio si identifichi, anche plasticamente, con un capovolgimento: dal punto di vista grammaticale esso si manifesta nell'inversione di posto tra il verbo "*posse*" e la negazione "*non posse*". E questo sovvertimento linguistico costituisce la cifra dello sconvolgimento ontologico che l'irruzione della grazia di Cristo arrecherà alla società umana. Leggiamo questa riflessione dell'*Ad Simplicianum*:

non trovo infatti altri motivi nella scelta degli uomini in vista della grazia salvifica all'infuori o del maggiore ingegno o della minore colpevolezza o di entrambe le cose. Aggiungiamo pure, se piace, una formazione dottrinale fruttuosa e onesta. Sembra quindi che la scelta per la grazia debba cadere su chi è irretito e macchiato solo da colpe veniali (chi mai ne è esente?), è di notevole ingegno ed è versato nelle arti liberali. Ma dopo aver stabilito queste condizioni, colui che ha scelto i deboli del mondo per confondere i forti e gli stolti per confondere i sapienti mi irriderà a tal punto che, fissandolo e corretto dalla vergogna, anch'io mi prenderò gioco di molti, e i più casti rispetto a certi peccatori e gli oratori rispetto a certi pescatori. Non vediamo molti nostri fedeli che camminano nella via di Dio e non possono affatto paragonarsi per ingegno, non dico a certi eretici ma neppure ai commedianti? Non vediamo inoltre persone di ambo i sessi che vivono nella castità coniugale senza lamentarsi, e tuttavia sono eretici o pagani o, pur vivendo nella vera fede e nella vera Chiesa, sono così tiepidi da essere superati, con nostra meraviglia, non solo nella pazienza e temperanza ma anche nella fede, speranza e carità, dalle prostitute e dai commedianti appena convertiti? La scelta dunque è ristretta alla volontà. Ma anche la volontà non può assolutamente muoversi, se non sopraggiunge qualcosa che attrae e invita l'animo; che questo poi avvenga non è in potere dell'uomo. Saulo che cosa voleva, se non aggredire, trascinare via, imprigionare, uccidere? Quanta rabbia, quanta furia, quanta cecità nella sua volontà! Eppure, sbattuto a terra da una sola parola dall'alto e colpito da tale apparizione, la sua mente e la sua volontà, infranta ogni violenza, si è cambiata e rivolta alla fede. In un attimo da furioso persecutore diventò un più insigne predicatore del Vangelo. E tuttavia: *C'è forse ingiustizia da parte di Dio, il quale esige il debito da chi vuole e lo condona a chi vuole?*¹³⁵

Il vescovo di Ippona si chiede quale possa essere il criterio che orienta l'elezione divina. Egli avanza come ipotesi il maggiore ingegno, le minori colpe, la formazione dottrinale: ma si accorge che Iddio irride alle sue congetture scegliendo piuttosto i deboli e gli stolti. Non vediamo forse i fedeli della nostra Chiesa *ut eos miremur meretricum et histrionum subito conversorum non solum patientia et temperantia, sed etiam fide, spe, caritate superari?* E Paolo non era forse un assassino, un persecutore di cristiani? Eppure ecco la sua volontà immediatamente convertita alla fede, dopo essere stramazza al suolo, investito, stravolto e posseduto dall'irrompere *interior intimo suo* di una grazia che lo lascia cieco e stupefatto: *repente ex Evangelii mirabili persecutore mirabilior praedicator effectus est.*

¹³⁴ *De corr. et grat.* 11, 33.

¹³⁵ *AdSimpl.* I, 2, 22.

La scelta di Dio è perciò determinata soltanto dal movimento della volontà; ma il movimento stesso ben lungi dall'essere nella potestà dell'uomo, è operato assolutamente da Dio.

E qui davvero si chiarisce per Agostino il senso del versetto di Matteo, «così gli ultimi saranno i primi, e i primi gli ultimi»¹³⁶. L'acquisizione della salvezza non coincide affatto con un processo di perfezionamento morale, un apprendimento dottrinale, un crescita nella carità; ma nell'irruzione istantanea e personale della grazia irresistibile che concede agli ultimi (i reietti del mondo) il dono della fede – costituendoli come eletti di Dio¹³⁷.

Gli ebrei (i primi) che confidavano in quell'ordine metafisico incarnato dalla *lex* giudaica -orgogliosi di possedere idolatricamente la verità del Libro - vengono scavalcati, spossessati nelle loro altere certezze, nella loro superba identità, dagli ultimi arrivati, gli ex gentili, i cristiani appena convertiti che costituiscono il nuovo (vero) *Israele* spirituale.

Ma anche i cristiani incorrono in questa sorte quando identificano la grazia con i nuovi *praecepta* del Vangelo e la salvezza con la presuntuosa convinzione di poterli autonomamente adempiere. Poiché l'obbedienza ai precetti, la perseveranza nella fede e l'umiltà stessa con la quale il cristiano si relaziona alla grazia, considerandola comunque *donum* e mai possesso, sono esse stesse dono indebito dello Spirito.

3. *Il mistero del tradux peccati*

Abbiamo visto come il peccato di Adamo avesse infettato la stessa natura umana, precipitando nell'abisso della depravazione l'intera discendenza. Quanti flagelli sono penetrati nel mondo attraverso quel peccato: le malattie, le deformità fisiche, l'invecchiamento. Con la caduta la morte stessa fa il suo ingresso nella vicenda umana: Adamo infatti aveva perduto il potere di non morire.

Sappiamo anche della degenerazione morale che il peccato ha innescato nella società: l'amore stolto per i beni effimeri, la vanagloria, la violenza fraticida, il ladrocinio, i tradimenti, la sessualità pervertita, l'idolatria.

Il primo uomo fu colpevole di tutto ciò, e in lui tutti gli uomini hanno peccato¹³⁸; Agostino, sulla scorta di S. Paolo, proclama la presenza di una misteriosa solidarietà in virtù della quale tutto il genere umano rimane coinvolto nel peccato di Adamo¹³⁹. Ed è su questo punto delicato che Agostino dovrà fronteggiare il grande conflitto con il pelagianesimo. Per Pelagio¹⁴⁰ e i suoi seguaci infatti la responsabilità personale di Adamo non poteva in alcun modo estendersi a tutta la sua progenie, perché ogni

¹³⁶ Matteo, 20, 16.

¹³⁷ Cfr., G. Lettieri, *L'altro Agostino*, cit. pag. 96.

¹³⁸ *Romani* 5, 12.

¹³⁹ Cfr., Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, cit. pag. 253.

¹⁴⁰ Il monaco irlandese, o britanno, Pelagio (354 circa - 420) rifiutava il peccato originale come colpa ontologica autonomamente irredimibile dall'uomo, e negava, di conseguenza, la necessità della grazia di Cristo per conseguire la salvezza. La sua dottrina fu condannata, più volte, come eretica dalla Chiesa; in particolare nel sinodo di Cartagine del 418, convocato da Papa Zosimo, dove vennero approvati nove dogmi in funzione antipelagiana.

individuo non deve rispondere che delle proprie personali azioni: il peccato originale non ha che la valenza di un cattivo esempio, che non può inficiare l'integrità della natura creata.

Si rende pertanto indispensabile un'indagine sul mistero della trasmissione del peccato di un uomo a tutta la posterità. Agostino s'interroga sull'arcano rapporto che lega il destino di tutti gli uomini – passati, presenti e futuri – alla colpa di un solo individuo, il capostipite della specie. Egli ne conclude che il legame con Adamo non è di tipo giuridico, il suo peccato non viene comunicato alla sua discendenza a causa di un decreto divino, per cui tutti gli uomini rispondono della colpa del loro primo padre¹⁴¹, bensì mediante una sorta di contagio.

Il vescovo di Ippona polemizza così contro Giuliano: «A torto pensi che nei bambini "non c'è colpa perché, senza la volontà, che in essi non è presente, non può sussistere colpa alcuna". Questo vale per i peccati personali, non per il contagio originale del primo peccato. Se non esistesse, i bambini non potrebbero, sotto il potere di Dio giusto, soffrire mali di sorta né nel corpo né nello spirito»¹⁴². E ancora: «Come se un'azione cattiva non rendesse colpevole la natura. Responsabile dell'azione dell'uomo è l'uomo stesso e l'uomo è una natura. Come i maggiorenni sono colpevoli per l'azione peccaminosa, così i minorenni lo sono per il contagio dei primi. Quelli sono rei per l'azione che compiono; questi lo sono per il peccato di quelli da cui traggono origine»¹⁴³.

A Giuliano, che insorge affermando che dei peccati altrui non è giusto dover rispondere, Agostino replica che questi peccati, essendo peccati paterni, sono anche nostri per diritto d'inseminazione e di germinazione¹⁴⁴. Secondo l'Ipponate quindi la trasmissione del peccato avviene attraverso l'atto procreativo, che dopo il peccato di Adamo è contaminato ormai dalla libidine germinata dalla concupiscenza della carne; Agostino spiega in questi termini la scelta di Gesù di nascere da una vergine:

non è un male né generare né nascere; entrambi appartengono alla istituzione di Dio e nel paradiso potevano farsi senza l'indecorsa libidine, se nessuno avesse peccato. Infatti la libidine, che adesso è indecorosa, se non fosse nata dal peccato o non fosse stata viziata dal peccato, non sarebbe indecorosa, e non sarebbe esistita affatto e senza di essa le parti genitali avrebbero servito a coloro che avessero generato, come le mani servono a coloro che lavorano, o sarebbe stata così ossequiente alla volontà da non poterla sollecitare mai se non voleva. Che tale non sia adesso lo insegna la castità, la quale rintuzza i movimenti della libidine e nei coniugati perché o non commettano indecenze tra loro o non cadano in adulteri, e in tutte le persone continenti perché non

¹⁴¹ Cfr., B. Pascal, *Scritti sulla grazia*, cit, pag. 152. Qui Pascal si oppone alla concezione giuridicista di Calvino, che ritiene appunto che è per decreto di Dio che ogni uomo nasce colpevole del peccato di Adamo. Invece Pascal, conformemente ad Agostino, crede che il peccato originale si sia comunicato naturalmente, *comme le vice d'une semence au fruit qu'elle produit*.

¹⁴² *Contra Iul.* III, 5, 11; *Ibidem*, VI, 10, 28: «Parentum autem peccata modo quodam dicuntur aliena, et rursus modo quodam reperiuntur et nostra: aliena quippe proprietate sunt actionis, nostra sunt autem contagione propaginis. Quod si falsum esset, profecto grave iugum super filios Adam, a die exitus de ventre matris eorum, nullo modo iustum esset».

¹⁴³ *Ibidem*, III, 6, 13.

¹⁴⁴ *Opus imperf.* I, 48: «Sed peccatis, inquis, alienis non utique perire debuerunt. Aliena sunt, sed paterna sunt; ac per hoc iure seminationis atque germinationis et nostra sunt». *Ibidem*, II, 31: Agostino cita contro Giuliano il vescovo Ambrogio: «Me autem quoties propter hoc cui contradicis, Manichaeum dicis; profecto et illum dicis, qui hominem membris genitalibus infusum, et concupiscentiae voluptate concretum, ante dicit excipere delictorum contagium, quam vitalis spiritus munus haurire. Ambrosius est iste, Iuliane, Ambrosium Manichaeum dicis, insane».

si avviliscono accondiscendendo ad essa. Ecco la concupiscenza dalla quale si trae il peccato originale. Ecco da quale libidine non volle nascere colui che venne non a portare un suo peccato, ma a portare via il nostro peccato¹⁴⁵.

I passi agostiniani sopra citati, concernenti la trasmissione del peccato, sono tratti da opere che fanno riferimento alla cosiddetta polemica antipelagiana; ossia quegli scritti che Agostino destina a sostenere la controversia verso una dottrina (quella del monaco Pelagio) che il vescovo di Ippona considera quanto mai eretica e dagli effetti nefasti per l'autentica fede cattolica. Abbiamo accennato, nel capitolo precedente, come Agostino avvertirà l'esigenza di *retractare* alcune sue posizioni inerenti ai concetti di grazia e di libero arbitrio, elaborate nelle opere del presbiterato, che potevano essere percepiti come teologicamente affini alle tesi pelagiane. In effetti l'Ipponate sarà costretto a rintuzzare, con un certo imbarazzo, la (non infondata) tesi pelagiana che la teologia di Agostino fosse in origine convergente con la dottrina di Pelagio, e che solo successivamente avesse intrapreso un'evoluzione incoerente che contraddiceva l'indirizzo della sua dottrina anteriore¹⁴⁶.

In verità, tutta la letteratura agostiniana che va da Cassiciaco fino all'assunzione dell'episcopato (nella quale è probabilmente attivo l'influsso di Origene) pur non potendosi definire pre-pelagiana *tout court*, non sembra distinguersi con nettezza perentoria da quella dell'eretico britanno, come invece sarà evidente nella produzione dell'episcopato. Un esempio della dicotomia (o dell'evoluzione) esistente nell'*Opera* del dottore africano lo possiamo individuare nella maniera difforme di approcciare la questione della trasmissione del peccato originale. Abbiamo osservato come Agostino affronta il problema nelle opere antipelagiane, da cui sono tratti i passi sopra citati, leggiamo ora un brano, che tratta lo stesso tema, selezionato da un'opera anteriore all'episcopato, il *De libero arbitrio*:

Al primo uomo dopo la condanna non è stata tolta la felicità in maniera da togliergli anche la fecondità. Era possibile infatti che anche dalla sua discendenza, sebbene carnale e mortale, provenisse nel suo genere un conveniente ornamento della terra. Non era certamente giusto che generasse individui migliori di se stesso, ma era necessario che, col volgersi verso Dio, chi voleva non solo non fosse impedito, ma anche aiutato per superare la condanna che col volgersi in altro senso il capostipite aveva meritato [...] Non sono beni mediocri non solo che è anima e che per questo suo essere è più perfetta del corpo, ma anche che può, con l'aiuto del suo Creatore, perfezionarsi e con religioso impegno acquistare e vivere le virtù. Con esse si riscatta dalla debolezza che tormenta e dalla ignoranza che acceca. Che se è vera l'ipotesi, per le anime create l'ignoranza e la debolezza non saranno pena del peccato, ma stimolo ad avanzare e inizio di perfezione. Infatti prima di ogni merito di opera buona non è poco avere ricevuto un naturale criterio con cui l'anima preferisce la sapienza all'errore, la serenità alla tribolazione, per giungervi

¹⁴⁵ *Opus imperf.*, II, 42. Sellier afferma che «cette argumentation augustinienne va contre l'immaculée conception de la Vierge» (Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, cit. pag. 253, nota 34).

¹⁴⁶ Cfr., *Retract*, I,9,4: «Poiché nelle espressioni citate e in altre consimili non si fa menzione alcuna della grazia divina, che non era allora in questione, i Pelagiani ritengono o possono ritenere che noi fossimo sulla loro stessa linea. Ma è una supposizione infondata». Cfr. G. Lettieri, *L'Altro Agostino*, cit. pag. 57, nota 101: Lettieri mette in evidenza la giustificazione fornita da Agostino per motivare la non menzione della grazia predestinante in una discussione (del *De libero arbitrio*) dove si trattava dell'origine del male. La giustificazione consisterebbe nel fatto che quella discussione era indirizzata verso i manichei, di conseguenza occorreva concentrarsi nell'imputare al libero arbitrio l'origine del male; ecco perché si era tralasciato di fare cenno alla «grazia mediante la quale Dio ha predestinato i suoi eletti predisponendo la volontà di quelli fra loro che già nell'esercitare tale volontà fruiscono del libero arbitrio» (*Retract*, I, 9, 2). Giustamente Lettieri ritiene questa motivazione poco convincente.

non in virtù dell'origine ma della scelta. E se l'anima non vorrà farlo, sarà a diritto giudicata rea di peccato, perché non ha bene usato della facoltà che ha ricevuto. Quantunque infatti sia nata nell'ignoranza e della debolezza, non è tuttavia costretta da qualche necessità a rimanere nello stato in cui ha avuto origine¹⁴⁷.

Non abbiamo difficoltà a percepire, in questo passo del *De libero arbitrio*, una visione ottimistica, esplicitamente rassicurante, della pur decaduta condizione umana; assai diversa – nei toni e nei contenuti - dalla descrizione che Agostino ne avrebbe poi fatto negli scritti antipelagiani. L'enfasi che viene posta nel sottolineare il dono della natura razionale e il potere intatto del libero arbitrio; i due *poenalia* (ignoranza e debolezza) interpretati come stimolo positivo al riscatto e al perfezionamento umano; l'accento posto sull'efficacia dell'impegno volontario e autonomo del soggetto a rendersi virtuoso (in cui i pelagiani hanno giustamente rilevato la medesima attitudine ascetica del loro maestro). Infine, la minimizzazione dell'intervento della grazia; declassato ad aiuto dovuto (*necessario*) a colui che si volge verso Dio, perché possa emanciparsi dalla peccaminosa condizione originaria e, perfezionandosi, adempiere ai precetti della *lex* (*vivere le virtù*).

Nulla di più dissonante a ciò che il vescovo di Ippona sosterrà nel *De correptione et gratia*, dove si afferma esplicitamente che dopo il peccato l'uomo ha perduto il suo libero arbitrio, e la concupiscenza che aveva attecchito nelle sue membra poteva essere debellata solo da una grazia superiore a quella ricevuta da Adamo, una grazia davanti alla quale l'uomo non poteva vantare alcun merito¹⁴⁸.

Niente di più discordante da quanto, nella stessa opera, Agostino scriverà riguardo all'*adiutorium sine quo non* concesso ad Adamo e perduto dopo la caduta; così da rendere necessario un soccorso ben più potente (*adiutorium quo*) elargito per grazia e non per merito; donato non universalmente ma ai soli prescelti da Dio. Un soccorso tanto efficace da convertire la volontà viziata facendola perseverare, liberamente ma invincibilmente, nel bene¹⁴⁹.

E perché l'esigenza di tutto ciò? donde sorge la necessità di questa grazia onnipotente? Poiché dopo il peccato di Adamo la natura umana è divenuta corrotta, il male è passato dal primo uomo a tutta la progenie, come una radice infetta che produce frutti contaminati; la concupiscenza si è radicata nella carne e nello spirito di

¹⁴⁷ *De lib. Arb.* III, 20, 55-56. *Ibidem*, III, 22, 65: <<il Creatore dell'anima è lodato in ogni caso, sia perché l'ha iniziata fin dal principio alla capacità del sommo bene, sia perché aiuta il suo progresso, sia perché la perfeziona compiutamente, se progredisce, sia perché la sottopone a giustissima condanna secondo i meriti, se pecca, cioè se rifiuta di elevarsi dai propri inizi alla perfezione o se torna indietro dopo aver progredito [...] Si deve dunque lodare con la dovuta pietà il Creatore dell'anima perché le ha concesso un cominciamento tale che progredendo mediante l'impegno può giungere al frutto della sapienza e giustizia e le ha comunicato tanta dignità che ha anche posto in suo potere di tendere, se vuole, alla felicità>>. Si può notare in questo passo come Agostino attribuisca a Dio quasi un ruolo ausiliario, avente la funzione di correggere e di coadiuvare un libero arbitrio tuttavia già autonomo, capace del sommo bene, e in grado di tendere persino alla felicità.

¹⁴⁸ Cfr., *De corr. et grat.* 12, 37: <<Unde autem non gloriatur caro coram ipso, nisi de meritis suis? quae quidem potuit habere, sed perdidit; et per quod habere potuit, per hoc perdidit, hoc est, per liberum arbitrium: propter quod non restat liberandis nisi gratia liberantis>>.

¹⁴⁹ Cfr., *De corr. et grat.* 11, 32 : <<Nunc autem quibus deest tale adiutorium, iam poena peccati est: quibus autem datur, secundum gratiam datur, non secundum debitum; et tanto amplius datur per Iesum Christum Dominum nostrum, quibus id dare Deo placuit, ut non solum adsit sine quo permanere non possumus, etiamsi velimus, verum etiam tantum ac tale sit, ut velimus>>.

ogni essere: così <<nasce ogni uomo, perituro in eterno se non rinasce, perduto se non è ricercato e ritrovato da colui che venne a cercare ciò che era perduto>>¹⁵⁰.

Il messaggio tranquillizzante del *De libero arbitrio* appare decisamente lontano.

4. Dalla *vocatio suasiva* alla *vocatio effectrix*

Nel capitolo precedente abbiamo osservato che la dottrina agostiniana della grazia come *vocatio* suasiva – prospettiva teologica maturata a *Cassiciacum* e sviluppata dal santo dottore per tutto il periodo del presbiteriato – prendeva le mosse dal versetto di Matteo 22,14 (*Multi vocati, pauci electi*). Agostino infatti legge questo versetto interpretando la grazia come suasiva chiamata da parte di Dio, universalmente rivolta a tutti gli uomini, ma la cui efficacia è determinata dal libero consenso dell'uomo alla *vocatio* divina; solo l'assenso (l'atto di fede del chiamato) e la conseguente adesione alla sequela di Cristo, possono convertire la *vocatio* in *electio*¹⁵¹.

Il superamento di questa prospettiva teologica rendeva pertanto ineludibile una diversa esegesi del versetto di Matteo; operazione alla quale Agostino dedica la sezione più significativa del *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*. Questo scritto è – come abbiamo ripetuto - fondamentale non solo perché costituisce uno spartiacque nella teologia agostiniana, ma anche in quanto la possibilità di accertare già in esso (lo scritto è del 397) la presenza della dottrina radicale della grazia consente di smantellare i presupposti di tutto un filone critico, che va da Malebranche ai giorni nostri, che circoscrive l'agostiniana dottrina della grazia predestinata ai soli, tardi, scritti antipelagiani; relegando in tal modo questa dottrina in ambito polemico piuttosto che dogmatico, e relativizzandone il significato teologico.

In *Ad Simplicianum* Agostino non nega la necessità del consenso umano alla chiamata divina, ma tale consenso è fatto dipendere dall'operare di Dio nella volontà del chiamato, <<la stessa buona volontà è suscitata in noi da Dio>>:

Se Dio infatti usa misericordia anche noi vogliamo: il nostro volere è senz'altro opera della stessa misericordia. È Dio infatti che suscita in noi il volere e l'operare, secondo il suo beneplacito. Se noi infatti domandiamo se la buona volontà è dono di Dio, sarebbe una stranezza se qualcuno osi negarlo [...] le parole: *Non dipende da chi vuole né da chi corre, ma da Dio che usa misericordia*, non si devono intendere nel senso che noi, senza il suo aiuto, non possiamo conseguire ciò che vogliamo, ma piuttosto che noi, senza la sua chiamata, non possiamo neppure volere¹⁵².

Se quindi la misericordia divina è la causa assoluta (*effectrix*) della nostra volontà buona, ogni chiamato dovrebbe immancabilmente seguire la *vocatio*; come interpretare quindi il versetto: *Multi vocati, pauci electi*? Agostino ne conclude che sebbene la chiamata sia rivolta universalmente¹⁵³, non tutti sono stati chiamati nella

¹⁵⁰ *Opus imperf.* II, 189.

¹⁵¹ Cfr., G. Lettieri, *L'altro Agostino*, cit. pag. 86.

¹⁵² *AdSimpl.* I, 2, 12.

¹⁵³ In realtà Agostino ritiene, conformemente alla lettera del versetto di Matteo, che la stessa chiamata non è rivolta a tutti (non è universale); quindi, come preciserà Pascal, secondo il santo dottore esistono

maniera appropriata perché loro comprendano e aderiscano (*non congruenter vocati*); gli eletti invece vengono chiamati in modo che loro corrispondano e obbediscano (*congruenter vocati*). Agostino ci tiene a ribadire che non è in potere dell'uomo vanificare l'effetto della misericordia di Dio con il dissenso: se Egli volesse potrebbe persuadere anche coloro che recalcitrano mediante una chiamata *apta* a conseguire il loro consenso. Pertanto il potere di congruità della *vocatio* è totalmente in potestà di Dio:

sebbene molti siano stati chiamati in un solo modo, tuttavia perché non tutti sono stati toccati allo stesso modo, seguono la chiamata solo coloro che sono ritenuti idonei a riceverla, di modo che non sia meno vero il detto: *Quindi non dipende da chi vuole né da chi corre, ma da Dio che usa misericordia*, il quale ha chiamato nel modo che era appropriato a coloro che hanno corrisposto alla chiamata? Anche ad altri poi è giunta la chiamata; ma poiché era tale che essi non potevano corrispondere ed erano incapaci di intenderla, anche di essi si può dire che erano chiamati ma non eletti. Similmente non è neppure vero che non dipende da Dio che usa misericordia ma dall'uomo che vuole e corre, perché l'effetto della misericordia di Dio non può essere in potere dell'uomo di modo che la sua misericordia sia vana se l'uomo non acconsente; perché, se egli volesse usare misericordia anche a costoro, li potrebbe chiamare ugualmente in un modo adatto a loro perché si muovano, comprendano e obbediscano. È dunque vero: *Molti i chiamati, pochi gli eletti*. Sono infatti eletti quanti sono stati chiamati in modo appropriato, quelli invece che non hanno corrisposto né obbedito alla chiamata, benché chiamati, non sono stati eletti, perché non l'hanno seguita. È ugualmente vero: *Non dipende da chi vuole né da chi corre, ma da Dio che usa misericordia*, perché, anche se chiama molti, usa tuttavia misericordia a coloro che chiama nel modo adatto a loro perché lo seguano. È falso allora dire: *Quindi non dipende da Dio che usa misericordia, ma dall'uomo che vuole e corre, perché a nessuno Dio usa misericordia invanamente*. A chi poi usa misericordia, egli lo chiama nel modo che ritiene conveniente a lui, perché non respinga colui che chiama.¹⁵⁴

A questo punto Agostino si chiede perché mai Esaù (preso come prototipo di tutti i *vocati* non eletti) non venne chiamato in modo tale da voler corrispondere¹⁵⁵. Siamo giunti così al punto più fragile di tutto l'edificio teologico eretto dall'Ipponate: a questo interrogativo, spontaneo quanto tragico, Agostino non riuscirà mai dare una risposta né esauriente né davvero convincente. Ma il fatto che il santo dottore ponga esplicitamente sul tavolo, già nel 397, quella che sarà la *quaestio* irrisolta di tutta la sua teologia matura, ci fa comprendere come il vescovo di Ippona avesse delineato i tratti salienti della sua nuova prospettiva teologica fin da quell'epoca. Infatti, sia pure allo stato di abbozzo, la dottrina della grazia *ab-soluta*, onnipotente e predestinata è già contenuta nell'*Ad Simplicianum*¹⁵⁶: è quindi di molto preesistente agli scritti

tre categorie di uomini: i non chiamati, i chiamati non eletti, e i chiamati eletti. Su questa significativa ripartizione triadica dell'umanità, fondamentale nel pensiero agostiniano e pascaliano, torneremo più avanti.

¹⁵⁴ *AdSimpl.* I, 2, 13. *Ibidem*, I, 2, 14: <<Cum ergo alius sic alius autem sic moveatur ad fidem, eademque res saepe alio modo dicta moveat alio modo dicta non moveat, aliumque moveat alium non moveat, quis audeat dicere defuisse Deo modum vocandi, quo etiam Esau ad eam fidem mentem applicaret voluntatemque coniungeret, in qua Iacob iustificatus est>>.

¹⁵⁵ Cfr., *AdSimpl.* I, 2, 14.

¹⁵⁶ La convinzione che la teologia della grazia radicale sia già delineata nell'*Ad Simplicianum* è lucidamente espressa da Giansenio nel suo *Augustinus*. Il vescovo d'Ypres scrive che fin dalle *Questioni a Simpliciano* l'Ipponate aveva fedelmente tratteggiato i principi essenziali della sua grazia operante; se nello scritto permaneva qualche ambiguità o incertezza espressiva ciò era dovuto alla prudenza con la quale Agostino affrontava questa sua svolta dottrinale e alla mancanza di un

antipelagiani; è elaborata autonomamente dalle finalità controversistiche – e pertanto non condizionata da alcuna *vis polemica*¹⁵⁷.

È fondamentale per comprendere il punto elastico dell'evoluzione teologica sviluppata nell'*Ad Simplicianum*, esaminare questo passo delle *Questioni sulla lettera ai romani*: <<Dio quindi non ha scelto quelli che già stavano operando il bene; sceglie piuttosto quelli che credono e così li rende capaci di operare il bene. È nostro infatti il credere e il volere, mentre è di Dio far sì che quanti credono e vogliono riescano a compiere il bene>>¹⁵⁸. In questo scritto del presbiteriato Agostino afferma esplicitamente che l'uomo ha il potere di credere e di volere - in questa fede consiste il merito umano - mentre la capacità di operare il bene è dono di Dio.

Confrontiamo questo brano con un passo di *Ad Simplicianum* che abbiamo precedentemente attenzionato: <<il nostro volere è senz'altro opera della stessa misericordia. È Dio infatti che suscita in noi il volere e l'operare, secondo il suo beneplacito. Se noi infatti domandiamo se la buona volontà è dono di Dio, sarebbe una stranezza se qualcuno osi negarlo [...] le parole: *Non dipende da chi vuole né da chi corre, ma da Dio che usa misericordia*, non si devono intendere nel senso che noi, senza il suo aiuto, non possiamo conseguire ciò che vogliamo, ma piuttosto che noi, senza la sua chiamata, non possiamo neppure volere>>¹⁵⁹.

Come possiamo notare il ribaltamento di prospettiva è totale: non risiede alcun merito nella fede, o nella volontà buona dell'uomo, perché il volere stesso è formato da Dio¹⁶⁰. Certo, in *Ad Simplicianum* sono presenti posizioni ancora ambigue, tracce di una pluriennale concezione teologica sinergistica; ma la sezione *Vocatio an sit effectrix bonae voluntatis. Vocatio congrua* (I, 2, 13), che analizza la modalità non uniforme della *chiamata*, è in grado di spazzare via qualsiasi ambiguità sulla natura incondizionata della grazia divina. Agostino vi afferma perentoriamente che l'operare

vocabolario già adeguato a tradurla. (Cfr., C. Giansenio, *Augustinus*, Lovanio 1640, tomi I-III, ristampa anastatica Frankfurt am main 1964, in particolare III, IX, 24, 988-989.

¹⁵⁷ Sottolinea giustamente Lettieri come anche il *De Spiritu et littera*, sviluppando la stessa prospettiva teologica di *Ad Simplicianum*, costituisca una dimostrazione dell'indipendenza della dottrina della grazia predestinata dalla controversia antipelagiana. Infatti, lo scritto <<pur composto per stigmatizzare alcuni errori pelagiani, non è affatto un trattato condizionato da estremismi polemici o controversistici: la controversia pelagiana, infatti, non è ancora esplosa in tutta la sua virulenza>> (G. Lettieri, *L'altro Agostino*, cit. pag. 308).

¹⁵⁸ *Exp. quar. prop. Rom.* 53. 61.

¹⁵⁹ *AdSimpl.* I, 2, 12.

¹⁶⁰ È molto significativo che il passo tratto da *Exp. quar. prop. Rom.* 53. 61 verrà esplicitamente ritrattato da Agostino (stavolta senza alcuna ambiguità) nel *De praedestinatione sanctorum*, dove il vescovo di Ippona, citando il brano in questione, riconosce l'errore compiuto nel credere che la fede non fosse un dono di Dio ma che fosse nell'autonomo potere dell'uomo: <<anch'io personalmente sono stato persuaso, quando erravo in maniera analoga e ritenevo che la fede con la quale crediamo in Dio non fosse un suo dono, ma l'avessimo da noi stessi [...] Mi pareva che non avremmo potuto credere se prima non fosse venuto l'annuncio della verità; ma l'acconsentirvi dopo la predicazione del Vangelo pensavo che appartenesse a noi e che lo avessimo da noi stessi. Alcune mie operette, scritte prima del mio episcopato, rivelano piuttosto chiaramente questo mio errore [...] ho aggiunto: "Dunque che noi crediamo è nostro; che però operiamo bene, è di Colui che dà lo Spirito Santo ai credenti". Ma non lo avrei certo detto, se avessi già saputo che la stessa fede si ritrova tra i doni di Dio, che sono dati nel medesimo Spirito>> (*De Praed. Sanct.* 3,7). Considerando che il *De praedestinatione* è rivolto contro i semipelagiani, il fatto che Agostino confessi di avere *errato in maniera analoga nelle sue operette, scritte prima dell'episcopato*, equivale a riconoscere il carattere semipelagiano della sua produzione anteriore all'episcopato.

dello Spirito non è condizionabile dall'atteggiamento dell'uomo, e che la misericordia di Dio è appannaggio dei soli eletti.

Il nucleo vitale, il concetto più originale della riflessione teologica del dottore africano, fa il suo esordio in questo scritto di frontiera; l'Ipponate oltrepassa qui il *limes* tra la vecchia e la nuova teologia. L'*aufhebung* agostiniano può essere sintetizzato in questo modo: la grazia divina non previene, non stimola il comunque libero consenso dell'uomo; non pre-vede, e non premia un atto di fede in ogni caso autonomo: ma crea la fede e produce il consenso dove non esiste l'una e non potrebbe prodursi l'altro – il merito che Dio premia è lo stesso *Spiritus* crearlo *ex nihilo* nell'uomo.

Ma torniamo alla *quaestio* fondamentale che si pone Agostino: se Dio può chiamare in modo irresistibilmente persuasivo anche la cervice più indurita, e può altresì convertire anche la volontà più refrattaria¹⁶¹, perché mai Esaù - diversamente da Giacobbe - non viene *vocato* in maniera tale da voler corrispondere? E se questo discernimento, tra uomo e uomo, avviene senza alcuna considerazione dei meriti (in realtà inesistenti), perché allora – si chiede ancora Agostino – Dio biasima coloro che non credono e non vivono in modo retto? Come si fa a biasimare coloro che sono stati abbandonati?¹⁶²

Non osi l'uomo insinuare che Dio sia ingiusto – intima Agostino:

Tutti gli uomini dunque - poiché come afferma l'Apostolo: *Tutti muoiono in Adamo*, a partire dal quale il peccato originale è passato in tutto il genere umano - sono una massa di peccato soggetta al castigo della divina e suprema giustizia; non c'è nessuna iniquità se il castigo viene inferto o viene condonato. Ma i debitori giudicano orgogliosamente a chi si deve dare il castigo e a chi il condono, come gli operai condotti alla vigna si sono ingiustamente indignati perché veniva dato agli altri lo stesso salario che essi avevano ricevuto. Anche l'Apostolo reprime in questi termini l'impudenza della domanda: *O uomo, tu chi sei per disputare con Dio?* Infatti l'uomo così disputa con Dio, quando gli dispiace che Dio rimprovera i peccatori, come se Dio costringesse qualcuno a peccare, quando nega ad alcuni peccatori la misericordia della sua giustificazione: questo è il motivo per cui si dice che indurisce alcuni peccatori, perché non usa loro misericordia non perché li costringe a peccare. Egli poi non usa misericordia a coloro che non giudica degni di misericordia, secondo una giustizia assai misteriosa e molto lontana dai sentimenti umani. Infatti *i suoi giudizi sono imperscrutabili e inaccessibili le sue vie*¹⁶³.

Questa è l'unica risposta che Agostino riesce a dare al tremendo quesito. Una risposta che assomiglia tanto ad una confessione di impotenza di fronte ad un enigma senza soluzione per la razionalità e per l'etica umane: <<Ma se questo ci turba, che nessuno resiste alla sua volontà, poiché aiuta chi vuole e abbandona chi vuole, quando l'uno e l'altro, l'aiutato e l'abbandonato, appartengono alla stessa massa di peccatori, e sebbene entrambi meritino il castigo, a uno tuttavia è inferto e all'altro condonato; se dunque questo ci turba: *O uomo, tu chi sei per disputare con Dio?* [...] *Forse il vaso dice a colui che l'ha plasmato: " Perché mi hai fatto così? ". Forse il vasaio non è*

¹⁶¹ <<Quis enim dicat modum quo ei persuaderetur ut crederet etiam omnipotenti defuisse?>> (*AdSimpl.* I, 2, 14).

¹⁶² Cfr., *AdSimpl.* I, 2, 15; Osserva Sellier: <<Saint Paul montre dans sa *Lettre aux Romains* que Dieu sauve qui il veut, que de deux frères jumeaux il sauve l'un et abandonne l'autre dès avant leur naissance>> (Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, cit. pag. 255).

¹⁶³ *AdSimpl.* I, 2, 16.

padrone dell'argilla, per fare con la medesima pasta un vaso per uso nobile e uno per uso volgare?>>¹⁶⁴.

L'uomo naturale non può comprendere ciò che è di Dio. Quindi non alimenti l'idea blasfema che in Dio ci sia iniquità. L'umanità intera è *massa peccati*. Sia che Dio condoni sia che punisca, il suo giudizio non può essere oggetto di disputa; così chi è punito non si lamenti dell'ingiustizia subita, e chi è perdonato non stia a gloriarsi di meriti che non gli appartengono: il reietto paga infatti per i propri peccati; l'eletto è invece premiato gratuitamente¹⁶⁵:

Ma poiché attraverso il libero arbitrio [Adamo] abbandonò Dio, sperimentò il suo giusto giudizio e fu condannato con tutta la sua stirpe, che consistendo allora interamente in lui, peccò tutta con lui. Quanti di questa stirpe sono liberati ad opera della grazia di Dio, vengono liberati proprio dalla condanna nella quale ormai sono tutti serrati. Per cui anche se nessuno ne venisse liberato, non ci sarebbe persona in diritto di riprendere il giusto giudizio di Dio. Quelli che vengono liberati sono pochi solo in paragone con coloro che periscono, ma il loro numero è grande; e questo avviene per la grazia, avviene gratuitamente e bisogna ringraziare per il fatto che avviene, affinché nessuno si inorgoglisca come di propri meriti, ma *ogni bocca si chiuda* e chi si gloria, si glori nel Signore¹⁶⁶.

Dio sceglie con volontà assoluta di salvare – del tutto gratuitamente – una parte di quell'umanità decaduta, tutta ugualmente colpevole; ove il libero arbitrio del soggetto non è più *con-causa* (seppure susseguente alla *vocatio*), che agisce sullo stesso piano della grazia in un convergente movimento salvifico; bensì *causa seconda*, subordinata e determinata dalla causa prima (*voluntas Dei*): è la grazia che opera la volontà dell'eletto facendo sì che egli voglia ciò che Lui vuole¹⁶⁷.

Si compie in questo modo il passaggio irreversibile della teologia agostiniana dal sinergismo, caratterizzante tutto il periodo del presbiteriato, al monergismo della grazia, inaugurato proprio nell'*Ad Simplicianum*, e sviluppato fino agli scritti più tardi¹⁶⁸.

¹⁶⁴ *AdSimpl.* I, 2, 17.

¹⁶⁵ *Ibidem*.

¹⁶⁶ *De corr. et grat.* 10, 28.

¹⁶⁷ Cfr., *Conf.* IX, 1, 1: <<Tu autem, Domine, bonus et misericors et dextera tua respiciens profunditatem mortis meae et a fundo cordis mei exhauriens abyssum corruptionis. Et hoc erat totum nolle, quod volebam, et velle, quod volebas. Sed ubi erat tam annoso tempore et de quo imo altoque secreto evocatum est in momento liberum arbitrium meum, quod subderem cervicem leni iugo tuo etumeros levi sarcinae tuae>>. Pascal riassume così il pensiero di Agostino: <<[Adamo] a corrompu et infecté toute la masse des hommes, en sorte qu'elle a été le juste objet de la colère et de l'indignation de Dieu. Ils entendent que Dieu a séparé cette masse toute également coupable et toute entière digne de damnation, qu'il en a voulu sauver une partie par une volonté absolue fondée sur sa miséricorde toute pure et gratuite, et que, laissant l'autre dans la damnation où elle était et où il pouvait avec justice laisser la masse entière, il a prévu ou les péchés particuliers que chacun commettait, ou au moins le péché originel dont ils sont tous coupables, et qu'ensuite de cette prévision, il les a voulu condamner>> (B. Pascal, *Ecrits sur la grâce*, in *Œuvres complètes*, cit. Br., XI, 135.)

¹⁶⁸ Cfr., G. Lettieri, *L'altro Agostino*, cit. pag. 99.

CAPITOLO TERZO

GRAZIA E LIBERO ARBITRIO

*Sed ubi erat tam annoso tempore...
liberum arbitrium meum
(Conf. IX, 1, 1)*

La teorizzazione agostiniana di una grazia incondizionata e onnipotente implicava il riemergere di una problematica già affrontata dall'Ipponate ai tempi della sua "militanza" tra i manichei, e superata mediante il distacco da ogni concezione dualistica e la conversione al cristianesimo. Qual'era il ruolo del libero arbitrio umano? Era davvero decisiva la volontà dell'uomo o il suo destino era determinato da forze estrinseche di fronte alle quali la libertà del soggetto risultava impotente?

Il fatto stesso che Agostino si ponesse questo problema dimostra come il santo dottore non intendesse affatto rinunciare ad affermare la necessità del libero consenso dell'uomo nell'economia della salvezza. Agostino infatti, dalla conversione al cristianesimo fino alla morte, ha sempre inteso conservare i due termini del binomio: grazia e libertà; e questo nonostante lo sconvolgimento a cui sottopone la sua teologia a partire dalle *Questioni a Simpliciano*.

La problematicità della teologia agostiniana risiede proprio in questo. È evidente infatti – come sostiene A. Trapé – che se neghiamo uno dei due termini del binomio il problema sparisce: <<Non lo avevano infatti i pelagiani e non lo avranno i predestinazionari: lo aveva invece Agostino perché passava in mezzo tra gli uni e gli altri, percorrendo sempre il difficile, ma l'unico giusto, *veritatis medium*>>¹⁶⁹.

L'esigenza cattolica di salvaguardare i due principi cardine della dottrina cristiana è pertanto garantita in Agostino proprio dallo sforzo teologico volto a tener saldo l'asse grazia-libertà. La questione non concerne perciò la presenza del binomio – mai latitante nella teologia dell'Ipponate – ma piuttosto la sua strutturazione, il *quomodo* in cui esso si articola.

Come tenere insieme l'*utrumque* costantemente ribadito da Agostino; come conciliare una grazia onnipotente con una libertà umana non conculcabile? È proprio questa la soluzione che Agostino si sforza di conseguire attraverso la sua teologia matura.

La svolta sopraggiunta in *Ad Simplicianum* concerne proprio il *quomodo* del binomio; senza che ne venga messa in discussione l'irrinunciabilità. Il che dimostra come la *retracratio* della teologia del presbiteriato consista, per l'appunto, in un

¹⁶⁹ A. Trapé, *Sant'Agostino: introduzione alla dottrina della grazia*, Parte II, Capitolo III, Parag. 1, Città Nuova editrice, Roma 1990. Per Trapé quindi <<Non resta che accogliere il solenne e grave ammonimento del vescovo d'Ippona, quello di tener fermi i due capi della catena anche se non si riesce a percepire l'anello che li tiene uniti>> (*ibidem*). Ma il nodo teologico dell'agostinismo consiste esattamente nella modalità di coesistenza di questo grande binomio.

superamento, un *aufhebung*, e non in un ripiegamento verso quelle posizioni (cripto)manichee precedentemente ripudiate¹⁷⁰.

La soluzione adottata nella teologia di Cassiciaco per conciliare i due capi della catena fu ritenuta dallo stesso Agostino insoddisfacente dall'assunzione dell'episcopato in poi: sappiamo che il vescovo di Ippona considerò la sua teologia del presbiteriato viziata dall'errore semipelagiano¹⁷¹. Ciò dipese dal fatto che la grazia come *vocatio* del primo Agostino era stata sostituita da una grazia onnipotente, ritenuta imprescindibile per la salvezza dell'uomo dopo la caduta. Ma questa grazia assoluta, irresistibile, poteva coesistere con la permanenza nell'uomo del libero arbitrio solo a condizione che la libertà umana fosse subordinata, relativizzata e assorbita all'interno della grazia stessa. È infatti evidente che collocando sullo stesso piano simmetrico grazia onnipotente e libero arbitrio i due poli risultano incompatibili e il binomio ne esce irrimediabilmente scardinato. Se invece i due principi vengono situati su piani ontologici sovrapposti, articolati in modo che il livello della libertà risulti ricompreso nel meta-livello della grazia, l'*utrumque* viene salvato.

Vedremo in questo capitolo come Agostino concepisce questo complesso equilibrio del binomio, strutturatesi in una costruzione logica che, già ai suoi tempi, a taluni parve essere nulla più che un artificio retorico volto a mascherare il sostanziale fatalismo manicheo. Ma a prescindere da quest'ultima considerazione – che più volte abbiamo dichiarato di non condividere – è innegabile che con la svolta dell'episcopato il ruolo del libero arbitrio umano viene drasticamente ridimensionato, fino ad apparire come il relativo di fronte all'assoluto della grazia.

1. *Il rapporto tra* doctrina e gratia

Come abbiamo già sottolineato Agostino, nell'edificazione della sua nuova teologia, non intende rinunciare a quel libero consenso umano come elemento imprescindibile in una economia della salvezza. La verità cattolica, acquisita con la conversione, consistente nella necessità ineludibile di preservare entrambi i termini del binomio (grazia e libertà) - principio generalissimo che sta alla base della teologia di *Cassiciacum* – non fu mai messa in discussione dal vescovo di Ippona.

Da qui sorge l'esigenza per Agostino di riuscire a conciliare la cogenza dei *praecepta* della dottrina cristiana, nell'obbedienza o nel rifiuto dei quali si esercita il libero arbitrio umano, con la libertà assoluta della grazia che irrompe nell'intimo dell'eletto sconvolgendone l'ordine esistenziale. È questo il nodo che il vescovo di

¹⁷⁰ L'accusa di manicheismo mascherato, riferita alla sua teologia matura, è stata rivolta ad Agostino già dai contemporanei; nota è l'invettiva di Giuliano d'Eclano. Ma la stessa denuncia viene ripresa periodicamente nella storia, e anche recentemente è stata portata avanti da K. Flasch, *Logik des Schreckens. Augustin von Hippo De diversis quaestionibus ad Simplicianum I, 2*, Mainz 1990; dove la teologia della grazia agostiniana viene interpretata come una irrazionale logica del terrore (cfr., G. Lettieri, *L'altro Agostino*, cit.). La medesima accusa di un manicheismo di ritorno che investirebbe la teologia di Agostino a partire da *Ad Simplicianum*, era già stata elaborata nel volume di A. Zeoli, *La teologia agostiniana della grazia fino alle Quaestiones ad Simplicianum (396)*, Napoli, Liguori, 1963; per Zeoli il dualismo criptomaneico caratterizzerebbe profondamente la produzione agostiniana dell'episcopato.

¹⁷¹ Cfr., *De Praed. Sanct.*, 3,7.

Ippona deve sciogliere: affermare l'onnipotenza di una grazia *ab-soluta* senza sconfessare l'inderogabilità di quell'ordine ontoteologico che si esprime nei precetti della dottrina cristiana. In pratica assolutizzare la grazia conservando la Legge.

Il paradosso del cristiano consiste nel fatto che egli può manifestare l'amor di Dio e del prossimo, acclarando così l'autenticità della sua fede, soltanto nella contingenza storica, ove decisivo è il suo impegno, la sua volontà – quindi la sua libertà – e nello stesso tempo non può che confessare, con la stessa fede, che solo il dono della grazia – quindi la volontà di Dio – è l'unica causa effettiva della sua redenzione¹⁷². Perché il cristiano, secondo Agostino, intanto rivela la sua fede e adempie i precetti della dottrina cattolica; intanto riconosce con umiltà la sua impotenza naturale verso il bene e l'assoluta gratuità del dono divino; proprio in quanto oggetto (passivo) della volontà predestinante dello Spirito, che investendolo della sua grazia ne annichilisce l'antica identità peccaminosa ri-creando in lui una volontà buona.

Ogni tentativo di eliminare questa tensione, certo scandalosa alla ragione, tra la predestinante (non universale) elezione divina e l'inderogabile, necessaria – per quanto relativizzata, subordinata e persino fittizia – libertà fenomenica e storica dell'uomo, significa, per Agostino, cadere, o nello gnosticismo manicheo, o nell'eresia pelagiana. L'obbedienza ai precetti, alla Legge, rimane inderogabile per la salvezza del cristiano, infatti Gesù ha detto: *Non pensiate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non sono venuto per abolire, ma per dare compimento*¹⁷³. Perciò Agostino, fedele alla scrittura, considera ineludibile il ruolo della *dottrina* e l'ossequio ad essa; ed in ciò consiste il compito dell'uomo, storicamente chiamato ad una libera scelta. Eppure la stessa volontà umana è capace di amare la Legge (di adempiere i precetti) solo se è interiormente operata dalla grazia di Cristo, dalla sua onnipotente misericordia che non è in nessun modo condizionabile da alcuna decisione autonoma dell'uomo¹⁷⁴. Nel riconoscersi ri-creato dalla grazia, l'eletto scopre la sua volontà come ri-fondata: lo Spirito ha reso dolce quel giogo prima crudele, e leggero quel carico¹⁷⁵ insostenibile. Nella sua autonoma, fittizia, libertà invece, l'uomo trova dolce e attraente soltanto il male; e difatti – si domanda Agostino - chiedendo aiuto al Signore cos'altro imploriamo se non che ci renda dolce quello che a noi peccatori ripugna? La grazia oltrepassa sempre la dottrina, senza sconfessarla, ma piuttosto realizzandola; e l'identificazione meccanica tra grazia e dottrina (*Lex*), funzionale all'esaltazione dell'autonoma capacità dell'uomo di attingere la giustizia e la perfezione morale *sine adiutorio Dei*, è esattamente l'errore che Agostino rimprovera a Pelagio:

In un altro passo, [Pelagio] dopo essersi dilungato nell'asserire che a fare in noi la buona volontà non è l'aiuto di Dio, ma siamo noi stessi, affronta l'obiezione che gli nasce dalla lettera dell'Apostolo e dice: " Come si giustificherà allora l'affermazione: *È Dio che suscita in voi il volere e l'operare?* ". Poi per fare vista di sciogliere quest'obiezione che sentiva molto forte contro il suo dogma soggiunge: " Dio suscita in noi la volontà di ciò che è buono e la volontà di ciò che è

¹⁷² Cfr., G. Lettieri, *L'altro Agostino*, cit. pag. 120.

¹⁷³ Matteo 5, 17.

¹⁷⁴ <<Deus est enim qui operatur in nobis et velle et operari, pro bona voluntate. Nos ergo volumus, sed Deus in nobis operatur et velle; nos ergo operamur, sed Deus in nobis operatur et operari, pro bona voluntate. Hoc nobis expedit et credere et dicere: hoc est pium, hoc verum, ut sit humilis et submissa confessio, et detur totum Deo>> (*De Dono persev.* 13, 33).

¹⁷⁵ Matteo 11, 30.

santo in tre modi: primo, perché con la grandezza della gloria futura e con la promessa dei premi infiamma noi che siamo dediti ai desideri terreni e affezionati unicamente ai beni terreni e guisa d'animali muti; secondo, perché mediante la rivelazione della sapienza sommove la nostra volontà indolente al desiderio di Dio; terzo, perché - e tu non temi di negarlo altrove - ci persuade di tutto ciò che è buono ". Che cosa potrebbe essere più manifesto di tutto questo per farci capire che Pelagio nient'altro che la legge e la dottrina dice esser la grazia con la quale Dio suscita in noi la volontà di ciò che è buono? È infatti nella legge e nella dottrina delle sante Scritture che si promette la grandezza della gloria futura e dei premi. Nella dottrina rientra pure che la sapienza si riveli, nella dottrina rientra che si persuade tutto ciò che è buono¹⁷⁶.

L'eletto non può che confessarsi passivamente ri-formato dal dono assolutamente gratuito e indisponibile dello Spirito; e questo stesso umile riconoscersi del tutto immeritadamente graziato è dono indebito di Cristo. Prendere il giogo su di sé, consiste propriamente nell'abbandono di sé stessi in Dio, affermando con S. Paolo: *non sono io che vivo ma Gesù Cristo che vive in me*. Per Agostino l'eletto rinasce in Cristo, e vive soltanto in Lui.

Agostino in un *Sermone* svolge l'esegesi del *Padre Nostro*, nella fattispecie del versetto *Fiat voluntas tua*; qui il vescovo di Ippona spiega come la volontà umana sia sempre relativa, subordinata rispetto a quella divina, scolasticamente potremmo dire *causa secunda* determinata dalla *causa prima* che è la volontà di Dio; l'invocazione "*Fiat voluntas tua*" infatti esprime il desiderio dell'orante (ricordiamo che per Agostino la stessa preghiera è dono dello Spirito) di non opporsi alla volontà comunque onnipotente di Dio:

Sia fatta la tua volontà. Se tu non lo dirai, non farà forse Dio la propria volontà? Ricorda ciò che hai recitato nella professione di fede: *Credo in Dio, Padre onnipotente*. Se è onnipotente, perché preghi che sia fatta la sua volontà? Che significa allora: *Sia fatta la tua volontà*? Si compia in me, perché io non mi opponga alla tua volontà. Dunque anche a questo punto tu preghi nel tuo interesse, non in favore di Dio. Si compirà infatti la volontà di Dio nei tuoi confronti anche se non è compiuta da te. Infatti non solo in rapporto a quelli ai quali dirà: *Venite, benedetti del Padre mio, entrate in possesso del regno che è stato preparato per voi dal principio del mondo* si compirà la volontà di Dio, affinché i giusti e i santi ricevano il regno, ma anche in rapporto a quelli ai quali dirà: *Andate nel fuoco eterno che è stato preparato per il diavolo e per gli angeli suoi*, si compirà la volontà di Dio [...] Sia dunque per il tuo bene, sia per il tuo male, essa si compirà rispetto a te: ma cerca che sia compiuta anche da te. Perché dunque dico: *Sia fatta la tua volontà in cielo e in terra*, e non dico: "Sia fatta la tua volontà dal cielo e dalla terra"? Perché è Dio a fare in te ciò che si compie da te. Non si compie mai da te nulla senza ch'egli non lo compia in te. Ma talora fa in te ciò che tu non fai; mai però si fa da te qualcosa se egli non lo fa in te¹⁷⁷.

La volontà buona è quindi formata da Dio nell'eletto, indebitamente, incondizionatamente, con atto assoluto e gratuito; e questa nuova volontà gli consente di perseguire il bene liberamente (*non invitus*) e infallibilmente. Solo nella volontà malvagia l'uomo è realmente autonomo da Dio; il reietto infatti non usufruisce del dono della grazia e altrettanto liberamente persegue il male, perché la sua volontà, autonoma da Dio, è invece asservita alla concupiscenza, generatasi nell'uomo in seguito al peccato originale, e vinta da Cristo solo negli eletti. Ma per i reprobati la volontà di Dio troverà comunque compimento nel suo terribile giudizio.

¹⁷⁶ *De Gratia Christi* I, 10, 11.

¹⁷⁷ *Sermo* 56, 5, 7.

Agostino ritiene, cattolicamente e antimanicheisticamente, che Dio non sia per nulla responsabile del male; tuttavia Egli lo permette, volgendolo anche, grazie alla sua prescienza, a beneficio degli eletti. È falsa pertanto l'accusa rivolta ad Agostino dai monaci provenzali riguardante la doppia predestinazione¹⁷⁸; secondo l'Ipponate Dio predestina solo alla salvezza, mentre abbandona i reietti al loro libero arbitrio senza indurli in alcun modo a peccare. Se il reietto finisce inevitabilmente per dannarsi ciò dipende dal fatto che l'uomo abbandonato a sé stesso - privo di grazia - non può che dirigersi al male; Dio, nella sua prescienza, prevede il peccato, ma non lo determina. Il Signore pertanto agisce attivamente quando predestina l'eletto alla salvezza, mentre si limita a *providere*, senza condizionare, quando abbandona i reprobri.

Ecco però riecheggiare la *quaestio* irrisolta: ma perché consentire il male? E soprattutto qual è la *ratio* di quel discriminante decreto divino che tra due gemelli, ugualmente peccatori, uno predestina alla salvezza e l'altro abbandona ad una fatale dannazione?

L'unico argomento razionale che Agostino avanza per tentare di spiegare ciò che appare incomprendibile alla ragione umana è quello che l'esistenza dei reprobri ha la funzione di far meglio rifulgere la grazia degli eletti. Questa argomentazione appare comunque poco convincente, in quanto sembra constatare un effetto piuttosto che individuare una causa; inoltre Agostino ipotizza qui una motivazione ascrivibile ad una logica che ripugna palesemente alla ragione. Tuttavia essa può essere semplicemente letta come una variante di quella confessione di impotenza che già il vescovo di Ippona fu costretto a rilasciare in *Ad Simplicianum*¹⁷⁹, di fronte al mistero umanamente irresolubile della *discretio* divina:

Ma, si dirà, che ci sta a fare la gente cattiva in questo mondo?" . Rispondimi tu: nella fornace dell'orefice la paglia che ci sta a fare? Penso che lì, dove viene purificato l'oro, non senza motivo ci sia la paglia. Vediamo un po' tutto quel che c'è: c'è la fornace, c'è la paglia, c'è l'oro, c'è il fuoco, c'è l'artista. Ma quelle tre cose, cioè l'oro, la paglia, e il fuoco son dentro la fornace, l'artista attorno alla fornace. E ora guarda questo mondo. Il mondo è la fornace, la paglia sono gli uomini cattivi, l'oro gli uomini buoni, il fuoco le tribolazioni, l'artista Dio. Guarda bene e vedi: l'oro non si purifica se la paglia non brucia [...] Grande occasione di purificazione per i buoni è l'abbondanza dei cattivi. Certo, per quanto i buoni, mescolati nella moltitudine dei cattivi, rimangano nascosti, *il Signore conosce quelli che sono suoi*. Sotto la mano di un artista così grande anche un solo granello d'oro in mezzo a tanta paglia non può andare perduto. Quanta la paglia e quanto poco l'oro!¹⁸⁰

¹⁷⁸ A. Trapè (in *Sant'Agostino: introduzione alla dottrina della grazia*, cit., *Premessa storico-dottrinale*, Parag. 8) sottolinea con forza come Agostino fosse vittima delle calunnie di quei monaci semipelagiani, mossi da ignoranza e da cattiveria. In effetti il vescovo di Ippona non aveva mai sostenuto la tesi della doppia predestinazione, *ma aveva sempre distinto tra prescienza e predestinazione, attribuendo la prima anche al male, la seconda solo al bene*. Tuttavia pur non costringendo i reietti a peccare, Dio non usa loro misericordia, cioè li abbandona al loro destino di dannati; essendo impossibile per l'uomo scevro di grazia potersi autonomamente salvare.

¹⁷⁹ *AdSimpl.* I, 2, 16: <<Sic enim respondet Deo, cum ei displicet quod de peccatoribus conqueritur Deus, quasi quemquam Deus peccare cogat, cum ipse neminem peccare cogat, sed tantummodo quibusdam peccantibus misericordiam iustificationis suae non largiatur, et ob hoc dicatur obdurare peccantes quosdam, quia non eorum miseretur, non quia impellit ut peccent. Eorum autem non miseretur, quibus misericordiam non esse praebendam aequitate occultissima et ab humanis sensibus remotissima iudicat; *inscrutabilia enim sunt iudicia eius et investigabiles viae ipsius*>>.

¹⁸⁰ *Sermo* 15, 4-5.

Tornando alla questione decisiva della dialettica *doctrina-gratia*, è indubitabile che in Agostino la Legge (l'ordine della dottrina cristiana) conosca una drastica relativizzazione rispetto alla grazia; infatti la conoscenza della Legge, se non illuminata dalla *caritas*, dallo Spirito che è l'unico autentico interprete della Scrittura, non può che rivelarsi conoscenza idolatrica, oggetto perverso dell'orgoglio dell'uomo *lapso*. Non solo! Essendo questa grazia non universalmente elargita, il suo, pur salvifico, prorompere attinge ad una dimensione arbitraria, confessata come occulta e umanamente insondabile da parte del vescovo di Ippona. Tuttavia in Agostino l'ordine ontoteologico della dottrina cristiana non è affatto soppresso dall'irruzione della grazia di Cristo, la grazia rappresenta piuttosto l'inveramento della Legge – o, per usare le parole del vangelo, il compimento – solo se ricompresa (*retractata*) nel movimento della grazia la metafisica cristiana può rivendicare la sua dimensione di autenticità e di ordine storico-universale¹⁸¹: <<*Se vorrai, osserverai i precetti*. E' certo che noi osserviamo i comandamenti, se vogliamo; ma poiché *la volontà è preparata dal Signore*, bisogna chiedere a lui di volere tanto quanto è sufficiente perché volendo facciamo. E' certo che siamo noi a volere, quando vogliamo; ma a fare sì che vogliamo il bene è lui [...] E' certo che siamo noi a fare, quando facciamo; ma è lui a fare sì che noi facciamo, fornendo forze efficacissime alla volontà; infatti è lui che dice: *Farò sì che camminiate nelle mie leggi e osserviate ed adempiate i miei precetti*>>¹⁸².

La riflessione teologica agostiniana, saldamente ancorata alla Scrittura, non potrebbe in alcun modo contrapporre grazia e dottrina, né potrebbe considerare esaurita la funzione della Legge e la cogenza dei precetti:

*In verità vi dico: finché non siano passati il cielo e la terra, non passerà della Legge neppure un iota o un segno, senza che tutto sia compiuto. Chi dunque trasgredirà un solo di questi precetti, anche minimi, e insegnerà agli uomini a fare altrettanto, sarà considerato minimo nel regno dei cieli. Chi invece li osserverà e li insegnerà agli uomini, sarà considerato grande nel regno dei cieli*¹⁸³.

Agostino ribadisce, con Gesù Cristo, la necessità di salvaguardare, anche nella sua nuova teologia, la presenza (sia pure relativizzata) di una metafisica dell'ordine; il cui ripudio equivarrebbe – e l'Ipponate ne è consapevole – ad una ricaduta nel manicheismo. Pertanto le accuse di criptomancheismo che l'agostinismo ha regolarmente suscitato in ogni epoca (sono note a questo proposito le medesime invettive lanciate nel corso di quasi due millenni da Giuliano, P. Bayle, R. Simon, K. Flash) non hanno un fondamento reale, anche se constatano un'effettiva asimmetria tra i due poli della grazia e della dottrina a favore del primo. Infatti grazia e dottrina sono collocati in Agostino su due piani diseguali, gerarchicamente ordinati, in cui quello superiore – la grazia – include il secondo – la *Lex*.

Insieme all'accusa di manicheismo, queste considerazioni sono in grado di confutare anche tutte le teorie che vedono in Agostino il precursore e il legittimo

¹⁸¹ Cfr., G. Lettieri, *L'altro Agostino*, cit. cap IV.

¹⁸² *De grat. et lib. Arb.* 16,32. *Ibidem*: <<*Cum dicit: faciam ut faciatis, quid aliud dicit, nisi: auferam a vobis cor lapideum, unde non faciebatis, et dabo vobis cor carneum, unde faciatis? Et hoc quid est, nisi: Auferam cor durum, unde non faciebatis, et dabo cor oboediens, unde faciatis?*>>.

¹⁸³ Matteo 5, 18-20.

ispiratore di Lutero. Certo, non si potrebbe definire scandaloso interpretare, similmente ad W. Kamlah¹⁸⁴, la dottrina della grazia luterana come una radicalizzazione di quella agostiniana; ma il punto sta esattamente in cosa consista questa radicalizzazione: essa infatti è specificata proprio nella mancanza di quella metafisica dell'ordine che Agostino considerò irrinunciabile nella sua teologia.

Pascal seppe ben individuare nei luterani i nuovi manichei¹⁸⁵; e alla luce di quanto abbiamo osservato, dell'importanza che Agostino, sulla scorta della Scrittura, attribuiva ai precetti della Legge, possiamo affermare con ragionevole convinzione che la formula (gnostico)luterana "pecca forte, ma credi ancora più fortemente", sarebbe inconcepibile nel vescovo di Ippona. La stessa dialettica asimmetrica operante tra *Lex* e *gratia*, si riproduce tra grazia e libertà, essendo la Legge la condizione all'interno della quale si esercita il libero arbitrio dell'uomo che volontariamente soggiace ai precetti, oppure vi si oppone trasgredendoli. Anche qui la libertà umana è drasticamente relativizzata; la volontà dell'uomo – pur fenomenicamente libera - è del tutto dipendente dalla *voluntas Dei* che (solo nell'eleto) la determina ri-creandola. Cosicché Agostino può scrivere:

la grazia di Dio che ci fa sia iniziare sia perseverare fino alla fine, non viene data secondo i nostri meriti; anzi viene data secondo la volontà di Dio, segretissima, ma anche giustissima, sapientissima, generosissima, perché *quelli che ha predestinato, li ha anche chiamati* con quella chiamata di cui è detto: *Senza ripensamenti sono i doni e la chiamata di Dio*. Gli uomini non devono mai affermare con sicurezza che un individuo appartiene a quella chiamata, se non quando sia uscito da questa vita; ma in questa *vita umana che sulla terra è una tentazione, chi crede di stare in piedi veda di non cadere*. Per ciò appunto (come abbiamo detto sopra), quelli che non sono destinati a perseverare sono mescolati dalla previdentissima volontà di Dio a quelli che sapranno perseverare, affinché apprendiamo a *non presumere grandezze, ma a piegarci alle cose umili e con timore e tremore* ci adoperiamo per la nostra salvezza: *Dio infatti è quello che opera in noi il volere e l'operare secondo le sue intenzioni*. Noi dunque vogliamo, ma è Dio che opera in noi il volere; noi dunque operiamo, ma è Dio che opera in noi l'operare, secondo il suo

¹⁸⁴ Cfr., W. Kamlah, *Christentum und Geschichtlichkeit. Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins <<Bürgerschaft Gottes>>*, Stuttgart-Köln 1950.

¹⁸⁵ Le ascendenze gnostico-manichee presenti nel luteranesimo sono smascherate acutamente da Pascal negli *Scritti sulla grazia*, dove il pensatore di Clermont definì i luterani i manichei del suo tempo. Ph. Sellier, commentando *Timore e tremore* di Kierkegaard, scrive a questo proposito: <<Le théologien danois se meut à l'intérieur de représentations foncièrement protestantes, selon lesquelles le cœur de l'homme ne peut plus être intérieurement vivifié par la grâce. De là sa conception d'une extériorité de l'éthique et d'une supériorité de la foi. Cette foi, aux yeux de Luther, est un acte de pure confiance en la miséricorde divine, une expérience subjective incommunicable, qui assure à l'individu que Dieu recouvre sa corruption foncière comme d'un manteau et que ses péchés, inévitables, ne lui sont pas imputés>>, (Ph. Sellier, *Après qu'Abraham parut: Pascal et le prophétisme*, in AA.VV., *Il moderno fra Prometeo e Narciso*, Atti delle Giornate Pascal 2005, a cura di M. V. Romeo, ed. C.u.e.c.m., Catania 2007, pp. 201-202). In effetti il dualismo teologico caratterizzante la teodicea gnostica viene riproposto, nel pensiero Riformato, nella veste di un dualismo semplicemente intrateologico riconducibile allo stesso unico Dio; nel quale permane una irriducibile, interna, tensione dialettica tra il Creatore e il Redentore, cioè tra *Lex* e *gratia*. Tensione non mediata, come invece avviene nella teologia matura di Agostino, dalla presenza determinante di una metafisica dell'ordine, per quanto relativizzata. Di conseguenza le accuse di criptomanicheismo che, fin dall'antichità, vengono mosse ad Agostino sono da considerare infondate, in quanto viziate da una visione prospettica della dottrina agostiniana della grazia predestinata irrimediabilmente parziale, e quindi fatalmente distorta; anche se - come abbiamo visto - non appare illegittimo individuare nella dottrina della grazia luterana una radicalizzazione di quella agostiniana: radicalizzazione definita precisamente dalla mancanza di una qualsivoglia ontoteologia.

beneplacito. Questo è utile a noi di credere e di sostenere, questo è pio, questo è vero, affinché la nostra confessione sia umile e sottomessa e sia rapportato tutto a Dio¹⁸⁶.

2. Lo statuto ambiguo della libertà umana

Dalla lettura del passo sopra citato del *De Dono perseverantiae* ci accorgiamo come, non solo l'agire, ma lo stesso volere dell'eletto sia per Agostino del tutto determinato da Dio; i nostri meriti si volatilizzano di fronte all'irruzione di una grazia concessa del tutto gratuitamente. Il credente – che mai deve ritenersi con certezza un eletto finché è in vita – deve confessare la totale dipendenza della sua condizione di graziato dal dono di Dio; al punto che l'uomo autenticamente autonomo sembrerebbe essere paradossalmente il reietto, se non fosse che quest'ultimo è sottomesso interamente alla concupiscenza. Ma allora come si concilia tutto ciò con la difesa agostiniana del libero arbitrio, l'affermazione, sempre ribadita, della sussistenza di una responsabilità inalienabile negli atti umani – negando la quale si darebbe ragione ai manichei? Qual'è per Agostino l'autentico statuto della volontà umana?

Il vescovo di Ippona intende, cattolicamente, difendere il ruolo di quel libero arbitrio che il Signore ha donato agli uomini, e gli ripugna l'idea di una grazia intesa come una potenza esteriore che determina *forinsecus* l'agire dell'uomo quasi si trattasse di una materia inerte, un puro *instrumentum* nelle mani di Dio¹⁸⁷. L'uomo per Agostino deve rimanere libero di accettare o rifiutare l'amore di Dio, non può essere costretto contro la sua volontà a credere in Lui; il consenso del chiamato, l'atto di fede consapevole, rimane per il vescovo di Ippona una componente irrinunciabile del movimento salvifico¹⁸⁸. Ma questo consenso è considerato da Agostino un atto realmente autonomo dell'uomo?

Ecco cosa scrive nel *De Spiritu et littera*: «Dio produce nell'uomo anche la stessa volontà di credere, e la sua misericordia ci previene in tutto. Consentire invece alla vocazione di Dio o dissentire da essa, come ho detto, è in potere della volontà propria di ciascuno»¹⁸⁹. Il punto è particolarmente delicato, qui Agostino sembra distinguere la volontà (determinata da Dio) dalla libertà di scelta (che rimane in potere dell'uomo). In pratica per l'Ipponate occorre discernere tra quello che è l'intimo volere che indirizza le opzioni umane; e la possibilità di operare queste scelte, la potestà di compierle liberamente senza alcuna costrizione esterna¹⁹⁰. Soltanto quest'ultima è realmente in potere dell'uomo, ma la volontà - quel profondo desiderio, quell'amore che definisce l'essere e ne orienta i fini - quella dipende totalmente dal

¹⁸⁶ *De Dono persev.*, 13, 33.

¹⁸⁷ È questa l'interpretazione luterana e calvinista di Agostino. Come vedremo in seguito Pascal accuserà il pensiero riformato di coltivare proprio questa concezione distorta sulla grazia divina (*Scritti sulla grazia*, cit., pag. 152). Per Mesnard «sans doute la grâce efficace atteint-elle « infailliblement » le but que Dieu s'est proposé. Mais elle l'atteint sans faire violence à la volonté, qu'elle guérit de la concupiscence par la feu de la charité» (J. Mesnard, introduzione agli *Écrits sur la grâce*, in B. Pascal, *Œuvres complètes*, cit. pag. 600).

¹⁸⁸ Cfr., C. Giansenio, *Augustinus*, tomo III, libro VIII, *De concordia gratiae et liberi arbitrij*: «non sine voluntate, per voluntatem» (8, 840).

¹⁸⁹ *De Spirit. et Litt.* 34, 60.

¹⁹⁰ Cfr., G. Lettieri, *L'altro Agostino*, cit. pag. 328.

dono della grazia: *etiam voluntas, qua credimus, dono Dei tribuitur*¹⁹¹. Agostino prosegue: <<L'anima appunto non può ricevere e possedere i doni rispetto ai quali ascolta quelle parole dell'Apostolo se non consentendo, e quindi che cosa l'anima possieda e che cosa essa riceva dipende da Dio, ma ricevere di fatto e possedere dipende senza dubbio dall'anima che riceve e possiede>>¹⁹².

Quindi la libertà umana consiste nella possibilità di consentire o dissentire alla *vocatio* divina, concetto comune anche alla teologia del presbiteriato, ma la differenza consiste nel dato rivoluzionario, introdotto per la prima volta in *Ad Simplicianum*, che la risposta del fedele è determinata, non dall'autonoma volontà dell'uomo, ma dalla congruità della *vocatio*, cioè dalla forza, persuasiva o meno, con la quale Dio si rivolge al chiamato: <<Se poi qualcuno a questo punto vuole costringerci a scrutare il profondo arcano per cui con uno l'azione suasiva riesce ad essere persuasiva e con un altro no, due sole verità mi si presentano adesso con le quali mi piace rispondere: *O profondità della ricchezza!* e: *C'è forse ingiustizia da parte di Dio?* Se questa risposta a qualcuno dispiace, cerchi persone che ne sappiano di più, ma stia ben attento a non incappare in persone che solo presumano di saperne di più>>¹⁹³.

Ancora una volta Agostino è costretto a constatare la sua impotenza a comprendere fino in fondo il mistero della predestinazione, di certo c'è che la difformità dell'agire divino – la congruità o meno della *vocatio* – non può dipendere dal libero *consensus* del *vocato* o da suoi precedenti (presunti) meriti, né da qualsivoglia altra causa esterna all'insondabile, assoluta, volontà d'elezione di Dio. Rivelativo, in proposito, è ancora il brano del *De Gratia Christi*, in cui Agostino si rivolge polemicamente a Pelagio:

noi vogliamo da Pelagio una buona volta il riconoscimento di quella grazia che non solo promette la grandezza della gloria futura, ma la fa pure credere e sperare; la grazia che non solo rivela la sapienza, ma la fa pure amare; la grazia che non fa solo opera suasiva per quanto è buono, ma fa anche opera persuasiva. *Non di tutti infatti è la fede* tra coloro che ascoltano il Signore promettere per mezzo delle Scritture il regno dei cieli, o non con tutti riesce ad essere persuasiva l'opera suasiva che li invita ad andare da colui che dice: *Venite a me, voi tutti che siete affaticati*. Di quali poi sia la fede e quali siano quelli che si lasciano persuadere ad andare da lui, l'ha ben indicato lui stesso là dove dice: *Nessuno può venire a me, se non lo attira il Padre che mi ha mandato*. E poco dopo, parlando di coloro che non credevano, dichiara: *Vi ho detto che nessuno può venire a me, se non gli è concesso dal Padre mio*. Questa è la grazia che Pelagio deve riconoscere, se vuole non solo chiamarsi cristiano, ma anche essere cristiano¹⁹⁴.

Negli *Scritti sulla grazia* Pascal coglie perfettamente lo statuto ambiguo dell'apologia agostiniana della libertà. Il pensatore francese si interroga sulle (apparenti) contraddizioni in cui ci si imbatte analizzando i testi di Agostino, specificamente sul tema strategico libertà-grazia. Vi sono dei passi in Agostino – che peraltro fanno riferimento alla Scrittura – dove viene detto: <<*se noi vogliamo osserveremo i tuoi comandamenti*>>; <<*Dio non ci salva senza di noi*>>; <<*dipende*

¹⁹¹ *De Spirit. et Litt.* 34, 60.

¹⁹² *De Spirit. et Litt.* 34, 60.

¹⁹³ *De Spirit. et Litt.* 34, 60.

¹⁹⁴ *De Grat. Christ.* I, 10, 11. *Ibidem*, I. 9. 10: <<Quid ergo est, quod iste legem atque doctrinam deputat gratiam, qua iuvamur ad operandam iustitiam, quae ut multum adiuvet, ad hoc adiuvat ut gratia requiratur? Nemo enim potest legem implere per legem. *Plenitudo enim legis caritas. Caritas autem Dei non per legem diffusa est in cordibus nostris, sed per Spiritum sanctum qui datus est nobis*>>

dal moto della nostra volontà meritare e demeritare>>. E altri dove viene detto: <<*Non dipende né da colui che vuole, né da colui che corre, ma da Dio che fa misericordia*>>; <<*Nessuno può venire a me, se non lo attira il Padre che mi ha mandato*>>; <<*Senza di me non potete far niente*>>. Come spiegare queste palesi contraddizioni? Pascal comprende che tutte le espressioni che tessono l'apologia della libertà umana sono inevitabilmente equivoche ed ambigue; mentre quelle che attestano la dipendenza della libertà dell'uomo dalla grazia assoluta di Dio sono invece univoche e certe¹⁹⁵: <<La vera causa di queste diverse espressioni – scrive Pascal – è che tutte le nostre buone azioni hanno due fonti: una, la nostra volontà, l'altra, la volontà di Dio [...] Così che, se si chiede perché un adulto è salvato, si ha diritto di dire che è perché lo ha voluto; ma anche che è perché Dio lo ha voluto. Perché se uno o l'altro non l'avessero voluto, non sarebbe accaduto. Ma benché le due cause abbiano concorso a questo effetto, c'è tuttavia una bella differenza tra le loro influenze, poiché la volontà dell'uomo non è causa della volontà di Dio, mentre la volontà di Dio è causa e fonte e principio della volontà dell'uomo ed opera in lui questa volontà. Così che, per quanto si possano attribuire le azioni o alla volontà dell'uomo o alla volontà di Dio, e che in ciò le due cause sembrino concorrere in modo uguale, tuttavia c'è questa grande differenza, che si può attribuire l'azione alla sola volontà di Dio, escludendo la volontà dell'uomo, mentre essa non può mai essere attribuita alla sola volontà dell'uomo, escludendo quella di Dio. Perché, quando si dice che l'azione viene dalla nostra volontà, si considera la volontà umana come causa seconda, non come causa prima; ma quando si cerca la causa prima la si attribuisce alla sola volontà di Dio, escludendo la volontà umana>>¹⁹⁶.

Ecco spiegata l'origine di tutti i malintesi intorno agli scritti agostiniani, equivoci che perdurano tutt'oggi, e che portano taluni a giudicare l'opera di Agostino semplicemente come criptomanichea, non tenendo conto o minimizzando la presenza in essa di un'essenziale ontoteologia dell'ordine; altri a ricondurre la teologia agostiniana ad una interpretazione sostanzialmente semipelagiana, ignorando totalmente la dottrina della grazia efficace e predestinata. In verità soltanto considerando l'ambiguità del concetto di libero arbitrio elaborato da Agostino si può

¹⁹⁵ Cfr., J. Mesnard, introduzione agli *Écrits sur la grâce*, in B. Pascal, *Œuvres complètes*, cit. pagg. 617-18: <<A la distinction des deux volontés ainsi subordonnés correspond la distinction de deux catégories de propositions, dont les unes doivent également être subordonnés aux autres. En vertu de ce principe, toutes les contradictions apparentes que l'on peut relever dans saint Augustin, de même que dans le concile et, d'abord dans l'Écriture sont résolues. Toute affirmation du pouvoir de l'homme est vraie, à condition d'être complétée par l'affirmation que ce pouvoir vient de Dieu, laquelle, à la rigueur, peut se suffire à elle-même>>. Cfr., G. Lettieri, *L'altro Agostino*, cit. pag. 330.

¹⁹⁶ B. Pascal, *Scritti sulla grazia*, cit. pagg. 36-37. Perfetta l'interpretazione pascaliana del rapporto grazia-libertà. Il libero arbitrio umano non è concausa determinante del processo salvifico, simmetricamente operante sullo stesso piano della grazia; ma è causa seconda, determinata dalla onnipotente volontà di Dio (causa prima), che opera la perversa volontà umana come Lui vuole. E tuttavia il Signore concede alla volontà convertita dell'eletto la *potestas*, la libertà di scegliere e di cooperare; ma l'opzione dell'eletto sarà comunque invincibilmente orientata dal suo profondo *velle*: quel desiderio che la grazia ha ri-creato. È la sconfessione, fedelmente agostiniana, della concezione sinergistica grazia-libertà. Ph. Sellier sottolinea come Pascal utilizzi la teoria tomista delle cause prime e delle cause seconde: <<Si Pascal utilise ainsi, mais comme simple comparaison, et non sans un correctif, la théorie thomiste des causes premières et des causes secondes, c'est sans doute par souci de manifester, plus encore que ne l'avait fait Jansénius, l'accord entre les augustinien et saint Thomas>> (Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, cit. pag. 338).

comprendere questo passo del *De dono perseverantiae*: <<Dio infatti è quello che opera in noi il volere e l'operare secondo le sue intenzioni. Noi dunque vogliamo, ma è Dio che opera in noi il volere; noi dunque operiamo, ma è Dio che opera in noi l'operare, secondo il suo beneplacito. Questo è utile a noi di credere e di sostenere, questo è pio, questo è vero, affinché la nostra confessione sia umile e sottomessa e sia rapportato tutto a Dio>>¹⁹⁷.

Occorre tener presente, agostinianamente, che la libertà d'indifferenza prelapsaria è ormai perduta. Allora il volontario *consensus* alla chiamata di Dio, ribadito come inderogabile nella soteriologia agostiniana, non è certo da intendere come la scelta autonoma di un soggetto razionalmente integro e autosufficiente; esso, come ci spiega Pascal, assume il suo autentico significato solo nell'essere drasticamente ridimensionato, relativizzato, al cospetto dell'alterità assoluta della grazia. Il libero assenso dell'uomo è perciò confessato come concorso - certo spontaneo, adesione libera - alla, comunque sempre irresistibile, *voluntas Dei*:

non bisogna aver dubbio sul fatto che le volontà umane non possono resistere alla volontà di Dio, che fece tutto ciò che volle in cielo e in terra, e che adempì anche le cose che debbono ancora accadere; esse non possono opporsi a che egli faccia ciò che vuole, dal momento che anche delle stesse volontà umane fa quello che vuole, quando vuole. [...] Eppure egli non realizzò il suo intento se non attraverso la volontà degli uomini stessi, poiché aveva senza dubbio la potestà onnipotente di inclinare i cuori umani dove volesse¹⁹⁸.

L'uomo – l'eletto – consente solo in quanto riceve gratuitamente da Dio, il dono di una volontà nuova, un nuovo desiderio che non può che liberamente (senza costrizione) assecondare: <<il Signore opera nel cuore degli uomini per inclinare le loro volontà dovunque voglia>>¹⁹⁹; e ancora: <<E' Dio che opera in voi il volere. E' certo che siamo noi a fare, quando facciamo; ma è lui a fare sì che noi facciamo [...] Quando dice: *Farò sì che voi facciate*, che altro dice se non questo: *Vi toglierò il cuore di pietra*, con il quale non facevate, e *vi darò un cuore di carne*, con il quale facciate? E queste parole non significano forse: *Vi toglierò il cuore duro*, con il quale non facevate, e *vi darò un cuore obbediente con il quale facciate?*>>²⁰⁰.

Ma anche il reietto che rifiuta la *vocatio*, è libero, in quanto dispone della potestà di scegliere, e *simul* condizionato da un'altra forza irresistibile, che non è la grazia,

¹⁹⁷ *De Dono persev.* 13, 33. *Ibidem*: <<Quod ergo in sacramentis fidelium dicitur, ut sursum cor habeamus ad Dominum, munus est Domini: de quo munere ipsi Domino Deo nostro gratias agere, a sacerdote post hanc vocem quibus hoc dicitur admonentur; et dignum ac iustum esse respondent. Cum enim non sit in nostra potestate cor nostrum, sed divino sublevetur auxilio, ut ascendat, et quae sursum sunt sapiat, ubi Christus est in dextra Dei sedens, non quae super terram: cui de hac tanta re agenda sunt gratiae, nisi hoc facienti Domino Deo nostro, qui nos per tale beneficium liberando de profundo huius mundi, elegit, et praedestinavit ante constitutionem mundi?>>

¹⁹⁸ *De corr. et grat.* 14. 45. Cfr., *De grat. et lib. Arb.* 17. 33: <<Ut ergo velimus, sine nobis operatur; cum autem volumus, et sic volumus ut faciamus, nobiscum cooperatur: tamen sine illo vel operante ut velimus, vel cooperante cum volumus, ad bona pietatis opera nihil valemus>>.

¹⁹⁹ *De grat. et lib. Arb.* 21. 43. Cfr., G. Lettieri, *Il metodo della grazia*, cit. pag.70: <<La grazia agostiniana non violenta la libertà dell'uomo, ma muovendola l'accende di tale amore, che essa non può fare a meno di desiderare del tutto liberamente e spontaneamente l'operare dello Spirito Santo, che la chiama irresistibilmente a cooperare nel bene>>.

²⁰⁰ *De grat. et lib. Arb.* 16,32 ; *Retract.* I, 22. 4 : <<quia in potestate nostra non est nisi quod nostram sequitur voluntatem, quae cum fortis et potens praeparatur a Domino, facile fit opus pietatis etiam quod difficile atque impossibile fuit>>.

bensi la concupiscenza. In quanto la sua volontà, il suo intimo desiderio, non è stato convertito dalla grazia di Cristo; e pertanto rimane soggetto all'attrazione del male, che tuttavia sceglie liberamente. Quindi la volontà dell'uomo può essere certo considerata la causa delle azioni umane, ma esclusivamente nel senso di causa seconda; sussiste infatti un'altra causa, prima e dominante, a sua volta causa infallibile di quella: essa è identificabile nella concupiscenza per quanto riguarda i rei; nella grazia di Cristo per gli eletti.

Dovrebbe essere chiaro a questo punto che per Agostino l'uomo è sempre libero nella scelta, ma tale scelta è determinata infallibilmente dalla propria volontà (convertita o meno dalla grazia). Ora, non si può volere il bene se non si cambia la propria volontà peccaminosa, viziata dal peccato originale; ma l'uomo non è in grado di darsi una volontà buona: è <<Dio, che predispone la buona volontà dell'uomo e la sorregge dopo averla predisposta. In effetti la buona volontà dell'uomo precede molti doni di Dio, ma non tutti, ed essa stessa si trova fra quelli che non precede>>²⁰¹.

Lo stesso Agostino era cosciente di quanto il rapporto grazia-libertà fosse ostico da comprendere, e come facilmente ingenerasse l'idea che affermando l'una si finisse per negare l'altra, e viceversa. Tuttavia abbiamo visto come – rimanendo nell'ottica del santo dottore e dei suoi più fedeli interpreti – questa contraddizione non sia affatto irresolubile; e la si scioglie considerando la libertà autentica – che non può essere libertà d'equidistanza - non l'atto incondizionato di un soggetto autonomo, ma sempre il dono (non universale) dello Spirito.

3. *La delectatio victrix strumento della grazia persuasiva*

Una volta compreso il giusto rapporto *Lex-gratia* e la retta configurazione della libertà umana possiamo indagare il modo in cui Agostino concepisce l'intervento della grazia, cioè come Dio prepara, rinnova, la volontà dell'eletto movendola irresistibilmente verso il bene. Da ciò che abbiamo precedentemente acquisito sappiamo che il vescovo di Ippona considera, in frontale contrapposizione a Pelagio, la Legge del tutto insufficiente non solo a giustificare il peccatore, ma anche a fargli osservare gli stessi precetti del decalogo. La Legge infatti riesce solo a far conoscere all'intelligenza i doveri da compiere, ma non a farli amare, né a farli osservare effettivamente; tanto è vero <<che la legge, se la grazia non ci aiuta, non solo non giova a nulla, ma anzi ci nuoce moltissimo, e l'utilità della legge si manifesta in questo: tutti quelli che essa fa rei di trasgressione li costringe a ricorrere alla grazia per esser liberati e anche aiutati a vincere le cattive concupiscenze. La legge infatti più che aiutare comanda, diagnostica il male, non lo guarisce, anzi il male che essa non guarisce piuttosto lo acuisce, perché si cerchi più attentamente e più sollecitamente la medicina della grazia>>²⁰².

Per Agostino è necessario distinguere la conoscenza dall'amore, la scienza dalla carità²⁰³; non esaltando la nostra giustizia al di sopra del nostro giustificatore, e non

²⁰¹ *Ench.* 9. 32.

²⁰² *De Grat. Christ.* I, 8, 9.

²⁰³ Cfr., B. Pascal, *Pensées*, Fr. B. 280: <<Qu'il y a loin de la connaissance de Dieu à l'aimer>>.

presumendo - come fa Pelagio - che anche senza la grazia si possa ottemperare ai comandamenti divini²⁰⁴:

quando Dio insegna non per mezzo della lettera della legge, ma per mezzo della grazia dello Spirito, insegna in tal modo che chiunque ha imparato non solo veda con l'intelligenza ciò che gli è stato insegnato, ma anche lo brami! con la volontà e lo compia perfettamente con l'attività. E da questo modo divino d'insegnare ricevono aiuto anche lo stesso volere e lo stesso agire, non solamente la possibilità naturale di volere e di agire. Se infatti questa grazia fosse d'aiuto soltanto al nostro potere, il Signore direbbe così: Chiunque ha udito il Padre e ha imparato, può venire a me. Invece non dice così, ma dice: *Chiunque ha udito il Padre e ha imparato da lui, viene a me*. Pelagio ripone nella natura il poter venire o anche, come ha cominciato a dire adesso, lo ripone nella grazia, qualunque sia l'opinione che ha di essa: " Dalla quale, dice, è aiutata la stessa possibilità "; il venire invece dipende già dalla volontà e dall'attività. Ma non ne segue che, chi può venire, venga di fatto, se in realtà non lo vuole e non lo fa. Al contrario chi ha imparato dal Padre, non solo può venire, ma viene²⁰⁵.

Da quanto abbiamo letto appare chiaro che per il santo dottore il luogo in cui la grazia esercita la sua azione non è l'intelligenza, bensì la volontà. <<Anche dopo la caduta – osserva Mesnard – lo spirito umano conserva delle capacità, al punto che è illegittimo invocare l'autorità nei domini dove la ragione e i sensi sono i mezzi naturali per conoscere [...] La corruzione ha colpito essenzialmente la volontà. È essa che perturba l'esercizio della ragione rifiutando di credere null'altro che ciò che gli piace, cioè quello che soddisfa le sue passioni>>²⁰⁶. Dio allora infonde nel cuore dell'eletto la carità, ed ecco la sua volontà trasformata, convertita, resa docile ai comandamenti del Signore; attratta irresistibilmente dal bene, come prima lo era dal male; tanto prudente quanto era orgogliosa, tanto umile quanto prima superba. Il *doctor gratiae* attinge dal Testo sacro, in particolare da S. Paolo, ove vien detto che Dio riesce a piegare la *duritia* del peccatore trasformando il suo cuore di pietra in un cuore di carne. L'intelligenza per l'Ipponate è sempre sottomessa alla volontà; è per questo che la grazia di Cristo agisce su quest'ultima. Qui Agostino afferma la supremazia della volontà sull'intelletto²⁰⁷:

[il graziato] in forza di questa specie di caparra che gli è stata data della gratuita munificenza divina arde dal desiderio d'obbedire al Creatore e s'infiamma nel proposito d'accedere alla partecipazione della vera luce di Dio [...] Infatti anche il libero arbitrio non vale che a peccare, se rimane nascosta la via della verità. E quando comincia a non rimanere più nascosto ciò che si deve fare e dove si deve tendere, anche allora, se tutto ciò non arriva altresì a dilettere e a farsi amare, non si agisce, non si esegue, non si vive bene. Ma perché tutto ciò sia amato, la carità di Dio si

²⁰⁴ Cfr., *De Grat. Christ.*, I, 26, 27. Davvero rivelativo questo brano di Pascal tratto da *Prière pour le bon usage des maladies*, in *Œuvres complètes*, IV, Paris 1992, a cura di J. Mesnard : <<mon cœur est tellement endurci et plein des idées. Des soins, des inquiétudes et des attachements du monde, que la maladie non plus que la santé, ni les discours, ni les livres, ni vos Écritures sacrées, ni votre Évangile, ni vos mystères les plus saints, ni les aumônes, ni les jeûnes, ni les mortifications, ni les miracles, ni l'usage des sacrements, ni le sacrifice de votre corps, ni tous mes efforts, ni ceux de tout le monde ensemble, ne peuvent rien du tout commencer ma conversion, si vous n'accompagnez toutes ces choses d'une assistance tout extraordinaire de votre grâce [...] Oh! qu'heureux sont ceux qui, avec une liberté entière et une pente invincible de leur volonté, et avec des charmes qui les entraînent, aiment parfaitement et librement ce qu'ils sont obligés d'aimer nécessairement>>.

²⁰⁵ *De Grat. Christ.* I, 14,15.

²⁰⁶ J. Mesnard, *Les pensées de Pascal*, cit. pag. 168.

²⁰⁷ Cfr., Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, cit. pag. 314: <<Augustin réaffirme ici le primat absolu de la volonté sur l'intelligence>>.

riversa nei nostri cuori non per mezzo del libero arbitrio che sorge da noi, bensì per mezzo dello Spirito Santo che è stato dato a noi²⁰⁸.

Il Signore determina la volontà umana (il *velle* intimo) attraverso il piacere, la *delectatio* per il bene; <<quando dunque ci attrae qualcosa che ci porta a Dio, questo è ispirato e donato dalla grazia di Dio e non dipende dalla nostra volontà e attività né dai meriti delle nostre azioni>>²⁰⁹. Per Agostino infatti il bene può essere desiderato solo quando riesce a dilettere. Se si compie il bene senza provare amore per la giustizia, ma soltanto per timore del castigo, allora non lo si compie ancora bene. Questa dolcezza del bene per la quale ci diletmano le cose che Dio ci comanda, altro non è che il dono della grazia²¹⁰. L'introduzione del motivo del diletto ha, per Agostino, fondamento nell'antropologia dell'uomo *postlapsario*. Sappiamo già che dopo la caduta il libero arbitrio dell'uomo non è stato interamente annientato, ma è rimasto disponibile al bene e al male; tuttavia mentre l'Adamo *prelapsario* non provava alcun allettamento né per il l'uno né per l'altro (libertà d'indifferenza), e in virtù della grazia sufficiente (*adiutorium sine quo non*) poteva orientarsi concretamente verso il bene, adesso, dopo la caduta, la concupiscenza ha generato in lui un'attrazione, un diletto, così forte verso il male che egli non è più in grado di esercitare effettivamente il suo libero arbitrio²¹¹, e di fatto sceglie sempre il male. L'uomo decaduto si orienta quindi verso il male liberamente e infallibilmente, poiché la sua volontà è plasmata dalla concupiscenza:

Ammettiamo che nell'estrema debolezza di questa vita (debolezza nella quale tuttavia per reprimere l'orgoglio bisognava che si completasse la virtù) sia lasciata loro la propria volontà, affinché rimangano, se lo vogliono, nell'aiuto di Dio senza il quale non potrebbero perseverare; ammettiamo ancora che Dio non operi in essi affinché vogliano; tra tali e tante tentazioni la volontà soccomberebbe per la propria debolezza. E allora non potrebbero perseverare, perché cedendo per la loro debolezza non vorrebbero, oppure per la debolezza della loro volontà non vorrebbero fino al punto di potere. Dunque si è prestato soccorso alla debolezza della volontà umana così che essa sia mossa dalla grazia divina in maniera indeclinabile e insuperabile; perciò, per quanto debole, non viene meno e non è vinta da alcuna avversità²¹².

Nello *status naturae lapsae* la semplice conoscenza del bene non è sufficiente perché lo si attui realmente, in quanto <<non è necessariamente oggetto d'amorosa ricerca ciò che si sa degno d'amorosa ricerca, se non suscita tanto piacere quanto è l'amore che merita>>²¹³.

La fonte da cui Agostino trae la teoria della *delectatio victrix* è naturalmente la Scrittura, come è dimostrato da i tanti versetti biblici citati dall'Ipponate (Salmo 118, 68: *Soave sei tu, o Signore: nella tua soavità insegnami i tuoi decreti*, cit. in *De Grat. Christ.*, I, 13, 14; Romani, 7, 22: *Acconsento con gioia nel mio intimo alla legge di Dio*, cit. in *Duas epist. Pelag.* I, 10, 22; ecc.); fondamentale per comprendere il discrimine – che Agostino sottolinea con fermezza - tra l'attrazione infallibile del

²⁰⁸ *De Spirit. et Litt.* 3.5.

²⁰⁹ *Ad Simpl.* I, 2, 21.

²¹⁰ Cfr., *Duas epist. Pelag.* II, 9, 21.

²¹¹ Cfr., Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, cit. pag. 346 : <<depuis la chute, l'homme a conservé ce pouvoir [di libero arbitrio], mais en a concrètement perdu l'exercice [...] c'est-à-dire qu'en fait ce pouvoir de choix entre le bien et le mal ne s'exerce plus>>.

²¹² *De corr. et grat.* 12. 38.

²¹³ *De Spirit. et Litt.* 35. 63.

diletto e una costrizione imposta forzosamente *ab extrinseco* è questo brano tratto dal *Commento al vangelo di S. Giovanni*²¹⁴:

Così, quando ascolti: *Nessuno viene a me se non è attratto dal Padre*, non pensare di essere attratto per forza. Anche l'amore è una forza che attrae l'anima. Non dobbiamo temere il giudizio di quanti stanno a pesare le parole, ma sono incapaci d'intendere le cose di Dio; i quali, di fronte a questa affermazione del Vangelo, potrebbero dirci: Come posso credere di mia volontà se vengo attratto? Rispondo: Non è gran cosa essere attratti da un impulso volontario, quando anche il piacere riesce ad attrarci. Che significa essere attratti dal piacere? *Metti il tuo piacere nel Signore, ed egli soddisferà i desideri del tuo cuore* (Sal 36, 4). Esiste anche un piacere del cuore, per cui esso gusta il pane celeste. Che se il poeta ha potuto dire: "Ciascuno è attratto dal suo piacere" (Virg., Ecl. 2), non dalla necessità ma dal piacere, non dalla costrizione ma dal diletto; a maggior ragione possiamo dire che si sente attratto da Cristo l'uomo che trova il suo diletto nella verità, nella beatitudine, nella giustizia, nella vita eterna, in tutto ciò, insomma, che è Cristo. Se i sensi del corpo hanno i loro piaceri, perché l'anima non dovrebbe averli? Se l'anima non avesse i suoi piaceri, il salmista non direbbe: *I figli degli uomini si rifugiano all'ombra delle tue ali; s'inebriano per l'abbondanza della tua casa, bevono al torrente delle tue delizie; poiché presso di te è la fonte della vita e nella tua luce noi vediamo la luce* (Sal 35, 8-10). Dammi un cuore che ama, e capirà ciò che dico. Dammi un cuore anelante, un cuore affamato, che si senta pellegrino e assetato in questo deserto, un cuore che sospiri la fonte della patria eterna, ed egli capirà ciò che dico. Certamente, se parlo ad un cuore arido, non potrà capire [...] Tu mostri alla pecora un ramo verde, e l'attrai. Mostri delle noci ad un bambino e questo viene attratto: egli corre dove si sente attratto; è attratto da ciò che ama, senza che subisca alcuna costrizione; è il suo cuore che rimane avvinto. Ora se queste cose, che appartengono ai gusti e ai piaceri terreni, esercitano tanta attrattiva su coloro che amano non appena vengono loro mostrate - poiché veramente "ciascuno è attratto dal suo piacere" -, quale attrattiva eserciterà il Cristo rivelato dal Padre? Che cosa desidera l'anima più ardentemente della verità? Di che cosa dovrà l'uomo essere avido, a quale scopo dovrà custodire sano il palato interiore, esercitato il gusto, se non per mangiare e bere la sapienza, la giustizia, la verità, l'eternità?²¹⁵

Come il corpo trova il proprio diletto nei piaceri della carne, così anche l'anima avrà il proprio diletto nei piaceri dello spirito; ma questo privilegio è solo di un cuore rigenerato dalla grazia. Per chi rimane sottomesso al peccato la libertà consiste invece nel peccare, in quanto egli trova diletto nel male. Fino a quando sarà servo della concupiscenza non sarà libero di agire secondo giustizia; e se la grazia di Cristo non lo libererà dal peccato, donandogli la gioia di operare il bene e di osservare docilmente i precetti, amandoli liberamente, quest'uomo non potrà dirsi davvero libero - nonostante

²¹⁴ È infatti tale distinzione che separa la teologia agostiniana dal pensiero riformato. Per Agostino, come per i suoi più efficaci interpreti (Giansenio, Pascal) la grazia opera all'interno della volontà dell'eletto e si definisce come interiore determinazione del desiderio (*non invitus*) dell'uomo. Per Calvino invece la grazia muoverebbe coattivamente *forinsecus* la volontà del prescelto. Ecco come Pascal descrive l'operare della grazia secondo i calvinisti: << [la grazia] inclina la loro volontà al bene (non in quanto vi indirizza la volontà, ma ve la indirizza nonostante la sua ripugnanza) come una pietra, come una falce, come una sostanza morta nella sua azione e senza capacità alcuna di muoversi con la grazia e di cooperarvi, perché il libero arbitrio è perso e interamente morto. Così che la grazia opera da sola; e benché rimanga e generi opere buone fino alla morte, non è il libero arbitrio che le fa e vi si indirizza per sua scelta; al contrario, mentre la grazia opera in lui le opere buone, egli merita la morte eterna. Che Gesù Cristo solo merita, e che i giusti non avendo alcun merito, solo i meriti di Gesù Cristo vengono loro imputati, applicati, e sono così salvati >> (B. Pascal, *Scritti sulla grazia*, cit. pag. 152). Cfr., C. Giansenio, *Augustinus*, tomo III, libro VIII, *De concordia gratiae et liberi arbitrij*: << non sola [gratia] in nomine operatur, sed etiam voluntas ex nolente et repugnante fit volens, et volendo cum gratia aliquid facit >> (5, 833).

²¹⁵ *In Ioh. Ev. Om.* 26, 4-5.

egli persegua liberamente e beatamente i vizi ai quali è asservito²¹⁶. Per Agostino infatti, che in ciò segue ancora l’Apostolo, la vera libertà è quella di fare il bene; e la si possiede, paradossalmente, soltanto nell’essere conquistati dalla grazia, la santa servitù (*pia servitus*) che libera²¹⁷. Chi non è vinto dalla grazia è necessariamente assoggettato alla concupiscenza, e permane schiavo del vizio e del peccato. <<L’uomo mosso dalla concupiscenza – sottolinea J. Mesnard - non è per nulla libero. Anche se ha l’illusione di agire spontaneamente, è schiavo del peccato. L’uomo mosso dalla carità, cioè dalla grazia, è liberato da questa schiavitù: e da questo punto di vista diviene libero. Tuttavia, è Dio che lo conduce e si rende suo maestro. Egli non diviene dunque libero nel senso in cui lo intendono i gesuiti; non possiede la “libertà d’indifferenza”. Ma è libero nel senso che Dio non gli fa alcuna violenza>>²¹⁸.

Da quanto abbiamo appreso finora sappiamo che non è in nostro potere liberarci dalla concupiscenza. La grazia, che sola ci può liberare dal nostro stato di soggezione al peccato, è infatti indisponibile all’uomo, essendo dono gratuito di Dio. Se non fosse realmente gratuita – afferma Agostino – non sarebbe grazia. Non è quindi in nostro potere amare il bene, provare diletto per le *res* eterne, le essenze spirituali; è invece invincibile la nostra attrazione per le creature, i beni mondani. L’irruzione della grazia di Cristo serve esattamente a ribaltare questa condizione: la *caritas*, che lo Spirito infonde nel cuore degli eletti, consente di recuperare l’integrità perduta e <<fa in modo che l’attrazione della giustizia abbia in noi il sopravvento sull’attrazione di quelle cose che ci portano a peccare con piena avvertenza, o perché desideriamo di possederle, o perché temiamo di perderle>>²¹⁹.

Cogliamo in questo passo due punti importanti: in primo luogo comprendiamo la facoltà medicinale della grazia; essa sana la nostra natura ferita in seguito al peccato originale. Inoltre vediamo che la grazia efficace opera la nostra guarigione utilizzando la stessa *delectatio* che l’uomo decaduto (il quale ha perduto l’indifferenza della condizione *prelapsaria*) percepisce verso i beni materiali: rovesciandola in favore delle cose dello spirito - cosicché il piacere del peccato sia vinto dal piacere della carità²²⁰.

²¹⁶ Cfr., *Ench.* 9. 30.

²¹⁷ Cfr., J. Mesnard, introduzione agli *Écrits sur la grâce*, in B. Pascal, *Œuvres complètes*, cit. pag. 600 : <<En un sens, l’homme est toujours esclave de l’un ou l’autre de ces « deux amours » [...] dans tous les cas, il est esclave de la délectation, il suit infailliblement celle de la chair ou celle de l’esprit. [...] En un autre sens, si l’on fait résider la liberté dans la spontanéité de la volonté, l’homme est toujours libre: qu’il se porte vers le mal ou vers le bien, il le fait toujours par l’attrait de l’objet qu’il poursuit. Mais il est une différence capitale entre l’attrait du mal et celui du bien. Le premier s’exerce sur une volonté corrompue, malade, ou, pour employer un terme plus moderne que n’ignorent ni saint Augustin ni les théologiens du XVII siècle, *aliénée*>>.

²¹⁸ J. Mesnard, *Les Pensées de Pascal*, cit. pag. 159; trad. nostra. Cfr., Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, cit. pag. 347 : <<Augustin distingue en général *libre arbitre* (*arbitrium voluntatis*) et *liberté* (*libertas*): le libre arbitre est un pouvoir de choix, la liberté est un état, l’état de l’homme qui use bien le son libre arbitre>>.

²¹⁹ *Ench.* 22. 81. Cfr., J. Mesnard, introduzione agli *Écrits sur la grâce*, in B. Pascal, *Œuvres complètes*, cit. pag. 600 : <<La grâce lui restitue l’intégrité, la santé, la rend à elle-même: non pas en la mettant en un état d’indifférence entre le bien et le mal, ce qui était le propre de la grâce d’Adam, mais en la portant irrésistiblement vers son vrai bien>>.

²²⁰ Cfr., *Opus Imperf.* I, 107: <<Ab hac ergo necessitate servitutis ille liberat, qui non solum dat praecepta per legem; verum etiam donat per spiritum caritatem, cuius delectatione vincatur delectatio peccati>>. Ancora una volta si noti come Agostino, per uscire da uno stato di impasse, sia incline a servirsi della tecnica del ribaltamento.

La teoria che il santo dottore elabora per rappresentare l'operare della grazia nella volontà dell'uomo è del tutto coerente con la sua fenomenologia della scelta: *Quod enim amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est*²²¹, agiamo necessariamente verso ciò che ci attrae di più. Pascal in una lettera a Ch. de Roannez scrive: <<Così come coloro che abbandonano Dio per ritornare al mondo lo fanno perché essi trovano più dolcezza nei piaceri della terra che in quelli dell'unione con Dio, e che questo fascino vittorioso li attrae [...] allo stesso modo non si abbandonerebbero mai i piaceri del mondo per abbracciare la croce di Gesù Cristo, se non si trovasse più dolcezza nel disprezzo, nella povertà, nello spogliarsi di ogni cosa e nel rifiuto degli uomini, che nelle delizie del peccato>>²²².

A questo punto della nostra analisi si impone una seria riflessione sul concetto agostiniano di volontà. Un certo tipo di lettura - non inconsueta nel caso dell'Ipponate - potrebbe infatti indirizzare a conclusioni erranee, inducendo a risolvere l'agostinismo in puro volontarismo. È bene pertanto chiarire subito che la concezione che Agostino esprime quando tratta di volontà non è la stessa elaborata - ad esempio - da Schopenhauer o da Nietzsche: la volontà del *doctor gratiae* non è una energia cieca ed a-razionale che persegue la pura affermazione di sé, trascinando irresistibilmente l'uomo come il pifferaio magico faceva con i topi. La volontà di Agostino, pur guidata dal principio del piacere, è attratta da un oggetto, piuttosto che dall'altro, perché razionalmente persuasa della bontà di quella scelta; l'uomo, sia che opti per il bene sia che opti per il male, riconosce sempre quell'oggetto come suo bene - infatti Agostino afferma che l'attrazione ci porta a peccare con piena consapevolezza²²³. Il tabagista sa bene che la nicotina nuoce alla sua salute - anche senza leggerlo sul pacchetto delle sigarette - l'intelletto fornisce questo dato alla sua ragione; tuttavia egli vuole ugualmente continuare a consumare tabacco, perché razionalmente persuaso che il diletto che gli procura l'atto del fumare costituisce un bene superiore alla salvaguardia della sua salute.

La *delectatio* non ha quindi una funzione abbacinante ma persuasiva; è per mezzo di essa che la *suasio* si converte in *persuasio*. Quando la *Veritas* si rivela all'eletto in tutta la sua capacità di attrazione, nella sua irresistibile evidenza, allora il soggetto è immancabilmente persuaso²²⁴. La *delectatio victrix* è infatti il sommo tra tutti i piaceri, e nessun essere razionale al quale si manifesti pienamente potrebbe non riconoscerlo come la beatitudine suprema.

Laddove Agostino sostiene che l'uomo asservito alla concupiscenza è schiavo dei vizi e del peccato, mentre l'eletto, che è assoggettato alla grazia (*pia servitus*), gode dell'autentica libertà, intende dire esattamente questo: l'empio dominato dalla concupiscenza sceglie liberamente e razionalmente il male come fosse il bene in quanto non ha ricevuto il dono di sperimentare il vero bene, la *Veritas* assoluta. Avesse potuto sperimentarlo non avrebbe avuto dubbi su cosa scegliere, l'attrazione della concupiscenza non sarebbe riuscita a trattenerlo. Ecco perché l'eletto che invece

²²¹ *Exp. Ep. Galat.* 49.

²²² *Lettre 7 à Ch. de Roannez.*

²²³ *Cfr., Ench.* 22. 81.

²²⁴ *Cfr., G. Lettieri, L'altro Agostino, cit. pag. 88-89.*

ha beneficiato (senza alcun merito) del dono della grazia, è veramente libero²²⁵: conosce le creature e la forza della loro attrazione; ma adesso conosce realmente anche il Creatore, svelatosi in tutta la sua irresistibile bellezza - conoscendo il bene supremo può scegliere realmente il meglio. E come potrebbe razionalmente non scegliere Dio?

Cominciamo a comprendere in che senso Agostino riesca ad affermare *simul* la libertà dell'eletto e l'onnipotenza della grazia che opera in lui²²⁶. Leggiamo a questo proposito un altro brano illuminante di Pascal tratto dalle *Provinciali*:

L'uomo, per sua propria natura, ha sempre il potere di peccare e di resistere alla grazia, e che, dopo la sua corruzione, è gravato da un corredo infelice di concupiscenza, che aumenta infinitamente questo suo potere; ma, che nondimeno, quando piace a Dio di toccarlo con la sua misericordia, Egli gli fa fare ciò che vuole nella maniera che Lui vuole, senza che questa infallibilità dell'operazione di Dio distrugga in alcun modo la libertà naturale dell'uomo, attraverso le segrete e ammirabili vie in cui Dio opera questo cambiamento, che S. Agostino ha così eccellentemente spiegato, e che dissipano tutte le contraddizioni immaginarie che i nemici della grazia efficace [i gesuiti molinisti] si figurano tra il potere sovrano della grazia sul libero arbitrio e la potenza che ha il libero arbitrio di resistere alla grazia; perché, secondo questo grande Santo [...] Dio cambia il cuore dell'uomo mediante una dolcezza celeste che Egli vi diffonde, che, sormontando il diletto della carne, fa che l'uomo, sentendo da un lato la sua mortalità e il suo nulla, e scoprendo dall'altro la grandezza e l'eternità di Dio, concepisca il disgusto per le delizie del peccato, che lo separano dal bene incorruttibile. Trovando la sua più grande gioia in Dio che lo affascina, egli vi si porta infallibilmente da sé stesso, attraverso un movimento tutto libero, tutto volontario, tutto amoroso: di modo che sarebbe per lui una pena e un supplizio separarsene. Non è che egli non possa sempre allontanarsene, e che non se ne allontanerebbe effettivamente, se lo volesse. Ma come potrebbe volerlo, dal momento che la volontà si porta sempre a ciò che le piace di più, e che niente le piace tanto quanto questo bene unico, che comprende in sé tutti gli altri beni? *Quod enim amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est*, comme dit saint Augustin. È così che Dio dispone della volontà libera dell'uomo senza imporsi di necessità; e che il libero arbitrio, che può sempre resistere alla grazia, ma che non lo vuole sempre, si porta così liberamente e infallibilmente a Dio, quando Egli vuole attirarlo mediante la dolcezza delle sue ispirazioni efficaci. Queste sono, Padre mio, i divini principi di S. Agostino e di S. Tommaso, secondo i quali è vero che noi possiamo resistere alla grazia, contro l'opinione di Calvino; e che nondimeno, come dice il papa Clemente VIII, nel suo scritto indirizzato alla congregazione *De auxiliis*: *Dio forma in noi il movimento della nostra volontà, e dispone efficacemente del nostro cuore, per l'imperio che la sua maestà suprema ha sulle volontà degli uomini, così bene che sul resto delle creature che sono nel cielo, secondo S. Agostino*>>²²⁷.

Ecco perché Agostino – e Pascal – sostiene che si è davvero liberi solo se si è posseduti totalmente da Dio; questa è la paradossale verità che il dono indebito della grazia dischiude. Davanti all'epifania di Cristo nel cuore dell'eletto, manifestatesi

²²⁵ Scrive Mesnard: <<Si agir librement consiste à agir conformément à son être profond, seule la grâce efficace donne la vraie liberté. Reconquérir son être profond, c'est retrouver en soi Dieu cause et fin>> (J. Mesnard, introduzione agli *Écrits sur la grâce*, in B. Pascal, *Œuvres complètes*, cit. pag. 600).

²²⁶ Cfr., C. Giansenio, *Augustinus*, tomo III, libro VIII, *De concordia gratiae et liberi arbitrij*: <<sufficiētissime putans se liberum arbitrium defendisse, quia quantumcumque Deus efficaciter per gratiam operetur, non nolens aut invitus homo facer cogitur, sed volendo id facit propria voluntate>> (5,829).

²²⁷ *Diciottesima lettera Provinciale*, in *Les Provinciales*, Paris, Garnier, éd. Cognet, pagg. 358-361, trad. nostra; Cfr., Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, cit. pag. 344: <<En fait l'homme touché par la grâce ne résiste jamais, de même qu'en fait le libre arbitre livre à lui-même ne résiste jamais au torrent des concupiscences. Si donc métaphysiquement l'homme demeure capable de choix, dans l'expérience de la vie il se porte toujours vers ce qui le délecte le plus>>.

nell'evidenza piena della sua maestà, nessun libero arbitrio potrebbe voler resistere. Libertà e necessità si identificano nella ricezione integrale dell'Assoluto. Invece il reietto, che conosce davvero soltanto il peccato ed è attratto unicamente dal male, può realmente definirsi libero? *Sed ubi erat tam annoso tempore et de quo imo altoque secreto evocatum est in momento liberum arbitrium meum, quod subderem cervicem leni iugo tuo et umeros levi sarcinae tuae, Christe Iesu, adiutor meus et redemptor meus?* Solo allora - scrive Agostino nelle *Confessioni* - grazie alla tua dolce medicina, mi riuscì improvvisamente (*subito*) a fare a meno di tutti quei piaceri vani, di quei beni transeunti che prima temevo tanto di perdere; solo allora il mio animo fu veramente libero dall'ambizione, dalla voluttà del denaro, dal prurito delle passioni²²⁸. Cos'era infatti tutto questo di fronte a te, mio Signore e mio Dio?

4. Le due volontà

Nel precedente paragrafo abbiamo avuto modo di esaminare il celeberrimo versetto (12. 38) del *De correptione et gratia*, nel quale Agostino sostiene che lo stato dell'uomo decaduto è tale che se si lasciasse alla volontà del soggetto di conservarsi o meno nell'aiuto di Dio senza il quale non potrebbe perseverare nel bene (in sostanza la grazia sufficiente di cui disponeva il primo Adamo), la sua volontà soccomberebbe alle innumerevoli tentazioni del mondo a causa della sua debolezza e di certo non persevererebbe. Quindi Dio dispose per i suoi eletti un soccorso straordinario (la grazia efficace) che muovesse la loro volontà indeclinabilmente e insuperabilmente, in modo che questa volontà, per quanto debole, non fosse vinta da alcuna avversità²²⁹.

²²⁸ Cfr. *Conf.* IX, 1. 1.

²²⁹ Cfr., A. Trapé, *Sant'Agostino: introduzione alla dottrina della grazia*, citato: secondo Trapé, Giansenio individua illegittimamente nei due avverbi del *De correptione et gratia*, "*indeclinabiliter et insuperabiliter*" la prova che Agostino attribuiva alla sua concezione della grazia l'accezione di irresistibilità; accezione da Trapé naturalmente non condivisa (parte 2, cap. II). Occorre innanzitutto segnalare che Giansenio non concepisce grazia e volontà come due poli contrapposti, dove il primo ha la meglio sul secondo; Il vescovo di Ypres interpreta - secondo noi in fedeltà ad Agostino - la struttura del binomio, dove la grazia è sovrapposta e non contrapposta alla volontà: i due termini appaiono quindi complementari anche se non simmetrici. La questione concerne il *quomodo* in cui si articola l'*utrumque*, la maniera di conciliare grazia e libertà. Trapé sostiene che Agostino, pur ammonendo severamente a tener fermi i due capi della catena, si arresti di fronte al mistero di come grazia efficace e libertà possano armonizzarsi e cooperare: <<Se è sicuro sul fatto (i punti fermi), è cauto sul modo. Che libertà e grazia efficace cooperino insieme è certo. Ma *come?*>> (parte 2, cap. III). In realtà l'analisi di Trapé, pur condotta con passione genuina, non appare convincente: Agostino infatti trova il modo di tenere insieme l'*utrumque*, e lo fa subordinando - senza annientarla - la libertà dell'uomo alla grazia divina. Il vescovo di Ippona elabora questa soluzione fin dalle *Questioni a Simpliciano*, dove afferma che non è in potere dell'uomo vanificare la *vocatio congrua* di Dio, cioè una *vocatio* che intendesse essere *persuasiva* e non soltanto *suasiva*. Certo si può legittimamente non condividere - e anche con motivazioni fondate - la soluzione approntata da Agostino, ma in questo caso, piuttosto che misconoscere la posizione agostiniana, sarebbe più opportuno tentare di elaborare un diverso modo di far convivere il grande binomio, specie se si dichiara - come fa Trapé - la giusta ambizione a non rassegnarsi all'alternativa tra l'essere, o predestinazioni o semipelagiani.

Subventum est igitur infirmitati voluntatis humanae, ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur; et ideo, quamvis infirma, non tamen deficeret, neque adversitate aliqua vinceretur.

Così Dio, conoscendo l'impotenza degli uomini decaduti, <<ebbe cura che grazie al suo dono invincibilmente volessero ciò che è bene e invincibilmente non volessero abbandonarlo>> (ivi).

Come si vede Agostino applica qui la consueta tecnica del ribaltamento, per cui al diletto per i beni effimeri viene contrapposto un superiore diletto per le *res* eterne. Naturalmente l'impostazione stessa della questione condurrà il vescovo di Ippona ad assumere ineluttabilmente la dottrina della predestinazione. Se infatti l'uomo nella condizione *lapsa* è incapace di qualsiasi merito e non può salvarsi senza un aiuto straordinario e gratuito da parte di Dio, e questo soccorso è tale per cui l'uomo graziato supera, senza fallo, ogni avversità, è conseguenza necessaria che coloro che si salvano debbano essere dei predestinati - e dei predestinati senza alcuna considerazione dei meriti (inesistenti). Come abbiamo osservato nel capitolo precedente la dottrina della predestinazione è la conseguenza dell'analisi agostiniana dello *status naturae lapsae* e della soluzione che il santo dottore vi appronta: la grazia efficace ed irresistibile. Questo però non deve indurci a credere che Agostino possa, in qualche modo, aver subito la dottrina della grazia predestinata come effetto indesiderato della sua riflessione teologica. Al contrario - nonostante la teoria della predestinazione sorga in Agostino come esito conclusivo della soluzione dialettica del problema della condizione *postlapsaria* e della salvezza dei "*pauci*" eletti - il dottore africano considererà comunque tale dottrina una *veritas* sanzionata dalle Scritture, e pertanto desumibile esegeticamente dal testo sacro. Nel *Contra Faustum Manichaeum* Agostino afferma l'identità del Dio unico, nella misericordia come nella giustizia, confessando l'origine scritturistica della dottrina della grazia:

certamente non si può dire in alcun modo che uno è il Dio che manifesta l'ira e fa conoscere la sua potenza verso vasi già pronti per la perdizione ed un altro quello che manifesta la ricchezza verso vasi di misericordia. Perché la dottrina apostolica attesta che l'unico e medesimo Dio compie entrambe le cose. Da qui proviene anche: *Perciò Dio li ha abbandonati all'impurità secondo i desideri del loro cuore, sì da disonorare fra di loro i propri corpi*; e poco dopo: *Per questo Dio li ha abbandonati a passioni infami*; parimenti, poco dopo: *E poiché hanno disprezzato la conoscenza di Dio, Dio li ha abbandonati in balia di un'intelligenza depravata*. Ecco in qual modo il Dio vero e giusto acceca le menti degli increduli. Mai, infatti, nelle parole dell'Apostolo che ho citato si deve intendere un altro Dio se non quello che ha mandato suo Figlio a dire: *Io sono venuto in questo mondo per giudicare, perché coloro che non vedono vedano e quelli che vedono diventino ciechi*²³⁰.

Nel confermare, antimaneisticamente, l'unicità del Dio che fa sorgere il sole sui giusti e sugli ingiusti, e fa cadere la pioggia sui buoni e sui malvagi, l'Ipponate ribadisce anche l'impotenza umana a comprendere il discernimento tra gli eletti e i reprob; criterio elettivo umanamente inaccessibile e persino ingiustificabile, in quanto svincolato da precedenti meriti umani. Nondimeno, tale dottrina è, per Agostino, fondata sulla veracità del Libro Sacro: <<È un mistero profondo, con un segreto inaccessibile è tenuto fuori dal pensiero umano il modo in cui Dio da un lato condanni l'empio, dall'altro lo giustifichi: la verità delle sacre Scritture, infatti, dice di lui

²³⁰ *Contr. Faust.* XXI, 2.

entrambe le cose. Vi piace, dunque, cianciare contro i giudizi divini perché sono imperscrutabili? Quanto più appropriato, quanto più adatto alla nostra misura è provare lo stesso timore lì dove Paolo ha avuto timore ed esclamare: *O profondità della ricchezza, della sapienza e della scienza di Dio! Quanto sono imperscrutabili i suoi giudizi e inaccessibili le sue vie!* Quanto è preferibile provare stupore per ciò che non sei capace di investigare, piuttosto che voler inventare un altro dio cattivo perché non hai potuto comprendere l'unico buono?>>²³¹.

Ci siamo anche chiesti – nel capitolo precedente - se la postulazione di una grazia onnipotente e incondizionata fosse davvero l'unica soluzione perché l'uomo decaduto potesse venir fuori dalle sabbie mobili in cui annaspava. Ma prima di riprendere questo argomento dobbiamo porci un altro interrogativo: perché Dio non ha beneficiato tutti della *delectatio victrix*? Se infatti l'eletto, come abbiamo visto, è davvero libero in quanto conosce la beatitudine somma e in tal modo può scegliere liberamente e infallibilmente il vero bene, perché Dio non ha permesso che tutti usufruissero di tale dono? O meglio ancora, perché non lo ha concesso già ad Adamo²³², evitandone così quella caduta dalle conseguenze catastrofiche per l'intero genere umano? Sappiamo già come Agostino risponde a simili domande. Ciò nonostante è legittimo chiedersi se la teorizzazione di una *delectatio victrix*, ossia di un piacere che soverchiando un altro piacere divenga strumento di persuasione e di salvezza per l'eletto, *modus operandi* della grazia di Cristo, non sia una teoria che possa celare un qualche abbaglio. In pratica, siamo sicuri che sia legittimo contrapporre, quantificandoli, due piaceri dalla natura tanto difforme, quelli della carne e quelli dello spirito? La risposta a questo quesito è decisiva in quanto importa da essa la validità o meno dell'*utrumque* nella forma in cui è stato elaborato da Agostino.

Occorre, secondo noi, riesaminare la situazione dall'inizio. B. Pascal ci illustra come Adamo, nello stato pre-lapsario, serbasse una volontà *indifferente al bene e al male, senza diletto e sollecitazione né dell'uno né dell'altro*²³³. Ora, come mai Dio ha creato Adamo senza alcun principio di piacere, non diciamo per il bene, ma in generale? Forse Dio voleva che fosse l'uomo a determinare l'oggetto del suo diletto. Se Adamo fu creato con un libero arbitrio ed una grazia sufficiente che implicava il *posse non peccare*, è naturale che Dio non lo avesse fornito di nessun appetito prevenuto; così che fosse lui, sostenuto dalla grazia di cui disponeva, a definire il giusto oggetto della sua attrazione.

Dio <<dette alla vita degli angeli e degli uomini un ordinamento tale da dimostrare in essa prima quale potere avesse il loro libero arbitrio e poi quale potere avessero il beneficio della sua grazia e il giudizio della sua giustizia. Ecco allora che alcuni angeli, il cui capo è quello che è detto diavolo, rinnegarono il Signore Iddio per mezzo del libero arbitrio. Ma rifuggendo dalla sua bontà, che li aveva resi beati, non poterono sfuggire il suo giudizio, che li fece diventare sommamente infelici. Gli altri invece per mezzo dello stesso libero arbitrio stettero saldi nella verità>>²³⁴. Per premiare questi ultimi della loro perseveranza Dio aggiunse qualcosa alla loro beatitudine, <<cioè, dopo aver avuto dallo Spirito Santo grande abbondanza

²³¹ *Contr. Faust.* XXI, 3.

²³² Cfr., G. Lettieri, *L'altro Agostino*, cit. pag. 584.

²³³ B. Pascal, *Scritti sulla grazia*, cit. pag. 146.

²³⁴ *De corr. et grat.* 10, 27.

dell'amore di Dio, essi non avrebbero più potuto assolutamente cadere e lo avrebbero saputo con totale certezza>> (ivi). <<Allo stesso modo Dio creò anche l'uomo in possesso del libero arbitrio, e benché questi ignorasse se doveva cadere o no, tuttavia era beato in quanto sentiva che il non morire e non diventare infelice era in suo potere. E se avesse voluto rimanere, appunto attraverso il libero arbitrio, in questo stato integro e senza difetto, certamente senza aver sperimentato affatto la morte e l'infelicità, avrebbe ricevuto per merito di tale perseveranza quella pienezza di beatitudine della quale sono beati anche i santi angeli, cioè la beatitudine di non poter più cadere>>²³⁵.

Questa grazia di non poter più cadere, che Dio concesse agli angeli buoni - e che avrebbe dato in premio anche ad Adamo se fosse rimasto in amicizia con Dio - altro non è che la *delectatio victrix*, quella beatitudine somma di fronte alla quale è di fatto impossibile resistere. In questo consiste la grazia efficace che libera: casa c'è infatti più libero del libero arbitrio quando esso non può più essere schiavo del peccato?²³⁶

Se Adamo si fosse rivolto, mediante il suo libero arbitrio disponibile al bene e al male, verso i beni che Dio gli aveva riservato, avrebbe acquisito un sempre maggiore diletto per il bene; fino a quando il Signore non gli avrebbe dato in premio la *delectatio victrix*, che gli avrebbe garantito il *non posse peccare*, cioè la beatitudine eterna. Sappiamo invece che l'uomo ha inteso ribellarsi al Creatore con atto consapevole della sua volontà. Egli volle emanciparsi da Dio; volle essere lui Dio di sé stesso: per questo trasgredì volontariamente il divieto del Signore. Adamo ed Eva <<cominciarono ad esser cattivi in segreto per incorrere in un'aperta disobbedienza. Non sarebbero giunti all'azione cattiva se non precorreva la volontà cattiva. E inizio della volontà cattiva fu senz'altro la superbia. *Inizio di ogni peccato* appunto è *la superbia*. E la superbia è il desiderio di una superiorità a rovescio. Si ha infatti la superiorità a rovescio quando, abbandonata l'autorità cui si deve aderire, si diviene e si è in qualche modo autorità a se stessi. Avviene quando disordinatamente si diviene fine a se stessi. E si è fine a se stessi quando ci si distacca dal bene immutabile, che deve esser fine più che ciascuno a se stesso. Questa defezione è volontaria. Se la volontà rimanesse stabile nell'amore al superiore bene immutabile, dal quale era illuminata per vedere e infiammata per amare, non se ne distaccherebbe per divenire fine a se stessa e in tal modo accecarsi e gelarsi>>²³⁷. Pertanto - come ci dice Agostino - il peccato originale, cioè la trasgressione al divieto divino, fu compiuta da individui che già si erano resi malvagi, essi infatti, essendosi allontanati dal bene eterno e divenendo autorità a se stessi, avevano iniziato ad acquisire un certo diletto per il male; ecco perché Adamo antepose il capriccio di Eva al comando di Dio: perché lo allettarono le parole “*sarete come dèi*”.

Compiuto l'ultimo passo - il peccato originale - la caduta fu inevitabile, disastrosa, e dalle conseguenze catastrofiche per la posterità. Invece della grazia efficace che avrebbero avuto in premio se si fossero mantenuti fedeli, gli uomini perdettero anche la grazia sufficiente; invece della *delectatio victrix* che gli avrebbe garantito il *non posse peccare*, essi divennero asserviti alla concupiscenza; quel diletto per il male che essi avevano autonomamente iniziato a coltivare, si espanse

²³⁵ *De corr. et grat.* 10, 28.

²³⁶ Cfr., *De corr. et grat.* 11, 32.

²³⁷ *De civ. Dei* XIV, 13, 1.

spaventosamente divenendo, non solo un'inclinazione, ma una forza necessitante: adesso l'uomo *non poteva non peccare*.

L'essere decaduto aveva infatti smarrito ogni cognizione di Dio e del bene, e soprattutto aveva perduto il soave nutrimento dello Spirito; quello che aveva ereditato dalla caduta era solo la seduzione del male, che, in uno stato di privazione di grazia, diventava, per l'appunto, un allettamento invincibile. Quindi è bene sottolineare che la concupiscenza diventa una forza irresistibile solo in seguito al peccato originale e alla conseguente punizione divina che priva gli uomini della grazia; e lo diventò in quanto rimase l'unica e incontrastata fonte di diletto per l'uomo nella condizione *lapsa*. Fino al momento della caduta, nonostante Adamo ed Eva si fossero resi malvagi e attratti dal male, conservavano comunque la capacità sufficiente per riaccostarsi al bene immutabile.

La grazia sufficiente non donava agli uomini un diletto invincibile per il bene, tuttavia, assicurando un nutrimento spirituale, consentiva loro di determinare autonomamente la propria attrazione; che poteva essere per il bene come per il male: Adamo ed Eva, ripudiando il soccorso divino, scelsero la seconda opzione. Precipitati nello *status naturae lapsae* gli uomini rimasero oppressi nell'*ignorantia* e nell'*infirmetas*, i due *poenalia* di cui abbiamo a lungo trattato; a questo punto ha inizio il processo redentivo da parte di Dio. Nella prima tappa di questo percorso salvifico Dio offre agli uomini la conoscenza di sé stesso e della Legge, attraverso la concessione del decalogo. I comandamenti però possono solo far conoscere il dovere da compiere, ma non donano l'amore per la giustizia. Agostino, sulla scorta di S. Paolo, dichiara: "*Littera occidit, spiritus autem vivificat*"²³⁸, perché la lettera della Legge che insegna a non peccare uccide se manca lo Spirito che la vivifica; essa fa conoscere il peccato senza riuscire ad evitarlo, facendo degli uomini dei prevaricatori²³⁹. Se la grazia non si infonde nei cuori il decalogo della *Lex* rimane *littera occidens*, mentre la *legge della carne* riesce a dominare la volontà perché di essa l'uomo ha esperienza diretta, fisica, e ne subisce l'attrazione.

Privo dell'ausilio della grazia, l'uomo *postlapsario* non è più in grado di accostarsi alle cose dello spirito - né di aspirare alle *res* eterne - nei confronti delle quali non avverte alcun diletto. Rimane invece proteso verso i beni mondani, carnali ed effimeri, verso cui lo muove irresistibilmente la concupiscenza; essa infatti, dopo il dileguarsi della grazia, ha infestato tutto l'essere dell'uomo, determinandone la volontà. Pertanto l'azione redentrice di Cristo deve non soltanto riscattare la colpa, il terribile atto di ribellione all'autorità divina, ma anche contrastare le conseguenze del peccato: quell'attrazione per il male che la concupiscenza cagiona nel soggetto. È evidente che a questo fine la grazia del primo Adamo non è più idonea. Adamo infatti fu creato in uno stato di innocenza, senza alcun appetito prevenuto; qui invece si ha a che fare con un essere mortalmente colpevole, la cui volontà è stata pervertita, ed avverte di conseguenza un irrefrenabile piacere nel peccare. Occorre certo un soccorso più potente, che operi *intrinsicus* la volontà umana, ma il punto è: questa nuova grazia deve essere, come sostiene Agostino, irresistibilmente efficace? Per rispondere a questa domanda è necessario indagare la vera natura del peccato di Adamo.

²³⁸ 2 Cor. 3. 6.

²³⁹ Cfr., *De Spirit. et Litt.* 5. 8.

Come narra Agostino, la trasgressione di mangiare un frutto vietato fu compiuta da uomini la cui volontà era già depravata. Il diavolo non avrebbe potuto esercitare alcun potere sull'uomo se questi, per orgoglio, non avesse disprezzato l'autorità divina. Egli fu allettato dalla prospettiva di diventare il creatore di sé stesso e del proprio destino. Quello di Adamo fu un atto gnostico, un atto che esprime la volontà di emancipazione dall'autorità divina e dalla sua conseguente tutela; Adamo è il primo *ateo* della storia umana, giacché l'ateo non è colui che razionalmente nega l'esistenza di Dio, ma chi, per la perversione della sua volontà, desidera e pretende di fare *senza* Dio. Il prefisso privativo "a" non sta ad indicare l'irrealtà di Dio, ma la brama del soggetto a-teo di fare a meno di Lui; la ribellione è il tentativo temerario di sabotare il progetto divino e di ricreare se stessi e l'umanità intera al di fuori del Suo disegno. Adamo è stato il primo uomo a non rassegnarsi alla triste realtà di non essere Dio, ed il primo ad introdurre nel genere umano il diletto per la trasgressione fine a se stessa, il piacere della ribellione all'autorità in quanto tale, la concezione catartica dell'atto illecito. Agostino, rammentando nelle *Confessioni* l'episodio del furto delle pere, confessa, con profonda vergogna, di non averlo commesso né per bisogno né per godere dei beni rubati, ma soltanto per compiacersi di aver fatto ciò che non era lecito²⁴⁰. È proprio di una volontà perversa individuare il proprio bene in ciò che è proibito, in quanto il primo effetto della depravazione è la scissione tra *Bene* e *Verità*: Dio è vero ma non è buono; per perseguire il bene occorre quindi rifiutare la verità. Assistiamo anche ad una relativizzazione del bene: non c'è il Bene assoluto; il nostro bene non coincide con quello di Dio, anzi è contrapposto ad esso. Agostino ribadisce che questo traviamiento fu una decisione volontaria: *Spontaneus est autem iste defectus*²⁴¹; si trattò di una defezione compiuta in piena consapevolezza, nella condizione in cui la concupiscenza non soggiogava ancora la volontà. L'uomo si distacca volontariamente da Dio divenendo fine a se stesso: solo a questo punto l'attrazione del male diviene irresistibile.

La scelta di Adamo, capostipite del genere umano, ha introdotto nella posterità il germe del diletto per il male: lontano da Dio, privato dell'alimento del suo Spirito, tutta l'umanità diviene *massa damnationis*, attratta, similmente alle bestie, da tutto ciò che è carnale e transeunte. Abbiamo detto che la grazia del primo Adamo sarebbe del tutto inefficace in un soggetto che versa in queste condizioni, tutto squilibrato verso la materia e refrattario al bene dello spirito; che cosa potrebbe mai redimerlo? La risposta è la grazia di Cristo.

Come il primo Adamo, con un atto volontario di disubbidienza, rigetta la grazia del Creatore, si distacca da Lui, istituendo, per sé e per l'umanità tutta, il regno della carne, dove vige la legge della carne e la volontà dell'uomo brama le delizie della carne; così Gesù Cristo, con un atto di assoluta obbedienza al Padre, fino al sacrificio supremo, assume su di sé il peccato degli uomini e istituisce per gli uomini che si riconoscono in Lui, il regno della *Caritas*, dello Spirito, dove regna la legge dello Spirito e la volontà dei suoi sudditi è affamata del pane dello Spirito:

²⁴⁰ Similmente Agostino descrive il peccato originale commesso da Adamo: <<Il precetto di non mangiare un solo genere di cibo, in un luogo in cui v'era grande abbondanza di altri, era tanto facile da adempiere, così recente per ricordarsene, soprattutto in quella situazione in cui l'ingordigia ancora non si opponeva alla volontà, condizione che seguì come pena della trasgressione. Fu quindi violato con tanto maggiore disonestà quanto più facile n'era l'osservanza>> (*De civ. Dei* XIV, 12).

²⁴¹ *De civ. Dei* XIV, 13, 1.

In quell'uomo peccarono tutti, nel quale muoiono tutti, e la sua forma opposta è colui nel quale tutti ricevono la vita: *Ma come tutti muoiono in Adamo, così tutti riceveranno la vita nel Cristo*. Il che è stato detto per questo: come la morte non sommerge nessuno se non a causa di Adamo, così nessuno riemerge alla vita se non per mezzo del Cristo²⁴²

Cristo reintroduce nella volontà pervertita dell'uomo *postlapsario* la possibilità di amare il bene, di essere dilettrati dall'imperituro, di farsi attrarre dalla *Veritas*. Solo Cristo poteva farlo. Quale uomo, ormai corrotto, sarebbe potuto riuscire in questa impresa? Quale suddito della *concupiscentia* avrebbe potuto dire di sì alla volontà del Padre? Chi avrebbe potuto liberare l'umanità dal debito contratto da Adamo?²⁴³ Solo un uomo non contagiato dal peccato originale poteva bramare il bene fino al sommo sacrificio; solo un uomo che fosse anche Dio poteva restituire agli uomini la libertà dal peccato.

La differenza tra la grazia di Adamo e quella di Cristo consiste esattamente in questo: mentre con la prima Dio ha atteso che il primo uomo determinasse l'oggetto della propria volontà; Con la seconda Cristo – che è uomo e Dio - ha determinato il proprio: Adamo scelse le creature e trasmise alla posterità, insieme al suo infelice destino di perdizione, l'attrazione della concupiscenza; Cristo sceglie Dio e trasmette al genere umano, unitamente alla salvezza eterna, la *delectatio* della grazia. *Sicut enim primo homine, qui nascuntur, ita secundo homine, qui renascuntur, induuntur*²⁴⁴. Coloro che si rivestono della grazia di Cristo sono affrancati dal gravame della concupiscenza e potranno effettivamente perseguire il bene eterno poiché l'attrazione della *Caritas* guiderà la loro scelta.

A questo punto si potrebbe credere che allorché con Adamo tutti gli uomini furono condannati in lui, con Cristo tutti siamo stati automaticamente salvati. Questa suggestiva ipotesi mostra però di cozzare contro l'evidenza della realtà (anche se non mancano di certo i teologi “sessantottini” che la sostengono), in quanto la constatazione oggettiva del reale ci presenta tutt'altro che un'umanità pienamente redenta. Si salva quindi solo una parte degli uomini. Ma coloro che non si salvano, si dannano perché Cristo non li ha eletti o perché scelgono volontariamente di perdersi? Agostino risponde a questo dilemma con la teoria della predestinazione. Così torniamo alla questione iniziale: la grazia di Cristo è veramente irresistibile e predestinata?

Abbiamo visto prima che la concupiscenza diviene una forza necessitante solo nel momento in cui l'uomo - privato della grazia che consapevolmente volle rigettare - trova in essa l'unica fonte di attrazione: è in questo senso che la concupiscenza determina la volontà dell'uomo *lapsio*, nel senso che la monopolizza. L'irruzione della grazia di Cristo spezza questo monopolio della concupiscenza perché introduce un'altra sorgente di attrazione per l'uomo, la *delectatio* dello spirito. Quindi la grazia

²⁴² *Opus Imperf.* II, 197. *Ibidem*, II, 193: <<In eos enim, qui non peccaverunt, id est qui sua peccata propria non fecerunt, ut mors regnaret, similitudo meruit praevaricationis Adae, qui est forma futuri, id est Christi >>.

²⁴³ Cfr., *De Grat. Christ.* II, 24, 28 : <<il primo ci ha portati in se stesso alla rovina facendo la propria volontà e non la volontà di colui che l'aveva fatto, il secondo ci ha fatti salvi in se stesso non facendo la propria volontà, ma la volontà di colui che l'aveva mandato>>.

²⁴⁴ *Opus Imperf.* II, 193: <<Come infatti coloro che nascono si rivestono del primo uomo, così coloro che rinascono si rivestono del secondo uomo>>.

non muove la volontà dell'uomo nel senso voluto da Agostino, cioè ri-creandola, rifondandola *ex novo* per dirigerla infallibilmente verso il bene; ma la muove in quanto vi suscita un altro principio di diletto, l'attrazione dello spirito. Pascal, negli *Scritti sulla grazia*, ci propone un interessantissimo ragionamento sotto forma di obiezione: ponendo sulla bilancia piaceri di uguale intensità, da parte dello spirito e da parte della carne, l'uomo potrebbe forse ritrovare il suo originario equilibrio, e sarebbe libero di scegliere tra i due opposti piaceri - senza essere fagocitato né dall'uno né dall'altro²⁴⁵. Naturalmente l'agostiniano Pascal smonta questa obiezione mediante un apologo di rara efficacia didascalica: un uomo tenuto legato con due catene e tirato da direzioni opposte con eguale potenza finisce per ritrovarsi in una condizione di immobilità piuttosto che di libertà (ivi). Qui Pascal segue Agostino nel voler quantificare i piaceri e contrapporli l'uno all'altro.

Il ragionamento muove dal presupposto che la volontà del graziato, ri-creata da Cristo, si identifichi *sic et simpliciter* con il diletto dello spirito; così come la volontà del decaduto, determinata dalla concupiscenza, si identifica con il piacere della carne. In realtà la volontà dell'uomo non viene pre-determinata dalla grazia, e non è identificabile a-priori con nessun oggetto di piacere in particolare. La stessa volontà *lapsa*, pur condizionata irresistibilmente dalla concupiscenza, non è identificabile *tout court* con il piacere della carne: la concupiscenza vi esercita un'azione necessitante sull'uomo *lapsus* perché, dopo la scelta operata da Adamo, è la sola forza che riesca ad attrarlo, a *delectare* la sua volontà. Pertanto, in questa prospettiva, non sembra avere senso quantificare l'intensità dei piaceri, affermando la superiorità di uno rispetto all'altro: la maggiore attrazione di un oggetto sull'altro è determinata dal soggetto nel momento in cui la sua volontà è resa capace di piaceri alternativi. Questo è stato lo scopo e l'effetto dell'Incarnazione: rendere potente la volontà dello spirito, laddove tiranneggiava incontrastata la volontà della carne. Restituire efficacia al libero arbitrio che di fatto l'uomo non esercitava più: e come avrebbe potuto se questi, nello stato decaduto, non riusciva a volere che il male? Come scrive Agostino, citando l'Apostolo, il desiderio dello Spirito è incompatibile con il desiderio della carne. Pertanto quelli che sono di Gesù Cristo hanno crocifisso la loro carne con le sue passioni e i suoi desideri, e camminano secondo lo Spirito²⁴⁶.

Abbiamo visto come la concessione della Legge costituì la prima tappa del processo redentivo messo in atto da Dio, e come, tuttavia, la sola conoscenza dei comandamenti fosse del tutto vana alla salvezza: fino a quando il decalogo sarebbe rimasto *littera occidens* la volontà della carne avrebbe sempre prevalso sulla volontà dello spirito. Nel *De Spiritu et littera* Agostino scrive infatti che non c'è consequenzialità tra il sapere ciò che si deve desiderare e desiderarlo effettivamente, a parte il caso in cui si prova piacere: *nec esse consequens ut quod appetendum cognitum fuerit appetatur, nisi tantum delectet quantum diligendum est*²⁴⁷. Tuttavia l'uomo, pur essendo incapace di volere il bene, è, ciò nonostante, capace di sapere che dovrebbe volerlo. Ora, se io sono in grado di sapere ciò che dovrei volere, posso anche desiderare di volerlo, anche se di fatto non riuscirò a volerlo effettivamente, in quanto non mi diletta. Se per via della concupiscenza mi è impossibile *avere* una volontà buona, posso comunque, in virtù di una conoscenza del bene non del tutto ottenebrata,

²⁴⁵ Cfr., B. Pascal, *Scritti sulla grazia*, cit., pagg. 63-64.

²⁴⁶ Cfr., *Galati* 5, 16-25.

²⁴⁷ Cfr., *De Spirit. et litt.* 35, 63.

desiderare – anche se sterilmente – una volontà buona. Agostino parla più volte di una volontà dello spirito, necessariamente soccombente nella condizione *lapsa* di fronte alla volontà della carne; denso di significato è, a questo proposito, l’VIII libro delle *Confessioni*.

Agostino scrive come, ad un certo punto, non avesse più alcun dubbio razionale sulla certezza di Dio, sulla sua sostanza incorruttibile e sulla vita eterna. Eppure nella sua vita pratica era ancora vacillante, il suo cuore doveva ancora liberarsi del lievito vecchio²⁴⁸. Anelava a Dio, ma era tenuto legato dalla sua volontà che era nelle mani del nemico. La nuova volontà, appena germogliata in Agostino, di consacrarsi a Dio e di cercare le sue gioie in lui, non era ancora sufficientemente forte da sconfiggere quella vecchia: <<Così in me due volontà, una vecchia, l'altra nuova, la prima carnale, la seconda spirituale, si scontravano e il loro dissidio lacerava la mia anima>>²⁴⁹. <<Così io ero sì persuaso della convenienza di concedermi al tuo amore, anziché cedere alla mia passione; ma se l'uno mi piaceva e vinceva, l'altro mi attraeva e avvinceva [...] Invano mi compiacevo della tua legge secondo l'uomo interiore, quando nelle mie membra un'altra legge lottava contro la legge del mio spirito e mi traeva prigioniero sotto la legge del peccato insita nelle mie membra>>²⁵⁰. Soltanto la grazia di Cristo avrebbe potuto liberarlo da questa condizione miserevole.

Qui Agostino ci mostra come il conflitto che lacerava la sua anima lo rende cosciente della sua disperata condizione, la sua impotenza naturale ad emanciparsi autonomamente dallo stato peccaminoso in cui versa, se non per volontà assoluta di Dio. Infatti il conflitto tra la volontà dello spirito e la volontà della carne vede necessariamente soccombente la prima fino a quando la grazia non irrompe in tutta la sua irresistibile potenza persuasiva:

Così parlavo e piangevo nell'amarezza sconfinata del mio cuore affranto. A un tratto dalla casa vicina mi giunge una voce, come di fanciullo o fanciulla, non so, che diceva cantando e ripetendo più volte: "Prendi e leggi, prendi e leggi". Mutai d'aspetto all'istante e cominciai a riflettere con la massima cura se fosse una cantilena usata in qualche gioco di ragazzi, ma non ricordavo affatto di averla udita da nessuna parte. Arginata la piena delle lacrime, mi alzai. L'unica interpretazione possibile era per me che si trattasse di un comando divino ad aprire il libro e a leggere il primo verso che vi avrei trovato [...] Lo afferrai, lo aprii e lessi tacito il primo versetto su cui mi caddero gli occhi. Diceva: "Non nelle crapule e nelle ebbrezze, non negli amplessi e nelle impudicizie, non nelle contese e nelle invidie, ma rivestitevi del Signore Gesù Cristo né assecondate la carne nelle sue concupiscenze". Non volli leggere oltre, né mi occorreva. Appena terminata infatti la lettura di questa frase, una luce, quasi, di certezza penetrò nel mio cuore e tutte le tenebre del dubbio si dissiparono²⁵¹.

Il *Tolle-lege* costituisce il presentificarsi della grazia nel cuore di Agostino: ed eccolo istantaneamente convertito, il suo cuore purgato dalla corruzione, la sua volontà ri-creata. Lo stesso accadde all'amico Antonio, che assistendo casualmente a una lettura del Vangelo, ascoltò il racconto del giovane ricco e rimase folgorato dalla parola di Cristo.

Appare sempre più evidente come il modello di fede professato dal vescovo di Ippona sia quello paolino. A noi però, dall'analisi di questa sezione delle *Confessioni*,

²⁴⁸ *Conf.* VIII, 1, 1.

²⁴⁹ *Conf.* VIII, 5, 10.

²⁵⁰ *Conf.* VIII, 5, 12.

²⁵¹ *Conf.* VIII, 12, 29.

ci interessa cogliere l'aspetto che concerne la *rixa* interiore tra le due volontà. Vediamo che in Agostino - reso ormai dotto dalla Legge e ammaestrato sul vero Dio e sul vero bene - sorge una nuova volontà, la volontà dello spirito, che avrebbe desiderato consacrarsi all'amore di Dio piuttosto che alle passioni carnali; ma questo desiderio di una volontà buona si infrangeva contro la volontà della carne che attraendolo lo segregava nel peccato: ciò avveniva perché la volontà dello spirito non era ancora assistita dalla *delectatio* della grazia. L'uomo decaduto non ha la capacità di volere (né di compiere) il bene; come non ha la capacità di voler credere in Dio. Il peccato originale ha corrotto la sua volontà, egli è attratto, diletto dal male (vuole il male); così come dal rifiuto di Dio: non vuole credere in Lui – la volontà pervertita prova piacere nel ripudiare Dio.

L'alcolista che prova piacere nel bere non è capace di smettere, né di voler smettere. La conoscenza degli effetti nefasti dell'alcol non può mutare il suo comportamento: non c'è consequenzialità tra il sapere che è bene smettere di bere e volere smettere effettivamente. La sua volontà corrotta dall'alcol prova diletto nel bere, e la volontà segue il piacere prima dell'intelletto. E però l'alcolista, se non è capace di voler smettere, ha tuttavia la capacità di desiderare di voler smettere.

In pratica egli è in grado di comprendere con la ragione, pur debilitata, che farebbe bene a smettere di bere, e pertanto può desiderare di voler smettere; tuttavia questo desiderio rimane virtuale perché lui prova piacere nel bere, e a dispetto del suo desiderio *vuole* bere.

Occorre che questo desiderio di voler smettere di bere (di cui l'alcolista è capace) si trasformi in capacità di voler smettere. Come confesserà Agostino, affermare che l'uomo *postlapsario* abbia la capacità di volere il bene e di voler credere in Dio è semipelagiano. Tuttavia l'uomo decaduto è capace di desiderare di volere il bene, e di desiderare di volere credere in Dio.

Non crediamo che Agostino si sia posto compiutamente il problema di questa distinzione; di certo non lo ha approfondito, e anche se lo avesse avuto presente non lo ha mai ritenuto decisivo nell'economia della sua dottrina della grazia²⁵². Per l'ipponate la volontà dell'uomo (dell'eletto) è in grado di cooperare liberamente con la grazia solo perché quella volontà è stata preparata intrinsecamente dalla grazia stessa e mossa invincibilmente verso il bene. Dio non può salvare l'uomo se questi non vuole, ma la volontà dell'uomo è predisposta da Dio, <<Dunque è lui che, senza di noi, fa sì che noi vogliamo>>²⁵³.

Ma posto che nell'uomo decaduto possa dimorare un desiderio di voler il bene – desiderio certo del tutto impotente non solo a far *operare* il bene ma anche a farlo *volere* – un desiderio che mai potrebbe comportare l'*initium fidei*, soltanto desiderio di volontà buona, o volontà di volontà buona, come collocare questa *disposizione* riguardo all'elargizione della grazia divina? Costituirebbe questo semplice desiderio di volontà buona, sia pure impotente, una sorta di merito dell'uomo *postlapsario*? È da considerare un merito inefficace che non influisce sull'elargizione della grazia? È questa disposizione a rendere efficace la comunque gratuita e indispensabile grazia di Cristo, così come il terreno buono rende efficace la pioggia che cade sia sui fondi

²⁵² Per Agostino la *rixa* tra le due volontà è comunque predisposta dallo *Spiritus* di Dio; anche in questa condizione di momentanea impasse la grazia è di conseguenza sempre operante, con lo scopo propeutico di condurre Agostino a constatare la propria impotenza naturale.

²⁵³ *De grat. et lib. Arb.* 17, 33.

fertili che su quelli sterili? Secondo una predestinazione gratuita (*ante praevisa merita*) come concepita da Agostino, un tale desiderio, qualora ci fosse, non potrebbe costituire alcun merito: per il dottore africano nessun merito può precedere la grazia, è la grazia che produce i meriti. La grazia è infatti considerata da Agostino *effectrix*, capace di creare i meriti; e non solo perché l'uomo *postlapsario* non ha meriti precedenti da far valere, ma soprattutto perché non è in grado di produrne in alcun modo.

Ora, una grazia che mettesse l'uomo – certo privo di meriti preesistenti – finalmente in condizione di generarne liberamente di propri, non avrebbe più la necessità di essere irresistibilmente efficace; e, di conseguenza, anche l'irrinunciabilità di una predestinazione senza considerazione dei meriti dovrebbe essere riconsiderata. Se, come sostiene il vescovo di Ippona, l'uomo si porta liberamente verso ciò che più lo attrae, è in questa direzione che occorre indagare. Piuttosto che interrogarsi su eventuali meriti presenti nell'uomo decaduto è dunque più utile ritornare al problema della sorgente del piacere.

Seguendo Agostino sappiamo che è il diletto a determinare nell'uomo l'oggetto della propria volontà. Ora, il primo uomo – scevro da appetiti prevenuti per il bene e per il male – determinò l'oggetto della propria volontà acquisendo il piacere per il male. Agostino stesso si rende conto come possa turbare l'idea che la natura venga degenerata dalla disobbedienza dei progenitori: «Se qualcuno, come ho detto, è turbato da questa considerazione, non deve ritenere che fosse futile e insignificante l'azione compiuta perché è avvenuta mediante il cibo, certamente non cattivo e nocivo in sé, ma proibito. Dio non avrebbe creato in quel luogo di grande felicità una cattiva pianta. Però col precetto era ingiunta l'obbedienza, una virtù che è in certo senso madre e istitutrice di tutte le virtù nella creatura ragionevole. Questa infatti è stata posta nell'esistenza appunto con l'intento che le sia giovevole esser sottomessa e dannoso compiere la propria volontà e non quella del Creatore. Il precetto di non mangiare un solo genere di cibo, in un luogo in cui v'era grande abbondanza di altri, era tanto facile da adempiere, così recente per ricordarsene, soprattutto in quella situazione in cui l'ingordigia ancora non si opponeva alla volontà, condizione che seguì come pena della trasgressione. Fu quindi violato con tanto maggiore disonestà quanto più facile n'era l'osservanza»²⁵⁴. Adamo, come afferma Agostino, commise il peccato dopo essere già divenuto malvagio: «Cominciarono ad esser cattivi in segreto per incorrere in un'aperta disobbedienza. Non sarebbero giunti all'azione cattiva se non precorreva la volontà cattiva. E inizio della volontà cattiva fu senz'altro la superbia»²⁵⁵.

L'orgoglio (*vitium primum*) è l'origine della perversione della volontà, ma è anche, nel caso di Adamo, la sorgente del suo diletto per il male; è attraverso la superbia che Adamo determina nel male l'oggetto del piacere: «Il diavolo non avrebbe reso prigioniero l'uomo a causa del peccato compiuto in piena luce, appena avvenne ciò che Dio aveva proibito, se egli non avesse cominciato a rendersi fine a se stesso. Per questo motivo lo allettavano le parole: *Sarete come dèi*»²⁵⁶.

In Adamo l'uomo tocca il vertice della concupiscenza, l'agostiniano *amor sui*, origine della sedizione volontaria nei confronti del Creatore; fonte del diletto per la

²⁵⁴ *De civ. Dei* XIV, 12.

²⁵⁵ *De civ. Dei* XIV, 13. 1.

²⁵⁶ *De civ. Dei* XIV, 13. 2.

disubbidienza all'autorità divina e dell'attrazione per tutto ciò che è transeunte e perituro: le creature. Il germe con il quale il primo uomo ha infettato il genere umano non sarà mai più debellato: nessun essere umano sarà più immune dal piacere per la trasgressione o dall'attrazione della carnalità. Cristo, il secondo uomo, determina l'oggetto della propria volontà acquisendo invece il diletto per il bene. E lo fece in una umanità non più priva di appetiti prevenuti, ma che invece subiva potentemente la tirannia della concupiscenza. Cristo, in contrapposizione ad Adamo, esalta il valore dell'umiltà, il piacere dell'ubbidienza all'autorità di Dio, l'attrazione per le *res* eterne, la subordinazione consapevole della propria volontà a quella del Padre. Il secondo uomo si presenta come il servo docile che aderisce al disegno divino fino alle estreme conseguenze²⁵⁷.

L'orgoglio e l'umiltà sono le due diverse (eterne) risposte dell'uomo di fronte alla realtà in cui si trova gettato: la prima è la reazione di chi non si rassegna alla sua condizione di creatura e alla sua dipendenza dal Creatore; ed emancipandosi da Dio pretenderebbe di ri-creare sé stesso e auto-determinare il proprio destino. Dall'orgoglio sorge il diletto per il peccato, in quanto questo infrange l'autorità e il piano divino.

L'umiltà è invece la risposta di chi è cosciente del proprio stato creaturale, deferente a Dio per avergli donato, gratuitamente, l'esistenza traendolo fuori dal nulla; e con l'obbedienza alla volontà divina intende manifestare questa gratitudine, dimostrandosi meritevole di essere parte del disegno del Creatore. Dall'umiltà germina il diletto per il bene, la cui suprema forma è Dio stesso.

Ora, nello stato decaduto, mentre la prima risposta è, non solo possibile, ma addirittura obbligata, in quanto ogni uomo, sulla scorta di Adamo, ha ereditato la *delectatio* per il male; la seconda risposta è resa impossibile proprio dalla concupiscenza imperante nella volontà corrotta dell'uomo *lapsio*: l'amore per il bene è impedito dall'impossibilità per l'uomo di provare diletto per tutto ciò che conduce a Dio. Agostino, nell'VIII libro delle *Confessioni*, sembra proprio descrivere la condizione di tutti coloro che vorrebbero perseguire le *res* eterne ma non lo possono, in quanto la concupiscenza li attrae verso i piaceri effimeri del mondo. Allora la grazia di Cristo non è forse necessaria per restituire a costoro la possibilità, non solo di desiderare, ma di possedere una volontà buona? Non solo di desiderare di gioire nelle cose dello spirito, ma di godere effettivamente in esse? Non solo di desiderare di voler credere in Dio, ma di crederlo e amarlo fino al sacrificio supremo, come ha fatto Gesù Cristo? A beneficio di costoro è destinata l'Incarnazione del Figlio²⁵⁸.

Ho fatto conoscere il tuo nome agli uomini che mi hai dato dal mondo. Erano tuoi e li hai dati a me ed essi hanno osservato la tua parola. Ora essi sanno che tutte le cose che mi hai dato vengono da te, perché le parole che hai dato a me io le ho date a loro: essi le hanno accolte e sanno

²⁵⁷ Luca 22, 42: <<Padre, se vuoi, allontana da me questo calice! Tuttavia non sia fatta la mia, ma la tua volontà>>. Mentre la caratteristica del peccato di Adamo fu la ribellione, la volontà di boicottare il progetto di Dio, Cristo obbedisce con gioia e devozione suprema al disegno del Creatore.

²⁵⁸ La grazia di Cristo è elargita certo universalmente, ma di fatto ne beneficiano soltanto coloro che in Lui scelgono umilmente di riconoscersi, che si fanno "contagiare" dal suo amore per le *res* eterne e per il sommo Bene. Coloro che viceversa, guidati dall'orgoglio, continuano invece a "rivestirsi in Adamo", a bramare l'effimero e ad amare sconsideratamente le creature, non usufruiranno in alcun modo del soccorso di Cristo. Costoro infatti, riproducendo il peccato del loro capostipite, rifiutano la soggezione al Signore e il Suo fraterno ausilio.

veramente che sono uscito da te e hanno creduto che tu mi hai mandato²⁵⁹. Ma ora io vengo a te e dico queste cose mentre sono ancora nel mondo, perché abbiano in se stessi la pienezza della mia gioia²⁶⁰.

Ecco cosa dona la grazia di Cristo: la possibilità di riconoscersi nella Sua scelta che è diametralmente opposta a quella di Adamo. Dunque seguire l'opzione di Cristo non significa aderire – pelagianamente e molinisticamente - ad una dottrina, una legge, un dovere esteriore; ma partecipare della *delectatio* del Sommo Bene che lo Spirito ha insufflato nel cuore degli uomini, credendo nel vero Dio e nel Redentore suo Figlio.

Con l'Incarnazione di Cristo si compie la seconda tappa del percorso salvifico di Dio. Adesso la Legge può attuarsi efficacemente, perché la grazia di Cristo dà agli uomini la capacità di amarla e non solo di conoscerla; la libertà di attuarla e non solo il desiderio sterile di contemplarla. La *Lex* non è più *lettera morta*, lo Spirito l'ha vivificata.

Sappiamo altresì che Agostino interpreta l'intervento della grazia non come la restituzione alla libertà umana della capacità di riconoscersi in Cristo o in Adamo; ma come l'effetto di un autentico ribaltamento in virtù del quale ai prescelti di Dio (e soltanto a loro) è donato il *non posse peccare*. Si tratta di una grazia che stravolge e rifonda la volontà dell'eletto; quella volontà che, rivolta com'era necessariamente al male, si volge ora irresistibilmente al bene. Ma se le guarigioni fisiche (miracolose) operate da Gesù, e descritte nei vangeli, sono *figuratio* della guarigione del cuore, dobbiamo rilevare che nei miracoli narrati non emerge un capovolgimento della condizione del miracolato: lo storpio, una volta guarito, acquista la capacità di camminare come gli altri uomini e non in maniera potenziata; la stessa constatazione vale per il cieco: Lazzaro poi, resuscitato dalla morte, risorge alla vita terrena, ma non è reso immortale. Intendiamo dire che l'azione redentrice di Cristo sembra avere un intento "restaurativo" e non rivoluzionario. Egli è il grande riparatore non il grande sovvertitore; se talvolta sembra voler sovvertire l'ordine terreno è proprio perché combatte i veri sovvertitori.

Non riconoscere, in Agostino, il ruolo condizionato, relativizzato (che non significa insussistente!) che egli assegna alla libertà umana, conduce inevitabilmente a considerare come contraddittorio il rapporto grazia-libertà, in quanto è impossibile concepire una relazione simmetrica tra una grazia onnipotente ed una volontà umana autonoma²⁶¹. Allo stesso modo appare fuorviante recepire la dinamica grazia-libertà come una relazione sinergica tra la volontà divina e quella umana, entrambe libere ed autonome; interpretazione, quest'ultima, che misconosce le caratteristiche di irresistibilità e di onnipotenza della grazia agostiniana.

Non indugeremo tuttavia oltre su temi di stretta pertinenza teologica concernenti il rapporto grazia-libertà; non è infatti obiettivo del nostro lavoro addivenire ad una formulazione sistematica della dottrina della grazia. Era tuttavia necessario toccare questo tema in quanto, proprio dalla mancata definizione (o dall'ambigua soluzione) a

²⁵⁹ Giovanni 17, 6-8.

²⁶⁰ Giovanni 17, 13.

²⁶¹ Scrive Lettieri: <<La libertà convertita desidera Dio come suo autentico bene, soltanto se Dio vi opera come atto interiore del suo desiderio; l'atto libero della creatura è, allora, un atto graziato, perché, spossessato della sua autonomia, diviene traccia, epifania, fenomeno, appunto di un Atto indisponibile>> (G. Lettieri, *L'altro Agostino*, cit. pag. 432).

livello teologico della dialettica grazia-libero arbitrio - il *quomodo* dell'*utrumque* - deriveranno conseguenze a cascata per la storia della Chiesa e della società nel suo complesso, come cercheremo di dimostrare nei prossimi capitoli.

CAPITOLO QUARTO

IL DECRETO DIVINO E I FIGLI DELLA PROMESSA

*Qui secundum propositum vocat sunt,
iam glorificati sunt*
(*De corr. et grat.*, 9.23)

*Certus est numerus electorum, neque
augendus neque minuendus*
(*De corr. et grat.*, 13. 39)

Come abbiamo già appreso nei capitoli precedenti la nuova teologia di Agostino, inaugurata nell'*Ad Simplicianum*, sfocia fatalmente nella dottrina della predestinazione. Agostino infatti, una volta constatata la condizione necessariamente peccaminosa dell'uomo decaduto, individuava come soluzione imprescindibile l'intervento di una grazia efficace per sé stessa, che producesse nei beneficiati quei meriti dei quali non erano autonomamente capaci. Questa grazia, evidentemente, non universalmente elargita, presupponeva una elezione divina dei suoi prescelti; una predestinazione non più risolvibile, come nella teologia del presbiteriato, in mera prescienza. Solo i chiamati secondo il decreto (*secundum propositum*) sono chiamati per essere eletti e ricevono la perseveranza. Essi sono pertanto i veri figli della promessa: *non sono considerati figli di Dio i figli della carne, ma come discendenza sono considerati solo i figli della promessa*²⁶².

Agostino considera infatti due differenti condizioni della natura umana: la prima è quella nella quale l'uomo fu creato da Dio, innocente, retta e sana; e senza alcuna concupiscenza; la seconda è quella in cui l'uomo è precipitato dopo il peccato di Adamo e l'abbandono da parte di Dio. Una natura, quest'ultima, ammorbata dalla cupidigia, ottenebrata nello spirito, moralmente abominevole e attratta irresistibilmente dalle creature. Nello stato d'innocenza Dio nutriva la volontà di salvare tutti gli uomini che dimostrassero di volerlo, e per questo fornì tutti della grazia sufficiente a conseguire la salvezza (*posse non peccare*), che tuttavia non donava loro la perseveranza infallibile. Sappiamo che Adamo usò nel modo peggiore il suo libero arbitrio, rifiutando la grazia ricevuta e ribellandosi volontariamente a Dio. In questo modo infettò l'intera umanità che fu soggetta all'ira del Signore: tutta la posterità era divenuta *massa damnationis*.

Pascal espone negli *Ecrits* l'agire divino dopo la caduta dell'uomo, come rappresentato dalla dottrina agostiniana: <<Trovandosi tutti gli uomini in questa massa corrotta ugualmente degni della morte eterna e della collera di Dio, Dio poteva con giustizia abbandonarli tutti senza misericordia alla dannazione. E tuttavia Dio volle scegliere, eleggere e discernere in questa massa ugualmente corrotta e dove non scorgeva che demeriti, un numero di uomini di ogni sesso, età,

²⁶² *Romani* 9, 8.

condizione [...] Dio ha separato i suoi eletti dagli altri per via di ragioni sconosciute agli uomini e agli angeli e per una pura misericordia senza alcun merito>>²⁶³.

Dio pertanto separa questa massa interamente colpevole, salvandone una parte con una volontà assoluta ed irrevocabile fondata sulla sua pura e gratuita misericordia; mentre abbandona l'altra nella dannazione in cui versa in seguito al peccato originale, e nella quale poteva con giustizia lasciare l'intera umanità²⁶⁴.

Questo atto gratuito di redenzione si attua attraverso l'incarnazione di Gesù Cristo. Dio invia il figlio per donare ai suoi eletti la grazia medicinale che li guarisca dalla concupiscenza: <<la grazia di Gesù Cristo che non è altra cosa che la soavità e il diletto nella legge di Dio, sparsa nel cuore dallo Spirito Santo, che non solo eguaglia, ma sopravanza la concupiscenza della carne [...] e così il libero arbitrio, sedotto dalla dolcezza e dai piaceri che lo Spirito Santo gli ispira, più che dall'attrazione del peccato, sceglie infallibilmente da sé la legge di Dio, per il solo motivo che vi trova più soddisfazione e che vi avverte la propria beatitudine e felicità>>²⁶⁵.

Ecco dunque come si manifesta la *discretio* divina; gli eletti sono <<quelli a cui Dio ha voluto donare la grazia>> (ivi), i chiamati secondo il decreto, i figli della promessa. Si impone a questo punto una riflessione sul modo in cui Agostino e, il suo fedele commentatore, Pascal intendono la predestinazione divina. Appare evidente dal testo degli *Ecrits* che Agostino non professi la doppia predestinazione; Dio infatti elegge con volontà assoluta soltanto alla salvezza, mentre esercita la sua giustizia, dannando il resto dell'umanità, con volontà condizionale, attraverso la sua prescienza delle colpe dei reietti: la dannazione proviene quindi dalla volontà degli uomini e non da quella divina²⁶⁶.

In pratica il decreto predestina alla salvezza coloro che Dio dichiara suoi eletti; laddove non dannava preventivamente tutti gli altri, ma si limita ad abbandonarli alla loro condizione peccaminosa, lasciandoli fare; non soccorrendoli²⁶⁷. Resta in ogni caso sul tavolo la questione più scandalosa: se cioè per Agostino Gesù Cristo sia morto per tutti gli uomini o solamente per i predestinati.

1. Lo Spirito interprete della Scrittura

Prima di penetrare in profondità la *quaestio* capitale sopra esposta è tuttavia utile soffermarci su di un aspetto non secondario della dottrina agostiniana: l'ermeneutica del testo sacro. Questo perché nella teologia matura del dottore

²⁶³ B. Pascal, *Scritti sulla grazia*, cit., pag. 147.

²⁶⁴ Cfr., B. Pascal, *Scritti sulla grazia*, cit., pag. 140.

²⁶⁵ B. Pascal, *Scritti sulla grazia*, cit., pagg. 147-148.

²⁶⁶ Cfr., B. Pascal, *Ecrits sur la grâce*, in *Œuvres complètes*, cit. Br., XI, 138: <<Dieu a une volonté absolue de sauver ceux qui sont sauvés et une volonté conditionnelle et par prévision de damner les damnés, et que le salut provient de la volonté de Dieu, et la damnation de la volonté des hommes>>.

²⁶⁷ Cfr., Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, cit. pag. 259: <<le Créateur se borne à abandonner des coupables à leurs propres forces, comme ils l'ont solidairement voulu en Adam>>.

africano l'atto esegetico (che peraltro non è circoscrivibile alla sola interpretazione della Bibbia) appare strettamente connesso alla dottrina della predestinazione.

Abbiamo visto come nel *De doctrina christiana* il linguaggio allegorico, spesso oscuro, della Scrittura veniva giustificato con il proposito divino di accendere la curiosità della libertà umana, o di attrarre (*adlicere*) il lettore²⁶⁸: si tratta della nozione dell'*exercitatio*, che evidenzia il travaglio salutare che le oscurità del Libro impongono al fedele. Ma Ph. Sellier rileva come la teoria dell'*exercitatio* costituisse solo una parte della dottrina: <<per il vescovo di Ippona il mondo è diviso in due città: gli eletti e i reprob. Ora è chiaro che solo gli eletti traggono profitto dalla lettura della bibbia, perché la grazia li ha resi umili [...] quanto ai reprob, Agostino ripete senza tregua che Dio li ha accecati, che li ha abbandonati alle loro cupidigie carnali. E uno degli aspetti della loro cecità concerne manifestamente la comprensione della Scrittura>>²⁶⁹.

Nell'opera dell'episcopato il santo dottore concepisce quindi le difficoltà interpretative del testo sacro come l'accecamiento che Dio opera nei confronti dell'umanità decaduta, la cui intelligenza è incapace di attingere naturalmente la verità rivelata: <<Egli dirigeva il cuore degli evangelisti e ne suggeriva i ricordi? È stato infatti lui, e non altri, a porli nella sommità più alta e autorevole della Chiesa, permettendo insieme che proprio per quelle loro affermazioni che possono apparire contraddittorie molti vengano accecati (e sono coloro che vengono abbandonati perché seguano le voglie insane del loro cuore e relativi sentimenti riprovevoli), mentre molti sono stimolati ad affinare la propria intelligenza e la propria pietà. Non è da vedersi in tutto ciò un tratto dell'occulta giustizia dell'Onnipotente? Come dice il profeta rivolto al Signore: *Troppo profondi sono i tuoi pensieri, e l'insipiente non li conosce, lo stolto non li comprende* >>²⁷⁰. Soltanto la grazia di Cristo può squarciare il velo della lettera e illuminare le facoltà conoscitive dell'uomo *postlapsario*; solo il dono gratuito dello Spirito opera nell'intelligenza dell'eletto la retta interpretazione delle sacre scritture, nonché la comprensione dell'intero creato come opera di Dio. Ecco come Agostino nelle *Confessioni* si rivolge al Signore: <<che io trovi favore presso di te, affinché si aprano i recessi delle tue parole, a cui busso [...] Fammi udire e capire come *in principio* creasti il *cielo e la terra*>>²⁷¹.

²⁶⁸ Cfr., *De doct. Christ.* II, 6, 7-8.

²⁶⁹ Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, cit. pag. 393. Trad. nostra; Cfr., *Ibidem* pag. 420: <<Tous ces charnels sont des aveugles. Ils vivent dans la nuit. Pour eux, l'Écriture n'est pas cette « lampe ardente » dont parle le psaume 118, qui permet à l'homme de diriger se pas dans les ténèbres du monde. Elle est couverte d'un voile opaque, que seul Jésus-Christ peut ôter. Seuls les cœurs purs comprennent clairement les Écritures>>.

²⁷⁰ *De cons. Evang.* III, 13, 48.

²⁷¹ *Conf.* XI, 2, 4; 3, 5. Cfr. *De cons. Evang.* III, 13, 48: <<Marco, che ritenne opportuno disporre i fatti conforme a lui suggerito dall'ispirazione divina. Le reminiscenze degli scrittori sacri sono infatti sottoposte alle direttive di colui che, come sta scritto, sistema le acque come meglio crede. Quanto invece alla memoria dell'uomo è noto che ondeggia da un pensiero all'altro, e nessuno può determinare cosa gli sovvenga nei diversi momenti. Se quindi si va a indagare sul modo di procedere di quegli uomini santi e veritieri, è da ritenersi che abbiano affidato i loro ricordi, di per sé casuali e contingenti, al potere misterioso di Dio, dinanzi al quale nulla è fortuito, perché stabilisse lui l'ordine della narrazione. Ora se le cose stanno davvero così, nessun uomo che non voglia allontanarsi del tutto dagli occhi di Dio per vagare lontano da lui sarà mai autorizzato a dire: " La tal cosa doveva essere collocata in questo e non in quel posto ", dal momento che non sa assolutamente per qual motivo Dio l'abbia fatta

Qui Agostino confessa la virtù ermeneutica del testo sacro come dono assoluto della grazia, infatti la possibilità di una giusta esegesi della Scrittura è totalmente dipendente dall'atto redentivo che lo Spirito opera nel cuore e nell'intelligenza degli eletti. Il rifiuto di Dio da parte dell'uomo *lapso* dipende invero dalla perversione della sua volontà, sanabile solo dalla grazia medicinale di Cristo; ma sappiamo che per Agostino la volontà domina sempre l'intelletto, pertanto finché la volontà dell'uomo permane corrotta questi non è in grado di recepire rettamente la *Veritas* del Libro. Agostino conclude che lo Spirito è l'unico, vero, interprete della Scrittura:

Parlò nel Vangelo mediante la carne e risuonò esteriormente alle orecchie degli uomini, affinché credessero in lui e lo cercassero in sé e lo trovassero nella verità eterna, ove il buono e unico Maestro istruisce tutti i suoi discepoli. Ivi odo la tua voce, Signore, la quale mi dice che chi ci parla ci istruisce, chi non ci istruisce, per quanto parli, non ci parla. Ora, chi ci istruisce, se non la verità immutabile? Anche quando siamo ammoniti da una creatura mutabile, siamo condotti alla verità immutabile, ove davvero impariamo, ascoltando immoti²⁷².

Vediamo in questo passo riaffiorare la vecchia dottrina (pre-episcopato) del Maestro interiore, ma con una decisiva differenza: la conversione all'interiorità è adesso assolutamente dipendente dal gratuito atto di misericordia dello *Spiritus*. Nel primo Agostino il *magister intus docens* era perennemente operante e universalmente disponibile per il libero arbitrio dell'uomo che si rivolgesse alla sua interiorità; nell'Agostino post-episcopato invece l'atto che consente l'accesso all'illuminazione interiore non riposa più nell'autonomia dell'uomo, ma coincide con l'irrompere indisponibile e non universale della grazia di Cristo che rischiarà l'interiorità dei soli predestinati²⁷³:

Chi potrà comprenderlo? chi descriverlo? Cos'è, che traspare fino a me e mi colpisce il cuore senza ferirlo? Timore e ardore mi scuotono: timore, per quanto ne sono dissimile; ardore, per quanto ne sono simile. La Sapienza, la vera Sapienza traspare fino a me, squarciando le mie nubi, che mi ricoprono, quando nuovamente mi allontanano da lei, entro l'alta foschia del mio castigo [...] Chi può, ascolti la tua parola dentro di sé; io fiducioso griderò col tuo oracolo²⁷⁴.

Agostino nelle *Confessioni* invoca il Signore perché gli conceda il dono di comprendere il vero senso della parola divina aldilà del velo della lettera che lo cela. Egli scopre così una profonda analogia tra l'atto creativo e quello redentivo e intravede nell'opera della creazione descritta dalla *Genesi* l'allegoria di quel movimento salvifico che sarebbe stato compiutamente realizzato da Cristo: Così è sempre lo Spirito che - per pura volontà creatrice - prima forgia *ex nihilo* la materia

scrivere lì e non altrove. In effetti, *se il nostro Vangelo è - come dice l'Apostolo - coperto da un velo, lo è per coloro che vanno in perdizione*. E già prima aveva detto: *Per gli uni siamo odore di vita che conduce alla vita, per gli altri odore di morte che conduce alla morte* >>.

²⁷² *Conf.* XI, 8, 10. Cfr. *De cons. Evang.* II, 70, 137: <<essendo la verità, è lui che parla anche in quei casi in cui a parlare sono dei cattivi, inconsapevoli di quello che affermano. Ciò egli fa muovendo la mente dell'uomo con un impulso segreto; e la cosa non è da ascrivere a meriti umani ma al potere che Cristo ha per la sua onnipotenza. È inoltre possibile che quelle persone non fossero inserite invano nel corpo di Cristo come sue membra, ma lo erano così profondamente che la loro voce poté essere attribuita a colui del quale esse appunto erano membra>>.

²⁷³ Cfr. G. Lettieri, *L'altro Agostino*, cit. pagg. 439-440.

²⁷⁴ *Conf.* XI, 9, 11.

informe, e poi forma l'embrione della creatura spirituale: <<Quali meriti aveva nei tuoi confronti la materia corporea per esistere, sia pure *invisibile e confusa*? Non sarebbe esistita nemmeno così senza la tua creazione, né poteva prima meritare da te l'esistenza, poiché inesistente. Quali meriti aveva nei tuoi confronti l'embrione della creatura spirituale per fluttuare, sia pure, tenebrosa e simile all'abisso, dissimile da te, finché ad opera della parola medesima non fosse rivolta verso il medesimo suo creatore, e ad opera della sua illuminazione non fosse fatta luce, conforme, se non uguale, a una forma uguale a te?>>²⁷⁵.

Viene ribadita l'assoluta gratuità dell'operare divino che nella sua azione redentiva, come in quella creatrice, non tiene conto di alcun merito, in quanto non esistono meriti dei quali tenere conto. Occorre sottolineare come le numerose similitudini che Agostino imposta nelle *Confessioni* sono tutte finalizzate ad evidenziare la caratteristica essenziale dell'agire di Dio, che consiste in un atto volontario di separazione (*tu solus dividis*)²⁷⁶ operato all'interno di una materia informe e indistinta: il giorno dalla notte; il cielo dalla terra; la terra arida dal mare; e infine le creature spirituali da quelle carnali. Ora questo agire divino che con volontà assoluta crea e separa ogni materia da Lui tratta fuori dal nulla, si esprime, per Agostino, nell'incessante operare dello Spirito alla realizzazione dell'eterno decreto: nella *Genesi* lo Spirito di Dio aleggiava sulle acque plasmando il mondo dalla materia informe della creazione; dopo l'incarnazione di Cristo il Paracleto trae fuori dalle tenebre indistinte degli uomini decaduti la creatura di luce dell'eletto - la terra arida assetata dell'acqua dello Spirito:

Anche presso di noi nel suo Cristo *Dio creò il cielo e la terra*, ossia i membri spirituali e carnali della sua Chiesa ; anche *la nostra terra* prima di ricevere la forma della dottrina *era invisibile e confusa*, e noi eravamo immersi nelle tenebre dell'ignoranza, perché *hai ammaestrato l'uomo per la sua cattiveria e i tuoi giudizi sono un abisso profondo*. Ma poiché *il tuo spirito era portato sopra l'acqua*, la tua misericordia non abbandonò la nostra miseria. Dicesti: "*Sia fatta la luce: fate penitenza, poiché il regno dei cieli è vicino. Fate penitenza: sia fatta la luce*". Nell'intimo *turbamento della nostra anima* ci siamo ricordati *di te, Signore, dalle rive del Giordano e dal monte uguale a te, però rimpicciolito per noi. Provammo disgusto delle nostre tenebre e ci volgemmo verso di te: e fu fatta la luce*. Ed eccoci *un tempo tenebre, ora invece luce nel Signore*²⁷⁷.

L'azione dello Spirito è quindi compresa da Agostino come il manifestarsi del decreto divino, il compiersi di quella *discretio* - incomprensibile agli uomini - istituita *ab origine* dalla volontà predestinante di Dio, che rivela adesso - nei suoi eletti - i figli della promessa:

²⁷⁵ *Conf.* XIII, 2, 3; *Ibidem* 3, 4: <<Sed sicut non te promeruerat, ut esset talis vita, quae illuminari posset, ita nec cum iam esset promeruit te, ut illuminaretur. Neque enim eius informitas placeret tibi, si non lux fieret non existendo, sed intuendo illuminantem lucem eique cohaerendo, ut et quod utcumque vivit et quod beate vivit, non deberet nisi gratiae tuae, conversa per commutationem meliorem ad id, quod neque in melius neque in deterius mutari potest; quod tu solus es, quia solus simpliciter es, cui non est aliud vivere, aliud beate vivere, quia tua beatitudo es>>.

²⁷⁶ *Conf.* XIII, 14, 15.

²⁷⁷ *Conf.* XIII, 12, 13; Cfr. *Ibidem* XIII, 7, 8: <<Iam hinc sequatur qui potest intellectu Apostolum tuum dicentem, quia *caritas tua diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis*, et *de spiritualibus* docentem et demonstrantem *supereminentem viam caritatis* et flectentem genua pro nobis ad te, ut cognoscamus *supereminentem scientiam caritatis Christi*. Ideoque ab initio *supereminens superferebatur super aquas*>>.

Fin dal mattino sarò in piedi a vedere la salvezza del mio volto, il mio Dio, che vivificherà anche i nostri corpi mortali grazie allo spirito che abita in noi, misericordiosamente portato sopra il fiotto tenebroso della nostra intimità. Da lui abbiamo ricevuto in questo pellegrinaggio il pegno di essere presto luce. Ormai siamo salvati nella speranza e figli della luce e figli di Dio, non figli della notte e delle tenebre, come un tempo. Fra questi e noi tu solo, nella perdurante incertezza della scienza umana, operi la separazione: poiché vagli i nostri cuori e chiami la luce giorno e le tenebre notte. Chi ci discerne, se non tu?. Ma cosa abbiamo, che non abbiamo ricevuto da te? Vasi d'onore, fummo tratti dalla medesima massa, da cui furono tratti anche altri, vasi di spregio²⁷⁸.

Allo stesso modo la *discretio* divina opera la separazione nella società umana, costituendo la *Civitas Dei* e distinguendola dalla comunità dei perversi, gli uomini abbandonati alla loro (umanamente) irredimibile vanità. Non occorre ripetere ancora una volta che il discernimento divino è operato indipendentemente dalle creature che, come abbiamo visto, costituiscono tutte un'unica *massa peccati*. Qui il vescovo di Ippona utilizza l'allegoria delle acque amare e della terra arida. Dio creando il mare separa da esso la terra arida: il mare rappresenta la *massa peccati*, abbandonata da Dio ai suoi desideri carnali e quindi alla dannazione²⁷⁹; la metafora della terra arida raffigura invece coloro che sono assetati dell'acqua dello Spirito e, pertanto, predestinati da Dio alla salvezza: <<Chi riuni le acque amare in una massa sola? Tutte infatti hanno il medesimo fine: una felicità temporale, terrena, per cui fanno ogni cosa, pur fluttuando nell'infinita varietà delle loro cure [...] Invece le anime assetate di te, che appaiono alla tua vista, le distingui con un fine diverso dalla massa del mare, le irrori con riposta e dolce fontana, affinché pure la terra dia il suo frutto: dà il suo frutto la nostra anima e germina per tuo ordine, Signore Dio suo, *secondo la sua specie*, le opere di misericordia, amando il prossimo e soccorrendolo nei bisogni materiali>>²⁸⁰.

Agostino configura da parte di Dio la formazione di due tipologie di creature; esse dovevano assolvere fini diversi, e pertanto sono state dotate di volontà difformi: una assetata di Dio, in quanto indebitamente giustificata; predestinata alla salvezza nonostante la sua colpa originaria. L'altra, invece, dotata di una volontà che persegue il solo fine di un'effimera felicità terrena; abbandonata quindi da Dio alla sua vanagloria e alla sua fallace pretesa di autosufficienza.

Ora mentre Dio è direttamente artefice della volontà redenta degli eletti, non è in alcun modo responsabile della volontà viziata degli esseri carnali che ereditano la colpa di Adamo. Agostino riafferma ancora una volta la non responsabilità di Dio riguardo all'esistenza del male; ma, di nuovo, non può spiegare perché il Signore – pur potendo! - non trasforma tutto il mare in terra arida; tutte le tenebre in luce; tutti i figlioli prodighi in figli della promessa.

²⁷⁸ *Conf.* XIII, 14, 15.

²⁷⁹ *Cfr. Conf.* XIII, 17, 20: <<Quis congregavit amaricantes in societatem unam? Idem namque illis finis est temporalis et terrenae felicitatis, propter quam faciunt omnia, quamvis innumerabili varietate curarum fluctuant>>.

²⁸⁰ *Conf.* XIII, 17, 20-21.

2. La Quinta proposizione

Nel 1653 papa Innocenzo X, con la bolla *Cum occasione*, condannava cinque proposizioni estratte, o riconducibili, all'*Augustinus* di Giansenio²⁸¹. Ciò di cui veniva accusato il vescovo di Ypres era una temeraria ambiguità riguardo ai temi nevralgici della grazia e della predestinazione che avvicinava pericolosamente la sua dottrina a quella Riformata. Ci occuperemo estesamente più avanti della questione giansenista, per adesso ci interessa concentrare la nostra attenzione soltanto sul significato espresso dalla quinta proposizione; in essa viene considerato semipelagiano affermare che Cristo sia morto o abbia versato il suo sangue per tutti gli uomini: *Semipelagianum est dicere, Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse aut sanguinem fudisse*.

Il contenuto della quinta proposizione è particolarmente rilevante perché, com'è evidente, investe direttamente il tema della predestinazione. In pratica, Cristo è morto per tutti o per i soli predestinati? E la conclusione di Giansenio, che pende per la seconda ipotesi, è conforme al pensiero autentico di Agostino o, come si evincerebbe dalla condanna pontificia, in realtà lo distorce?

Per rispondere a tali quesiti è indispensabile riprendere uno dei temi più controversi del vescovo di Ippona: la teoria della *massa damnationis*. Sappiamo che Agostino presentò per la prima volta questa sua dottrina nel *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* (il che dimostra una volta di più il significato di svolta che tale testo riveste nel pensiero dell'Ipponate), e come essa abbia informato tutta la sua produzione posteriore. La teoria agostiniana - che mette in luce la portata catastrofica del peccato originale - rivela come in seguito alla ribellione di Adamo l'intera umanità sia divenuta una *massa peccati*; gli uomini che la costituivano, tutti egualmente colpevoli, meritavano il castigo eterno. E in effetti tutta la discendenza di Adamo, viziata nella sua natura dalla colpa del progenitore, annaspava nelle miserie della vita mortale senza speranza alcuna di salvezza, nell'attesa che il Signore attuasse la sua giustizia condannando tutti alla meritata punizione. Ma Dio, che insieme alla giustizia intese esercitare anche la sua misericordia, volle discernere da questa *massa perditionis*, nella quale tutti gli esseri giacevano colmi d'iniquità, un certo numero di eletti: egli li separò dal resto degli uomini, che abbandonò invece alla giusta condanna.

²⁸¹ La vicenda che vedeva sul banco degli accusati i giansenisti di Port-Royal (i "discepoli di Agostino") aveva avuto inizio nel 1649, allorché la Facoltà di Teologia ed i gesuiti estrassero dall'*Augustinus* di Giansenio cinque proposizioni, imputandole di contenute eretiche. In realtà le cinque proposizioni, così come furono enunciate dagli accusatori, non erano testualmente presenti nell'opera del vescovo di Ypres, ma erano solo concettualmente riconducibili ad essa. Ciò diede vita ad una lunga disputa nella quale Port-Royal negò la presenza, nell'opera di Giansenio, di quelle proposizioni, se intese nel significato eretico attribuito loro dagli antigiansenisti; pur essendo costretta, contemporaneamente, a condannarne l'interpretazione eretica delle stesse, che i discepoli di Agostino addebitavano ai protestanti. L'acrobazia esegetica dei giansenisti non sarà sufficiente ad evitare loro la condanna pontificia.

È essenziale ribadire come i predestinati non abbiano alcun merito da far valere: Dio li salva del tutto gratuitamente, separandoli dagli altri (non maggiormente colpevoli dei prescelti) per ragioni giuste ma imperscrutabili; lontane e inaccessibili alla razionalità umana. Sappiamo altresì come la teoria della predestinazione *ante praevisa merita* abbia per Agostino un fondamento biblico; laddove Dio tra i due gemelli, Giacobbe ed Esaù, salva l'uno e abbandona l'altro prima ancora della loro nascita²⁸². E tuttavia non bisogna dimenticare come per tutto il periodo del presbiteriato il santo dottore avesse interpretato diversamente il brano di S. Paolo, affermando come la prescienza divina prevedesse e premiasse negli uomini, non le opere, ma la fede²⁸³. Comunque sia da *Ad Simplicianum* in poi il criterio del merito non avrà più alcun peso (e nessun senso) nella *discretio* divina; e a chi manifestava le sue perplessità riguardo alla logica dispiegata in questo genere di elezione... abbiamo già ascoltato la risposta (paolina) dell'Ipponate:

Ma se questo ci turba, che nessuno resiste alla sua volontà, poiché aiuta chi vuole e abbandona chi vuole, quando l'uno e l'altro, l'aiutato e l'abbandonato, appartengono alla stessa massa di peccatori, e sebbene entrambi meritino il castigo, a uno tuttavia è inferto e all'altro condonato; se dunque questo ci turba: *O uomo, tu chi sei per disputare con Dio? [...] Forse il vaso dice a colui che l'ha plasmato: " Perché mi hai fatto così? ". Forse il vasaio non è padrone dell'argilla, per fare con la medesima pasta un vaso per uso nobile e uno per uso volgare?*²⁸⁴

Pertanto Dio esercita nei confronti dell'umanità i suoi due grandi attributi, la misericordia e la giustizia: la misericordia quando, gratuitamente, discerne l'eletto dalla *massa peccati*, perché costui non faccia parte dei vasi d'ira destinati alla perdizione ma dei vasi di misericordia preparati per la gloria; la giustizia quando abbandona il reietto nel numero dei vasi d'ira²⁸⁵. Agostino è perfettamente consapevole di come questa condanna terribile appaia iniqua agli occhi degli uomini e di come questa ripartizione del genere umano che salva indebitamente solo una minoranza di eletti risulti oscura ed arbitraria; ma tenta di trovare una giustificazione nella condizione presente degli uomini, che impedisce loro di possedere una conoscenza compiuta e integra, nonché una consapevolezza adeguata della gravità del primo peccato:

Ma la pena eterna sembra spietata e ingiusta all'umana conoscenza, perché nell'attuale inettitudine di defettibili conoscenze manca la conoscenza della sapienza sublime e illibata, con cui si può conoscere quale grande colpa è stata commessa con la prima trasgressione. Quanto più l'uomo aveva in Dio la felicità, con tanta maggiore empietà abbandonò Dio e si rese degno del male eterno perché distrusse in sé quel bene che poteva essere eterno. Da qui deriva tutta intera la massa dannata del genere umano, poiché colui che per primo commise la colpa fu punito in tutta la discendenza che in lui aveva avuto il rampollo. Perciò nessuno è liberato da questa giusta e dovuta pena, se non dalla misericordiosa e non dovuta grazia, e così il genere umano è ripartito in modo che in alcuni si manifesti ciò che consegue la grazia misericordiosa, in altri la giusta punizione. E

²⁸² <<Infatti prima ancora che nascessero e facessero alcunché di bene o di male, perché restasse valido il disegno di Dio secondo la sua elezione, non per riguardo alle opere, ma a colui che l'aveva chiamato - fu detto a lui: Il maggiore sarà servo del minore, come sta scritto: Ho amato Giacobbe e odiato Esaù>> (Lettera ai Romani, 9, 11-14).

²⁸³ Cfr., *Exp. quar. prop. Rom.* 52. 60.

²⁸⁴ *AdSimpl.* I, 2, 17.

²⁸⁵ Cfr., *De corr. et grat.* 9. 25.

non si può verificare l'una e l'altra situazione in tutti perché, se tutti persistessero nelle pene della giusta condanna, in nessuno si manifesterebbe la grazia misericordiosa e se tutti fossero ricondotti dalle tenebre alla luce, in nessuno si manifesterebbe la realtà della punizione. E perciò in essa ve ne saranno molti di più affinché così si riveli ciò che spetterebbe a tutti. E se la condanna fosse aggiudicata a tutti, nessuno potrebbe con giustizia biasimare la giustizia di chi punisce; ma giacché molti ne sono liberati, devono rendere grazie infinite al dono gratuito di chi libera²⁸⁶.

Da ciò possiamo comprendere come, secondo Agostino, il dono della grazia non sia universalmente elargito da Dio: *hoc donum quibusdam dari, quibusdam non dari*²⁸⁷. Ma questo non deve in nessun modo turbare il fedele, in quanto la condanna che tutti gli uomini meriterebbero è talmente giusta che nessuno avrebbe il diritto di recriminare nei confronti di Dio, persino nel caso che neanche un solo uomo venisse salvato. È quindi in virtù di una grazia speciale che un numero non indifferente di uomini viene liberato; ed essi hanno modo di apprendere – osservando coloro che sono abbandonati al loro destino – la fine che sarebbe dovuta spettare anche a loro se la misericordia di Dio non li avesse beneficiati della grazia di Cristo. Pertanto <<*chi si gloria, non lo faccia nei propri meriti, che vede uguali a quelli dei condannati, ma si glori nel Signore*. Perché poi Egli liberi un individuo piuttosto che un altro, *imperscrutabili sono i suoi giudizi e ininvestigabili le sue vie*>>²⁸⁸. Anche quando Agostino incontra un ostacolo in un versetto paolino non deflette comunque dalla sua posizione²⁸⁹. Nella prima lettera a Timoteo, S. Paolo scrive: <<*Dio, nostro salvatore, il quale vuole che tutti gli uomini siano salvati...*>>²⁹⁰; ma se la volontà di Dio è onnipotente e la sua grazia efficace perché di fatto non tutti gli uomini si salvano? Sembrerebbero due soltanto le risposte possibili: O Dio non è onnipotente, o la sua grazia non è realmente efficace. Entrambe le soluzioni cozzano drammaticamente con la teologia dell'Ipponate.

Agostino individua però modi differenti per spiegare il versetto paolino²⁹¹. Una prima interpretazione consiste nell'intendere quel *tutti* come *tutti i predestinati*: <<E' detto: *Vuole che tutti gli uomini siano salvati*, ma si deve intendere tutti i predestinati, perché in essi c'è ogni genere di uomini>>²⁹². Infatti si può interpretare *tutti gli uomini* come uomini di ogni condizione, di entrambi i sessi, di tutte le età: <<con l'espressione *tutti gli uomini*, noi intendiamo l'intero genere umano, in tutte le differenze in cui esso si articola: re e privati, nobili e popolani, altolocati e umili, dotti e ignoranti, sani e malati, perspicaci, tardi e sciocchi, ricchi, poveri e benestanti, maschi e femmine, bambini, ragazzi, adolescenti, giovani, adulti e vecchi; di tutte le lingue, costumi, mestieri e professioni; costituiti in una varietà incalcolabile di volontà e di coscienze; e in tutte le altre differenze possibili

²⁸⁶ *De civ. Dei* XXI, 12.

²⁸⁷ *De praed. Sant.* 8, 16.

²⁸⁸ *De praed. Sant.* 8, 16. Cfr., *Ench.*, 26. 102: <<Deus igitur omnipotens, sive per misericordiam cuius vult miseretur, sive per iudicium quem vult obdurat, nec inique aliquid facit nec nisi volens quidquam facit, et omnia quaecumque vult facit>>.

²⁸⁹ Cfr., Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, cit. pag. 272.

²⁹⁰ *1 Timoteo* 2, 4.

²⁹¹ <<*Et quod scriptum est, quod vult omnes homines salvos fieri, nec tamen omnes salvi fiunt, multis quidem modis intellegi potest, ex quibus in aliis opusculis nostris aliquos commemoravimus*>> (*De corr. et grat.* 14. 44).

²⁹² *De corr. et grat.* 14. 44.

fra gli uomini>>²⁹³. O ancora, si può affermare che quel *tutti* sia utilizzato col significato di *molti*: <<anche nell'altra espressione *Vuole che tutti gli uomini si salvino e giungano alla conoscenza della verità, tutti* coloro che egli vuole arrivino a detta grazia, debbano intendersi per "molti">>²⁹⁴. Insomma Agostino appronta ogni genere di esegesi pur di salvare i due capisaldi della sua dottrina: L'onnipotenza di Dio, che non si può mettere in discussione; e l'efficacia della sua grazia alla quale nessun predestinato può resistere²⁹⁵. Ne consegue che chi non si salva non si dannava perché si oppone alla volontà di Dio²⁹⁶, ma soltanto perché Dio non lo chiama efficacemente (*non congruenter*), cioè lo abbandona. È evidente allora che, per Agostino, Dio non vuole la salvezza di tutti gli uomini, ma solo quella dei suoi eletti.

Ma chi sono coloro che Dio ha lasciato incatenati al peccato, privi di quella grazia che sola può liberarli? Tra questi sono da annoverare sicuramente i pagani, costoro non possiedono alcuna cognizione della grazia di Cristo. Ed è proprio su questo punto che Agostino innesca un'altra dura polemica con i pelagiani; questi ultimi infatti elogiavano le virtù dei pagani, molti dei quali, secondo i seguaci del monaco irlandese, dimostravano di condurre una vita moralmente sana benché non fossero cristiani. Ma il santo dottore rimprovera ai pelagiani di non saper distinguere le virtù vere da quelle apparenti; non si può infatti qualificare un atto come buono o malvagio senza tener conto dell'intenzione: *non ex rebus, sed ex intentione facta aestimantur*²⁹⁷. Ogni azione va ricondotta al grande principio dei due amori; essi sono la carità e la cupidigia²⁹⁸. Ora, la carità - cioè la grazia - per Agostino, è un dono esclusivo di Dio, al quale l'uomo non può accedere con le sue sole forze: <<sia indiscutibile per tutti gli uomini veramente religiosi che senza la vera pietà, cioè la vera adorazione del vero Dio, non si può avere la virtù e che essa non è vera quando è subordinata alla gloria umana>>²⁹⁹. I pagani possono vantare solo delle virtù apparenti che solo l'eresia pelagiana può comparare alle virtù autentiche dei veri cristiani:

anche le virtù che le sembra di avere, con cui può esercitare il dominio sul corpo e sugli impulsi, se le riferirà a conseguire e conservare un fine che non sia Dio, sono piuttosto impulsi che virtù. E sebbene da alcuni si ritenga che le virtù siano veramente morali quando sono rapportate a

²⁹³ *Ench.* 27. 103.

²⁹⁴ *Contra Iul.* IV, 8. 44. È curioso osservare come il termine biblico *tutti* sia qui interpretato da Agostino come *molti*, mentre attualmente, in un altro versetto della Scrittura nel quale compare letteralmente il termine *molti*, questo venga, viceversa, inteso come *tutti*. Ci riferiamo al versetto di Matteo che recita: <<questo è il sangue dell'alleanza, versato per voi e per *molti*, in remissione dei peccati>> (26, 28). Ebbene secondo l'esegesi dei teologi "vaticanescondisti" il *pro multis* starebbe qui ad indicare le moltitudini, quindi va interpretato come *tutti*.

²⁹⁵ Cfr., *De corr. et grat.* 14. 45: <<*Non est itaque dubitandum, voluntati Dei, qui in coelo et in terra omnia quaecumque voluit fecit, et qui etiam illa quae futura sunt fecit, humanas voluntates non posse resistere, quominus faciat ipse quod vult: quandoquidem etiam de ipsis hominum voluntatibus, quod vult, cum vult, facit*>>.

²⁹⁶ Cfr., *Contra Iul.* IV, 8. 42.

²⁹⁷ *De moribus E.* II, 13. 27.

²⁹⁸ Cfr., Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, cit. pag. 260.

²⁹⁹ *De civ. Dei.* V, 19.

se stesse e non sono conseguite per altro scopo, anche in questo senso sono gonfie di orgoglio e non devono essere considerate virtù ma impulsi³⁰⁰.

Pertanto tra quelli che Dio abbandona alle loro concupiscenze e non differenzia dalla *massa perditionis* vanno computati coloro che, come i pagani, non vengono mai chiamati (*non vocati*) o non ricevono in nessun momento il dono della grazia. Ma tra coloro che non fanno parte del numero dei predestinati vi sono anche quelli <<che ricevono la grazia di Dio, ma vi durano solo un certo tempo e non perseverano; abbandonano e sono abbandonati. Infatti sono lasciati al loro libero arbitrio senza aver ricevuto il dono della perseveranza per un giudizio di Dio giusto ed occulto>>³⁰¹. Essi non sono stati chiamati secondo il decreto e perciò non sono annoverabili tra i prescelti: appartengono ai molti chiamati, ma non ai pochi eletti:

fra i bambini ugualmente vincolati dal peccato originale, perché questo viene assunto e quello abbandonato? E fra due individui malvagi ormai in età adulta, perché questo è chiamato con tal forza che segue Colui che lo chiama, e quello invece o non è chiamato o non è chiamato alla stessa maniera? In ciò i giudizi di Dio sono imperscrutabili. Ma perché, fra due persone pie, ad una è donata la perseveranza fino alla fine, all'altra no? Su questo i giudizi di Dio sono ancora più imperscrutabili. Ma una cosa dev'essere certissima per i credenti: che l'uno appartiene ai predestinati, l'altro no. *Infatti se fossero stati dei nostri, sarebbero rimasti senz'altro con noi*³⁰².

Non dobbiamo tuttavia credere che Dio non conceda la perseveranza a tutti i suoi figli. Ciò infatti non potrebbe accadere se questi appartenessero al numero degli eletti chiamati secondo il decreto, e fossero davvero figli della promessa. Solo la limitata sapienza umana può considerare figli di Dio anche coloro che Dio non ha prescelto, in quanto li si vede vivere devotamente nel presente; ma la saggezza divina sa che in seguito essi cadranno nell'empietà poiché non hanno ricevuto la perseveranza: <<sono detti figli di Dio da noi per la grazia ricevuta sia pure temporaneamente, ma che non lo sono per Dio, e di essi dice lo stesso Giovanni: *Sono usciti di fra noi, ma non erano dei nostri* [...] non erano nel numero dei figli, anche quando erano nella fede dei figli, perché quelli che sono figli veramente furono conosciuti in precedenza e predestinati ad essere conformi all'immagine del Figlio suo, e sono stati chiamati secondo il decreto per essere eletti. Infatti non perisce il figlio della promessa, ma il figlio della perdizione>>³⁰³. I veri figli di Dio permangono nel bene: *qui non acceperunt perseverantiam, non sunt vere filii Dei*³⁰⁴. Per Agostino quindi si persevera in quanto si è figli di Dio (predestinati dal decreto) e non si è figli di Dio in quanto si persevera; è Cristo a dire: *nessuno può venire a me, se non gli è stato dato dal Padre mio*³⁰⁵.

³⁰⁰ *De civ. Dei*. XIX, 25. *Ibidem*: <<Nam qualis corporis atque vitiorum potest esse mens domina veri Dei nescia nec eius imperio subiugata, sed vitiosissimis daemonibus corruptentibus prostituta?>>.

³⁰¹ *De corr. et grat.* 13. 42.

³⁰² *De dono pers.* 9. 21. *Ibidem*: <<verumtamen secundum aliam quamdam discretionem non erant ex nobis; nam si fuissent ex nobis, mansissent utique nobiscum. Quae est tandem ista discretio? Patent Libri Dei; non avertamus aspectum: clamat Scriptura divina, adhibeamus auditum. Non erant ex eis, quia non erant secundum propositum vocati: non erant in Christo electi ante constitutionem mundi, non erant in eo sortem consecuti, non erant praedestinati secundum propositum eius, qui universa operatur. Nam si hoc essent, ex illis essent, et cum illis sine dubitatione mansissent>>.

³⁰³ *De corr. et grat.* 9. 20.

³⁰⁴ *De corr. et grat.* 9. 20.

³⁰⁵ Giovanni 6, 65.

Solo i chiamati *secundum propositum* rimangono fino alla fine in uno stato d'amore verso Dio; <<e quelli che per un certo tempo ne deviano vi ritornano, per restare fino alla fine nel bene in cui avevano iniziato ad essere>>³⁰⁶. Per Agostino quindi <<tutti gli eletti sono stati senza dubbio anche chiamati; ma non tutti i chiamati sono stati per conseguenza eletti. Dunque gli eletti sono quelli chiamati secondo il decreto>>³⁰⁷. Essi sono stati predestinati prima della creazione del mondo per elezione di grazia, non dovuta a meriti precedenti: la grazia è tutto il merito che hanno. *Electi per gratiam certissime salvantur*³⁰⁸.

Il numero dei predestinati è determinato in modo tale che esso non possa né accrescere né diminuire; in pratica secondo Agostino il decreto divino avrebbe già fissato inoppugnabilmente il numero degli eletti. Ciò è perfettamente coerente con una predestinazione operata senza considerazione dei meriti: se Dio ha infatti stabilito *ab origine* chi dovrà salvarsi ne ha evidentemente previsto anche il numero. Ancora una volta il *doctor gratiae* fonda le sue convinzioni sulla Scrittura; ecco infatti cosa recita un versetto della *Lettera agli efesini*: *in lui siamo stati fatti anche eredi, essendo stati predestinati secondo il piano di colui che tutto opera efficacemente, conforme alla sua volontà, perché noi fossimo a lode della sua gloria*³⁰⁹. È agevole rintracciare in questo breve passo numerosi concetti che sarebbero stati intensamente sviluppati dal vescovo di Ippona: predestinazione, piano (decreto), eredi (figli della promessa), efficacia infallibile della volontà divina; in sostanza i principali punti cardine della teologia agostiniana. Ed è sempre l'Apostolo il punto di riferimento privilegiato, la stella cometa che illumina il sentiero del dottore africano.

In seguito a quest'analisi del pensiero di Agostino possiamo tentare di dare una risposta alla questione sollevata dalla quinta proposizione gianseniana: se cioè Dio fosse morto per tutti gli uomini. Occorre subito mettere in luce che dalla riflessione agostiniana emerge incontestabilmente che il vescovo di Ippona opera una differenziazione tra gli uomini, distinguendoli in tre categorie: coloro che non vengono chiamati, o comunque non ricevono mai il dono della grazia; coloro che vengono chiamati ma non sono nel numero dei predestinati; e infine gli eletti. Per meglio comprendere il significato e gli effetti di questa tripartizione esercitata sul genere umano facciamoci aiutare, ancora una volta, da Pascal:

Dio ha inviato Gesù Cristo per salvare, con volontà assoluta e con mezzi efficacissimi, coloro che egli ha scelto e predestinato da questa massa, che soltanto per loro egli ha voluto meritare la salvezza con la sua morte, e che non ha avuto la stessa volontà per la salvezza degli altri che non sono stati liberati da questa perdizione universale e giusta. E tuttavia alcuni di coloro che non sono predestinati, vengono chiamati per il bene degli eletti, così da partecipare alla Redenzione di Gesù

³⁰⁶ *De corr. et grat.* 9. 23; *Ibidem*: <<Dunque tutti quelli che sono stati conosciuti fin da prima nella disposizione sommamente previdente di Dio, che sono stati predestinati, chiamati, giustificati, glorificati, non dico quando ancora non sono rinati, ma quando ancora non sono nemmeno nati, già sono figli di Dio, e assolutamente non possono perire. Questi veramente vengono a Cristo, perché vengono nel modo che dice egli stesso: *Tutto ciò che il Padre mi dà, verrà a me*>>.

³⁰⁷ *De corr. et grat.* 7. 14. *Ibidem*: <<quos autem praedestinavit, illos et vocavit; quos autem vocavit, ipsos et iustificavit; quos autem iustificavit, ipsos et glorificavit. *Ex istis nullus perit, quia omnes electi sunt. Electi sunt autem, quia secundum propositum vocati sunt: propositum autem, non suum, sed Dei; de quo alibi dicit: Ut secundum electionem propositum Dei maneret, non ex operibus, sed ex vocante dictum est ei: quia maior serviet minor*>>.

³⁰⁸ *De corr. et grat.* 7. 13.

³⁰⁹ *Efesini* 1, 11.

Cristo. Che la colpa di queste persone è che essi non perseverano; essi lo potrebbero se lo volessero, ma non essendo del numero degli eletti, Dio non dona loro quelle grazie efficaci senza le quali essi non lo vogliono effettivamente mai. Dunque ci sono tre tipi di uomini, gli uni che non arrivano mai alla fede, gli altri che vi arrivano e che non perseverano e muoiono in peccato mortale, e gli ultimi che arrivano alla fede e vi perseverano nella carità fino alla morte. Gesù Cristo non ha avuto la volontà assoluta che i primi ricevessero alcuna grazia dalla sua morte, poiché non ne hanno in effetti ricevuta. Egli ha voluto riscattare i secondi; e ha donato loro delle grazie che li avrebbero condotti alla salvezza, se ne avessero fatto buon uso, ma non ha voluto donare loro quella grazia singolare della perseveranza, senza la quale non se ne può fare mai buon uso. Ma per gli ultimi Gesù Cristo ha voluto assolutamente la loro salvezza, e ve li ha condotti con dei mezzi certi e infallibili³¹⁰.

Da questo esemplare commento della dottrina agostiniana possiamo evincere con estrema chiarezza come, per l'Ipponate, Dio non nutra una volontà univoca nei confronti di tutti gli uomini. Sappiamo che ciò è la conseguenza della caduta; infatti, mentre nello stato di innocenza Dio aveva la volontà di salvare tutti gli uomini che lo meritassero, dopo la sedizione di Adamo che ha dannato l'intera umanità, Egli ha voluto separare questa massa, interamente ed egualmente colpevole, salvandone gratuitamente una parte e abbandonando l'altra alla giusta punizione. Agostino giunge a queste conclusioni in seguito alla maturazione della sua teologia (sappiamo che prima dell'episcopato perveniva ad esiti differenti) e, analogamente alle questioni concernenti la volontà salvifica di Dio, il *doctor gratiae* rivede anche le sue convinzioni circa i destinatari del sacrificio di Cristo: mentre prima professava che la morte di Gesù serviva a riscattare tutti gli uomini, nella sua teologia matura ritiene che Cristo sia morto soltanto per i suoi eletti³¹¹: <<Chi sono questi che dice gli sono stati dati dal Padre? Non sono forse quelli di cui altrove dice: *Nessuno viene a me, se il Padre che mi ha mandato non lo attrae* (Gv 6, 44)? Ormai, se qualche profitto abbiamo tratto da questo Vangelo, sappiamo come anche il Figlio compie insieme al Padre le opere che attribuisce solo al Padre. Coloro dunque che egli ha ricevuto dal Padre, sono quelli stessi che egli ha scelti dal mondo, e che ha scelti affinché non siano più del mondo, come egli stesso non è del mondo. E li ha scelti affinché siano anch'essi il mondo che crede e sa che Cristo è stato mandato da Dio Padre, affinché il mondo sia liberato dal mondo, e il mondo che viene riconciliato con Dio non venga condannato insieme al mondo irriducibilmente ostile a Dio [...] Il buon pastore ha fatto questa promessa a tutte le sue pecore, l'augusto capo ha assicurato questo premio a tutte le sue membra: che dove è lui saremo anche noi con lui. E' impossibile che non si compia la volontà che il Figlio onnipotente ha espresso al Padre onnipotente>>³¹².

In questo passo, oltre a far emergere una netta contrapposizione tra il mondo liberato e il mondo condannato, il mondo della redenzione e quello della perdizione, Agostino giunge ad identificare le membra del corpo mistico di Cristo con i soli eletti³¹³; rendendo così anche plasticamente visibile tanto l'appartenenza di questi

³¹⁰ B. Pascal, *Ecrits sur la grâce*, in *Œuvres complètes*, cit. Br., XI, 136-138. Trad. Nostra.

³¹¹ Cfr., Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, cit. pag. 289.

³¹² *In Ioh. Ev.* Om. 111, 1.

³¹³ Cfr., *In Ioh. Ev.* Om. 26, 15. Qui l'identificazione tra il corpo mistico di Cristo e la chiesa dei predestinati è ribadita e resa ancora più esplicita trattando dell'eucarestia: <<qui eam non sumit, non habet vitam: et qui eam sumit, habet vitam, et hanc utique aeternam. Hunc itaque cibum et potum societatem vult intellegi corporis et membrorum suorum, quod est sancta Ecclesia in praedestinis et vocatis, et iustificatis, et glorificatis sanctis, et fidelibus eius>>.

ultimi a Cristo quanto la radicale differenziazione dal resto dell'umanità: materia non convertita dalla grazia, condannata a rimanere separata dal corpo santo del Salvatore. Ma il vescovo di Ippona saprà essere anche più esplicito nel fornire una risposta all'interrogativo che oltre mille anni dopo porrà in essere la condanna della quinta proposizione di Giansenio; leggiamo questo ulteriore passo al *Commento del vangelo di S. Giovanni*:

Il Signore conosce i suoi (2 Tim 2, 19). Sa chi è prenosciuto, sa chi è predestinato, secondo che di lui vien detto: *Poiché coloro che egli ha prenosciuto, li ha anche predestinati a essere conformi all'immagine del suo Figlio affinché egli sia primogenito fra molti fratelli. Quelli poi che ha predestinati, li ha anche chiamati; e quelli che ha chiamati, li ha anche giustificati; quelli infine che ha giustificati, li ha anche glorificati. Se Dio è per noi, chi sarà contro di noi? E aggiunge: Egli che non ha risparmiato il proprio Figlio, ma lo ha consegnato alla morte per tutti noi, come non ci accorderà insieme con lui ogni grazia? A chi si riferisce dicendo: noi? A coloro che Dio ha prenosciuti, predestinati, giustificati, glorificati; ai quali si riferisce il seguito: Chi si farà accusatore contro gli eletti di Dio?*³¹⁴

A Cristo il Padre ha dato solo quelli ai quali ha assicurato la vita eterna, i chiamati *secundum propositum*, i figli della promessa. È chiarissima la formulazione di un concetto di predestinazione non più riducibile al significato di prescienza. Agostino era peraltro perfettamente cosciente delle difficoltà che implicava una simile dottrina. Sappiamo che il dottore africano aveva subito forti critiche, a causa di essa, da parte dei monaci provenzali che accusavano la dottrina agostiniana di apportare conseguenze nefaste: rende vano lo sforzo dei peccatori a redimersi, come quello dei giusti a progredire; induce a una sorta di fatalismo; porta a concludere che Dio abbia creato nature di specie diverse; fa che sia inutile e dannosa la predicazione della grazia divina. A cosa servirebbe infatti predicare che l'elezione di alcuni avviene in virtù d'un decreto di Dio? Non farebbe che dare agli uomini motivo di disperazione³¹⁵. Nonostante l'evidente pregiudizio e l'aperta faziosità che quei monaci dimostravano nei confronti dell'Ipponate, le loro obiezioni ponevano ad Agostino dei problemi reali, soprattutto per quanto riguarda l'ultimo punto: come esporre al pubblico dei fedeli la dottrina della predestinazione senza suscitare sconforto e correre così il rischio di allontanarli? Il santo dottore riflette sulla questione, ma riafferma innanzitutto che la predestinazione è una verità della Scrittura proclamata da Cristo medesimo, nonché da S. Paolo, come insegnamento perenne della chiesa cattolica; è una verità imprescindibilmente connessa alla gratuità della grazia e nessun vero cristiano può pensare di sottacerla³¹⁶: <<dicono che la dottrina della predestinazione è controproducente per l'efficacia della predicazione. Come se fosse stata controproducente la predicazione dell'Apostolo! Non è forse vero che quel grande, dottore delle genti nella fede e nella verità, ha insistito tante volte anche sulla predestinazione e non per questo cessò di predicare la parola di Dio? [...] Per qual motivo dunque dovremmo pensare che per predicare, per insegnare, per prescrivere, per riprendere, tutte cose cui la Scrittura divina ricorre continuamente, sia inutile la dottrina della predestinazione, quando la Scrittura stessa v'insiste>>³¹⁷. È invece

³¹⁴ *In Ioh. Ev. Om.* 45, 12.

³¹⁵ Cfr., A. Trapé, *Sant'Agostino: introduzione alla dottrina della grazia*, cit., *Premessa storico-dottrinale*, parag. 6.

³¹⁶ Cfr., Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, cit. pag. 284.

³¹⁷ *De dono pers.* 14. 34.

necessario predicare la predestinazione affinché chi procede nell'obbedienza non si inorgoglisca di essa, quasi fosse un merito proprio piuttosto che un dono della grazia, e si glori com'è giusto nel Signore. È falso, inoltre, insinuare che la dottrina della predestinazione possa indurre i fedeli all'indolenza, perché in tal caso li indurrebbe ugualmente all'indolenza anche se fosse presentata come semplice prescienza. Infine – ed è il punto decisivo - <<bisogna predicare la predestinazione, affinché la vera grazia di Dio, cioè quella che non viene data secondo i nostri meriti, possa essere difesa con una trincea inoppugnabile>>³¹⁸.

Dopo aver difeso con passione verace il dovere cristiano di non celare ai fedeli nessuna verità evangelica, per quanto la si possa ritenere indigesta, Agostino suggerisce tuttavia ai suoi discepoli di usare circospezione nel trattare quest'argomento con i fedeli: <<Eppure essa dev'essere predicata non senza prudenza alla gente, altrimenti la folla inesperta o di più lenta intelligenza può credere che la predestinazione sia messa sotto accusa proprio nel momento in cui la predichiamo [...] Sarebbe un comportamento da medico indegno di fiducia o di scarsa esperienza applicare un medicamento anche utile, ma in maniera che non giova o nuoce>>³¹⁹. Non bisogna parlare immediatamente del decreto divino, ma istruire l'uditore che ogni suo successo nella fede è dono di Dio e ammonirlo perciò a non inorgogliersi vanamente. Quando si ragiona sul destino dei reietti, è bene portare l'esempio di individui estranei al gruppo cui ci si rivolge, in maniera che la comunità nella quale si sta predicando si senta assicurata e rincorata³²⁰.

Predicare con prudenza e discernimento è per Agostino un dovere del cristiano, ma è altrettanto doveroso avere sempre presente la verità, evitando di nasconderla o di alterarla. La predestinazione per Agostino è una verità dedotta dalla scrittura, la cui conseguenza logica è che Cristo non è morto per tutti gli uomini, bensì per i soli eletti. Del resto, per l'Ipponate, i bambini morti senza battesimo sono ineluttabilmente dannati: non hanno beneficiato del sangue di Cristo. Soltanto un'infusione ininterrotta di grazia consente al cristiano di conservarsi nella fede e di perseverare nella giustizia; quando infatti Dio priva il giusto della grazia questi ritorna immediatamente preda delle sue concupiscenze, dei suoi desideri vanagloriosi, dell'amore per le creature. Dio dispone della volontà degli uomini, Egli conosce i suoi, e può togliere la grazia al giusto in qualsiasi istante: definitivamente, se costui non è nel numero dei predestinati; soltanto temporaneamente, se questi fa parte degli eletti. La caduta del giusto che dovrà perire è compiuta a beneficio degli eletti, affinché comprendano che non per loro merito essi potranno salvarsi; allo stesso modo, la caduta temporanea di un figlio della promessa serve ad ammaestrarlo nell'umiltà, perché ricordi che senza la grazia di Cristo egli non può nulla:

la grazia di Dio che ci fa sia iniziare sia perseverare fino alla fine, non viene data secondo i nostri meriti; anzi viene data secondo la volontà di Dio, segretissima, ma anche giustissima, sapientissima, generosissima, perché *quelli che ha predestinato, li ha anche chiamati* con quella chiamata di cui è detto: *Senza ripensamenti sono i doni e la chiamata di Dio*. Gli uomini non devono mai affermare con sicurezza che un individuo appartiene a quella chiamata, se non quando sia uscito da questa vita; ma in questa *vita umana che sulla terra è una tentazione, chi crede di stare in piedi veda di non cadere*. Per ciò appunto (come abbiamo detto sopra), quelli che non

³¹⁸ *De dono pers.* 21, 54.

³¹⁹ *De dono pers.* 22, 57.

³²⁰ Cfr., Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, cit. pag. 284.

sono destinati a perseverare sono mescolati dalla previdentissima volontà di Dio a quelli che sapranno perseverare, affinché apprendiamo a *non presumere grandezze, ma a piegarci alle cose umili e con timore e tremore* ci adoperiamo per la nostra salvezza³²¹.

Prototipo dell'eletto che Dio lascia temporaneamente senza grazia è senz'altro Pietro, il quale per salvare sé stesso rinnega tre volte il Signore: lo stesso Pietro che, poco tempo prima, aveva giurato orgogliosamente a Gesù che mai lo avrebbe abbandonato. L'altro personaggio paradigmatico segnalato da Agostino è il ladrone crocifisso insieme a Cristo: questi rappresenta il predestinato che, nonostante avesse condotto tutta la vita da stolto, viene recuperato negli ultimi istanti da Gesù: il ladrone agonizzante sulla croce viene investito dalla grazia e riconosce il Salvatore.

In seguito a questa analisi ci sembra di poter affermare che la proposizione gianseniana che stigmatizzava come semipelagiano ritenere che Cristo fosse morto per tutti gli uomini, non si distacchi nella sostanza dal pensiero di Agostino; il quale, come abbiamo visto, marca una netta discontinuità tra gli eletti e i reprob; i figli della promessa e gli abbandonati; il mondo liberato e il mondo condannato; il corpo mistico di Cristo e la materia irredenta della *massa perditionis*.

Abbiamo visto come per Pascal Cristo non sia morto per gli abbandonati, non avendoli riscattati³²², ma è morto per i soli predestinati: <<affermazione – scrive Mesnard – che non toglie niente, in diritto, al valore assoluto del sacrificio di Cristo. Ma, tutti gli uomini non sono salvati, solo gli eletti ne beneficiano totalmente>>³²³. Tuttavia altrove – come nelle *Provinciali* - egli condanna la quinta proposizione di Giansenio, rifiutando la tesi che Cristo sia morto per i soli eletti. Pascal assumerà sull'argomento posizioni sfumate, o apertamente ambigue, laddove - sempre proclamando la sua fedeltà ad Agostino e Giansenio - affermerà che Cristo avrebbe offerto la sua vita per tutti, in quanto fu crocifisso per una colpa universalmente condivisa, ma volle nondimeno salvare solo gli eletti. Sarebbe però errato desumere da queste enunciazioni equivoche un sopravvenuto mutamento della prospettiva teologica che il pensatore francese aveva messo a punto negli *Écrits*. Come sostiene Sellier, <<se certe formule possono ingannare, è perché Pascal, fedele in questo ai consigli del vescovo di Ippona, vela spesso gli abissi della predestinazione>>³²⁴. Ma l'altra, vera, ragione che dà conto di queste ambiguità – innaturali alla ferrea logica di Pascal – è per Sellier assolutamente evidente: <<egli professa una concezione assai sfumata per non cadere sotto i colpi della *Quinta proposizione*>>³²⁵. Solo in questo modo si spiega la dura condanna che nelle *Provinciali* Pascal pronuncia, anche a nome dei suoi amici

³²¹ *De dono pers.*, 13. 33. La stessa Chiesa cattolica, dove pure sono radunati tutti gli eletti, rimane comunque per Agostino una *permixtio* secolare di buoni e malvagi. Solo una parte della chiesa visibile è costituita dai predestinati del decreto, dai vivificati della grazia; l'altra parte della chiesa storica è formata dai chiamati che non persevereranno perché non rientrano nel piano divino. Naturalmente solo Dio conosce i suoi, e solo Lui opera la *discretio* per mezzo di Cristo. L'uomo, a cui nulla è dato conoscere dei disegni divini, non deve mai emettere sentenze su chi appartenga o meno alle due città; ma deve attendere con fiducia e umiltà il sapientissimo discernimento di Cristo (Cfr., G. Lettieri, *L'altro Agostino*, cit. pag. 210).

³²² Cfr., B Pascal, *Scritti sulla grazia*, cit. pag. 141: <<Cristo non è morto per i primi e non li ha riscattati [...] Gesù Cristo è morto per gli ultimi e per la loro salvezza>>.

³²³ J. Mesnard, introduzione agli *Écrits sur la grâce*, in B. Pascal, *Œuvres complètes*, cit. pag. 610.

Trad. nostra.

³²⁴ Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, cit. pag. 293.

³²⁵ Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, cit. pag. 293.

di Port-Royal, contro la suddetta proposizione dell'*Augustinus*. Una volta palesato questo impedimento estrinseco non è difficile dimostrare come la teologia pascaliana sia del tutto fedele ai veri principi agostiniani, che poi sono gli stessi professati dal vescovo d'Ypres: <<O Dio, che non lasciate sussistere il mondo e tutte le cose del mondo, che per istruire i vostri eletti, o per punire i peccatori>>³²⁶. Ecco che rinveniamo in Pascal quella medesima ripartizione dell'umanità in due mondi separati già riscontrata in Agostino. *Noi non abbiamo alcun legame con i pagani*, scriverà il filosofo francese in uno dei suoi frammenti³²⁷. Come per Agostino, i pagani, i carnali, i non predestinati, non sono altro che paglia che deve bruciare per far rifulgere l'oro degli eletti; e riecheggia la terribile metafora già evocata dall'Ipponate in un suo *Sermone*: <<Il mondo è la fornace, la paglia sono gli uomini cattivi, l'oro gli uomini buoni, il fuoco le tribolazioni, l'artista Dio. Guarda bene e vedi: l'oro non si purifica se la paglia non brucia>>³²⁸. Dio dirige la storia umana, allestisce quel braciere che è il mondo perché da esso scaturiscano gli eletti di ogni epoca e si uniscano a Lui, dando vita al corpo mistico del Cristo³²⁹.

È la comunità dei santi! È la Gerusalemme celeste! Questo è l'unico scopo del sacrificio di Cristo. Solo loro si salveranno secondo il decreto, solo loro beneficeranno del sangue versato sulla croce. Cristo viene a prendere i suoi; gli altri sono del mondo.

³²⁶ B. Pascal, *Prière pour le bon usage des maladies*, in *Œuvres complètes*, éd. Mesnard cit. Trad. nostra.

³²⁷ Cfr., B. Pascal, *Pensées*, Fr. 481 B. <<Il ne rien de cela aux exemples des païens. Nous n'avons point de liaison à eux>>.

³²⁸ *Sermo* 15, 4.

³²⁹ Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, cit. pag. 457.

Parte seconda

Agostinismo e Chiesa cattolica
Dal Concilio di Orange al Concilio Vaticano II

CAPITOLO QUINTO

IL “SECOLO DI AGOSTINO” E LA QUESTIONE GIANSENISTA

*Siquidem nihil aliud ex professo
Pelagiani studuerunt quam sublata
funditus Christi Salvatoris fide, puram
putanque Philosophiam in Philosophis
Ecclesiam cum gentilibus introducete,
ut cum hujus mundi natura hominis
illaesa putaretur, beatamque vitam
virtute propriae voluntatis efficere.*

(Giansenio, *Augustinus*,
I, VIII, 6, 457)

Nella prima parte del nostro lavoro ci siamo soffermati sulla genesi e sulla maturazione della teologia agostiniana e sui punti essenziali che da questa evoluzione ne sono scaturiti. Esaminando la teoria sulla grazia abbiamo rilevato come la nozione che ne elabora l’Ipponate (di ispirazione eminentemente paolina) fosse entrata a far parte del patrimonio inestinguibile della dottrina cattolica: dopo Agostino non sarebbe stato più immaginabile in ambito cattolico ridurre la grazia alla semplice dottrina, un puro insegnamento esteriore, come pretendevano i pelagiani. Abbiamo altresì evidenziato, nel pensiero del *doctor gratiae*, quelle che a noi sono parse delle estremizzazioni teologiche, delle eccedenze rispetto al tradizionale magistero della Chiesa: le dottrine della grazia irresistibile e della predestinazione. Adesso però si rende necessario indagare sull’influenza che determinate posizioni teologiche agostiniane - nonché le reazioni da queste suscitate all’interno e all’esterno del mondo cattolico – hanno esercitato nei secoli successivi alla morte del santo dottore e sugli effetti riverberatesi nelle vicende storiche della società secolare.

Il vescovo di Ippona divenne, com’è noto, un’autorità influente in ambito religioso già nel corso della sua esistenza, e il suo prestigio continuerà ad esercitarsi per tutto il medioevo ed oltre. Noi però ci occuperemo degli sviluppi dell’agostinismo solo a partire dal Seicento.

Il XVII secolo è stato definito da Jean Dagens il “*siècle de saint Augustin*”³³⁰. Tanto basta a farci comprendere come il dottore africano, a oltre dodici secoli dalla sua scomparsa, rimanesse un punto di riferimento indiscusso della cultura europea; un *maître à penser* la cui autorità non era stata oscurata neppure dall’opera, assai più recente, del grande Tommaso D’Aquino. Ora, nel Seicento, col termine agostinismo si

³³⁰ Questa significativa definizione di Dagens, che diede il titolo ad una conferenza del 1951, verrà in seguito ripresa e approfondita sia da Ph. Sellier che da G. Ferreyrolles. Cfr., Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, cit. pag. 11, e G. Ferreyrolles, *I volti dell’agostinismo nel XVII secolo*, citato.

designa innanzitutto l'infuocato dibattito teologico che vede al centro la questione della grazia. Questa controversia, che in un certo senso prolunga e riproduce lo scontro tra la Chiesa cattolica e le confessioni riformate, vede come protagonisti da un lato i gesuiti, ordine religioso al tempo stesso figlio e alfiere della controriforma; e dall'altro i "discepoli di Agostino" di Port-Royal, detti *giansenisti*, che sulla base della loro interpretazione di Agostino, sostenevano di annunciare l'autentica dottrina della grazia, alla quale, nelle loro intenzioni, doveva conformarsi tutta la Chiesa cattolica. Ad ispirare i "discepoli di Agostino" era il trattato del vescovo di Ypres, Cornelius Otto Jansen³³¹, dedicato all'opera del dottore africano: *Augustinus*.

L'interpretazione che Giansenio offre del pensiero agostiniano si scontra però con lo spirito del tempo; infatti il rigorismo, la spietatezza persino, della teologia gianseniana della grazia – peraltro perfettamente coerente con la formulazione agostiniana – appare del tutto estranea e stridente al cospetto di un Secolo quanto mai mondanizzato e di una società che assiste all'affermazione dei principi umanistici e financo libertini. Proprio per fare fronte a questa pericolosa tendenza alla decristianizzazione in atto nel XVII secolo i gesuiti avevano già approntato un piano d'azione che prevedeva sostanzialmente un compromesso, operante sia a livello politico che a livello morale, tra cristianesimo e modernità; e parte integrante di questa strategia era una dottrina della grazia che esaltasse la libertà e l'autonomia dell'uomo, la sua capacità naturale a procacciarsi – sia pure con l'aiuto indispensabile della misericordia divina – la salvezza. Ora, il purismo e l'intransigenza che i giansenisti propagandavano sul piano etico, uniti a una dottrina della grazia, radicalmente agostiniana, che celebrava l'onnipotenza divina e poco spazio riservava alla volontà umana, non poteva non costituire un intollerabile intralcio alla strategia gesuitica che mirava ad una conciliazione del cattolicesimo con il mondo moderno. Da queste premesse ha origine la lunga e furiosa polemica che vede contrapposti gesuiti e giansenisti; ma il cui significato va ben aldilà di una semplice disputa teologica tra due ordini religiosi.

1. *Il progetto dell'Augustinus*

Lo scopo che si propone Giansenio nel suo più che ventennale studio della teologia agostiniana non è, riduttivamente, soltanto quello di riappropriarsi dell'Agostino autentico, ma è innanzitutto una possente verifica storiografica che mira a dimostrare l'intima coerenza e la continuità storica del cristianesimo; segnatamente della sua tradizione teologica che esprime il suo cuore pulsante nella dottrina della

³³¹ Cornelius Otto Jansen (Acquoy 1585 – Ypres 1638), meglio conosciuto col nome latinizzato di Giansenio. Fu un religioso olandese; come teologo dedicò gran parte della sua vita allo studio dell'opera di S. Agostino. Nel 1636 fu proclamato vescovo di Ypres in Belgio, dove morirà due anni dopo a causa della peste. Nella sua opera più famosa, l'*Augustinus*, affronta il tema spinoso del rapporto tra grazia divina e libertà umana; il testo, pubblicato postumo nel 1640, suscitò l'immediato "interesse" del Sant'Uffizio, finché nel 1653 Papa Innocenzo X ne condanna, ritenendole eretiche, cinque proposizioni da esso estratte, con la bolla *Cum occasione*.

giustificazione³³². Pertanto il vero intendimento dell'*Augustinus* è quello di ricondurre ad unità tutte quelle posizioni contraddittorie che differenziano – indebolendola - la Tradizione cattolica.

Per poter realizzare questo programma Giansenio ritiene di dover partire da principi assolutamente evidenti, la cui verità - mai messa in discussione dall'autorità di Roma - funga da garanzia nell'edificazione di un sistema teologico coerente, del quale i medesimi principi costituiscano le fondamenta. Il vescovo di Ypres individua tali principi inoppugnabili nelle dottrine della predestinazione e della grazia efficace, capisaldi della teologia di Agostino.

Il teologo olandese aveva dedicato un intenso studio all'opera agostiniana, a Bayonne aveva collaborato a tal proposito con Saint-Cyran³³³, e ritenne, forte dei decenni di costante applicazione, che il pensiero del vescovo di Ippona potesse rappresentare – anche per l'autorità e il prestigio di cui godeva – la piattaforma ideale per il suo progetto di restaurazione di un cattolicesimo puro e rigoroso, che sollevasse la Chiesa di Cristo dalla decadenza morale e dottrinale in cui era attualmente precipitata. Giansenio avverte l'esigenza umanistica di un ritorno alle origini, alle fonti della fede; condividendo con i riformati il pericolo di una corruzione introdotta dalle inammissibili innovazioni teologiche proposte dalla scolastica e dai gesuiti. Ma il vescovo di Ypres afferma, nel contempo, contro i protestanti l'inalterabile verità dogmatica di cui è depositaria la Chiesa cattolica, divinamente assistita nel suo arduo compito dallo Spirito Santo. Ora, secondo Giansenio, questa immutabile identità del dogma cattolico è garantita proprio dalla tradizione teologica agostiniana: tradizione mai contraddetta e sempre riconosciuta da tutti i papi³³⁴. Come potrebbe infatti la Chiesa essere credibile se si contraddicesse proprio nelle sue verità fondamentali? Ecco perché è indispensabile sciogliere la suprema questione teologica della giustificazione: solo così potrà risplendere in tutto il suo fulgore la ferrea coerenza della santa Tradizione cattolica, malignamente insidiata da protestanti e gesuiti. In questo senso soltanto la predestinante grazia agostiniana è in grado di rendere accessibile la verità della tradizione, poiché unica capace di discernere l'immutabilità del deposito di fede dalle empie reinterpretazioni razionalistiche.

La riflessione di Giansenio – come poi quella dei suoi discepoli di Port-Royal – parte da un dato da lui considerato scontato: l'inalterata continuità del dogma cattolico-agostiniano da Cristo a Giansenio stesso³³⁵. Questo dato, accreditato come indubbio dai giansenisti, è in realtà nulla più che un postulato che non trova conferma nella realtà dei fatti. Se infatti è vero che la Chiesa non abbia mai ricusato ufficialmente la teologia di Agostino, è altresì certo che su determinati punti, considerati controversi, non si sia mai espressa inequivocabilmente in modo favorevole; anzi, si può affermare, che tutti i pronunciamenti ufficiali della Chiesa su

³³² Cfr., G. Lettieri, *Il metodo della grazia*, cit. pag. 48.

³³³ Jean Duvergier de Hauranne (Bayonne 1581 – Paris 1643), abate di Saint-Cyran. Fu un importante teologo, esponente di spicco del giansenismo. Saint-Cyran riteneva di essere stato scelto da Dio per rifondare *ab imis* la Chiesa cattolica, precipitata ormai in un profondo stato di degradazione, e lontana dai santi obiettivi per i quali venne fondata da Cristo.

³³⁴ Cfr., G. Lettieri, *Il metodo della grazia*, cit. pag. 51.

³³⁵ Cfr., G. Lettieri, *Il metodo della grazia*, cit. pag. 190: <<postulato fondamentale (e in realtà storicamente infondato) dell'impresa storico-teologica giansenista è l'invariata continuità del dogma cattolico-agostiniano da Cristo e dalla Scrittura, sino alla controversia *De auxiliis* e, ovviamente, a Giansenio>>.

queste posizioni, siano sempre stati evasivi o ambigui. Ora, questi punti controversi della teologia agostiniana non sono altro che le dottrine della grazia irresistibile e della predestinazione *ante praevisa merita*: proprio, cioè, quei principi evidenti e indiscutibili che Giansenio aveva posto alla base di quella poderosa ricerca storico-ermeneutica perseguita nell'*Augustinus*. Se consideriamo tutte le occasioni ufficiali in cui la Chiesa ha avuto modo di esprimersi sulle questioni spinose concernenti la grazia e la predestinazione possiamo notare come essa abbia sempre puntualmente condannato tutte le dottrine che affermavano la giustificazione per *sola gratia* o che predicavano la doppia predestinazione alla perdizione e alla salvezza (*gemina praedestinatio*): così nell'848 fu condannato il monaco Gottescalco; le tesi di Lutero furono condannate nel 1520 con la bolla *Exsurge Domine*; la condanna del calvinismo fu pronunciata dal Concilio di Trento; infine la condanna pontificia investì la dottrina di Baio nel 1567. Ciò che unisce queste dottrine, tra di loro anche distanti nel tempo, è la comune ispirazione che esse confessano nel pensiero teologico di Agostino. La Chiesa era ben conscia di questa matrice agostiniana, pur senza mai condannarla esplicitamente; essendo inopportuno cercare di infrangere l'autorità di un dottore cattolico il cui prestigio era universalmente riconosciuto e del quale beneficiava la stessa Chiesa.

Tuttavia già l'*Indiculus Celestinii* (in realtà composto da Prospero D'Aquitania nel 430-440) rifiuta ambiguamente di “sciogliere la riserva” sulle dottrine estreme di Agostino³³⁶; a dimostrazione che anche i contemporanei dell'Ipponate erano consapevoli dell'ingombrante realtà di un agostinismo “rigido” di cui la Chiesa ha sempre cercato di dissimulare l'esistenza³³⁷. La cosa si ripete nel Concilio di Orange (529), dove Cesareo d'Arles si limita a rigettare la teoria della doppia predestinazione³³⁸, rimanendo del tutto evasivo sulla predestinazione *ante praevisa merita* per i soli eletti, che era invece la dottrina di Agostino. Come si vede la Chiesa, pur senza mai mettere formalmente in discussione i principi agostiniani della grazia irresistibile e della predestinazione – come sosteneva giustamente Giansenio – di fatto ha però sempre recepito solo un agostinismo che potremmo definire *dimidiatus* o “normalizzato”, dove la correzione apportata consisteva esattamente nell'espungere quelle dottrine più radicali che, come abbiamo rilevato, costituivano la pietra angolare dell'edificio gianseniano. Tutto ciò ci fa comprendere come la premessa di fondo da cui muoveva la riflessione di Giansenio e dei suoi discepoli fosse storicamente

³³⁶ Giansenio interpreta la riserva mantenuta da Prospero D'Aquitania sulle <<*profundiores vero difficilioresque partes*>> della dottrina agostiniana come riferita ai misteri considerati tali dallo stesso Agostino (il *tradux peccati*, la ragione per cui Dio elegge l'uno e non l'altro), in realtà è del tutto evidente che Prospero, col suo linguaggio volutamente equivoco, prendeva di mira proprio la dottrina della grazia predestinata (Cfr., G. Lettieri, *Il metodo della grazia*, cit. pag. 61).

³³⁷ A. Trapè nega perentoriamente l'esistenza di un agostinismo rigido contrapposto ad uno moderato, affermando che il primo non è altro che uno pseudoagostinismo mentre il secondo sarebbe invece l'unico, vero, agostinismo. In realtà noi crediamo che le cose non stiano in questo modo: l'agostinismo cosiddetto “estremo” (comunque non identificabile semplicisticamente con il pensiero riformato) è in realtà l'agostinismo “integrale”, professato dal vescovo di Ippona dal 397 fino alla sua morte; mentre l'agostinismo moderato è in verità un agostinismo solo parzialmente recepito; “normalizzato” e corretto – forse anche opportunamente – dai teologi romani (Cfr., A. Trapè, *Sant'Agostino: introduzione alla dottrina della grazia*, cit., *Premessa storico-dottrinale*, Parag. 11).

³³⁸ Lo stesso Trapè conferma che Cesareo si limita a negare la sola predestinazione al male (Cfr., A. Trapè, *Sant'Agostino: introduzione alla dottrina della grazia*, cit., *Premessa storico-dottrinale*, parag. 10).

infondata: la Tradizione cattolica non ha mai avallato l'interpretazione agostiniana della grazia e della predestinazione, anzi l'ha - sia pure implicitamente o indirettamente - costantemente avversata. All'origine di questa errata convinzione giansenista si può rintracciare un'idea di Tradizione che si differenzia notevolmente dal modello elaborato dalla Chiesa romana. Ora, questa divergenza è davvero fondamentale in quanto - è bene ricordarlo - la Tradizione è definita, nei decreti tridentini, come la seconda fonte della fede dopo la Scrittura. Ma concretamente cosa intendono i giansenisti per Tradizione?

Per i giansenisti il significato effettivo di tradizione cattolica si esprime sostanzialmente in tre punti: 1. la ricostruzione storico-critica del pensiero dei maggiori teologi che si sono succeduti nella storia del cristianesimo; 2. sottoporre questo pensiero ad una analisi comparata con il Testo sacro; 3. ricondurlo infine ad una organica e coerente unità. Insomma per i giansenisti la tradizione sembra identificarsi con l'esito di un grandioso sforzo ermeneutico, capace di sciogliere tutte le contraddizioni - vere o apparenti - ravvisabili nel pensiero dei santi Padri. In seguito all'applicazione di questo metodo rigoroso essi approdano alla conclusione che Agostino d'Ippona è il Dottore per eccellenza, l'unico Padre della tradizione cattolica che può dirsi divinamente ispirato, come dimostra la sua venerabile teologia: le sue dottrine fondamentali sono infatti del tutto coerenti con i principi assolutamente certi proclamati dalla Scrittura. Anzi, si può affermare che Agostino assolva ad una essenziale funzione chiarificatrice, definendo compiutamente ciò che negli insegnamenti paolini era solo velatamente presupposto³³⁹. Ben diverso è il concetto di Tradizione di cui si alimenta l'autorità di Roma.

Per comprendere bene l'idea "romana" di Tradizione bisogna ricordare come nel Concilio di Trento venga decretato un principio importantissimo, pronunciato in contrapposizione a quello protestantico che proclamava l'autosufficienza del Testo sacro: la fede non può nutrirsi esclusivamente della Scrittura, ma deve attingere anche dalla Tradizione ecclesiastica. È qui che la Tradizione assurge ufficialmente al ruolo di seconda fonte della fede: si può infatti interpretare organicamente (e rettamente) la Scrittura soltanto se esiste una tradizione che garantisce la coerenza e l'univocità della verità che vi si rivela, l'identità immutabile del suo patrimonio dogmatico; e questa garanzia non può essere fornita che dalla millenaria tradizione della Chiesa cattolica. Soltanto la suprema cattedra di Pietro può salvaguardare l'uniformità del messaggio salvifico del Vangelo di fronte all'insorgente pericolo di frammentazione introdotto dal pernicioso principio luterano del *libero esame*. Ma allora cosa intendono veramente per Tradizione i Padri conciliari? Non certo - come i giansenisti - una tradizione da ricostruire esegeticamente attraverso il pensiero dei teologi cattolici che si sono succeduti nei secoli; ma intendono l'evoluzione dei pronunciamenti ufficiali della Chiesa cattolica, sedimentatasi nei codici di diritto canonico, così come nelle decretali. La Tradizione cattolica non scaturisce dall'analisi storico-critica di documenti antichi; non è l'esito di una ricerca o di una ricostruzione archeologica, come se si trattasse di riportare alla luce un'antica città perduta; ma è tradizione vivente, presenza attuale dello Spirito che perennemente la ispira. Essa si esprime nell'autorità dell'unica Chiesa di Cristo, la Chiesa cattolica; e del suo reggente, il

³³⁹ Cfr., G. Lettieri, *Il metodo della grazia*, cit. pag. 58.

papa, vicario del figlio di Dio sulla terra³⁴⁰. È evidente conseguenza di tali presupposti che l'unica interpretazione valida, vera, retta, della Scrittura non può essere che quella affermata e garantita dal santo pontefice, poiché la sua esegesi (e soltanto la sua) è divinamente ispirata, illuminata dallo Spirito Santo che, attraverso il papa, opera nel magistero vivente della Chiesa. La Tradizione pertanto non è deposito comune, universale, di tutti i cristiani, ma appannaggio esclusivo delle gerarchie ecclesiastiche, le quali sono garanti e responsabili della conservazione del dogma e della sua inalterabilità sia nei confronti dei successori che lo riceveranno, sia nei riguardi dei predecessori dai quali lo hanno accolto in testimonianza: i papi e i vescovi che li hanno preceduti ai vertici della Chiesa, gli apostoli, e infine lo stesso Gesù Cristo.

Ora, data la divergenza dei due concetti di Tradizione, appare comprensibile come i giansenisti potevano, non solo accusare la Chiesa di corruzione e di decadenza, ma persino individuare nelle scuole e negli ordini che si discostavano dall'“ortodossia” agostiniana una pericolosa deriva ereticale, che si definiva nel suo contraddire l'autentica Tradizione cattolica, dai giansenisti identificata, senza riserve, col sistema teologico del *doctor gratiae*. Così i giansenisti si trovavano nella situazione paradossale di essere accusati contemporaneamente di tradizionalismo retrivo e di modernismo razionalista, di conservatorismo passatista e di progressismo eterodosso. L'equivoco sulla vera natura del giansenismo ha attraversato molti secoli è perdura tutt'ora, come dimostra l'opera di L. Kolakowski, *God owes Us Nothing* del 1995³⁴¹. In questo scritto il giansenismo viene identificato, non certo in modo originale, con la scheggia più reazionaria ed oscurantista della Chiesa cattolica, contrapposta alla modernità dei gesuiti. Kolakowski sostiene la tesi che dalla condanna del pelagianesimo fino alla Controriforma il magistero della Chiesa fu monopolizzato dalla dottrina agostiniana della grazia predestinata, e individua proprio nel giansenismo l'ultimo residuo ingombrante, perché inattuale, di questa dottrina. Pertanto Giansenio offre a Roma l'occasione storica di espungere l'agostinismo dall'insegnamento ufficiale della Chiesa senza coinvolgere la figura autorevole e prestigiosa del dottore africano: Giansenio fungerebbe da capro espiatorio al posto di Agostino. Se la Chiesa – afferma ancora Kolakowski – avesse continuato ad adottare come base della sua missione educatrice la dottrina agostiniana della grazia predestinata, invece che (come fece *de facto*) quella molinista, essa si sarebbe avviata verso un lenta eutanasia - in quanto il pensiero di Agostino si sarebbe rivelato del tutto incompatibile con lo spirito moderno³⁴². Quindi la condanna pontificia delle proposizioni gianseniste aveva in realtà l'obiettivo di rimuovere tacitamente e “incruentamente” l'agostinismo, eliminando in tal modo quest'invalicabile ostacolo teologico che separava la Chiesa dalla modernità.

Nonostante quest'analisi di Kolakowski contenga indubbiamente degli elementi di verità, non si può non evidenziare come essa muova da presupposti storicamente infondati: è vero, cioè, che Giansenio venga utilizzato come vittima sacrificale per

³⁴⁰ Cfr., B. Neveu, *L'erreur et son juge. Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*, Napoli 1993, pag. 503: «<<Bien loin de s'engager sur la voie historique, comme l'y invitaient avec quelque empressement les *Iprensés* sûrs de la réponse, l'autorité romaine se résolut à demeurer sur le terrain disciplinaire et dogmatique où s'exercent sa régence et son magistère>>».

³⁴¹ Cfr., L. Kolakowski, *Dieu ne nous doit rien. Brève remarque sur la religion de Pascal et l'esprit du jansénisme*, ed. fr., Paris 1997.

³⁴² *Ibidem*, pag. 47.

condannare le dottrine agostiniane più radicali, ma questo non avviene in rottura con la Tradizione precedente, fissata nei pronunciamenti ufficiali della Chiesa, bensì a conferma di una linea dottrinale che i vertici ecclesiastici non hanno mai ricusato. Abbiamo visto, poc'anzi, come fin dal Concilio di Orange - dove veniva condannato pelagianesimo e semipelagianesimo - l'autorità romana si rifiutò di ratificare (sia pure tacitamente e ambigualmente) le dottrine agostiniane della grazia e della predestinazione, recependo invece un agostinismo "moderato" che si opponeva (antipelagianamente) a identificare la grazia con la mera dottrina, per affermarne, invece, la sua natura di soccorso interiore, che agisce *intrinsicus* nel cuore del cristiano. Ora, lo stesso agostinismo "corretto" è ribadito anche dal Concilio di Trento, che pertanto non sancisce alcuna frattura con quella teologia, radicalmente agostiniana che, secondo Kolakowski, avrebbe dominato, fino alla Controriforma, l'insegnamento ufficiale della Chiesa³⁴³. Nella condanna del giansenismo non avviene nulla di contrario alla Tradizione, se ad essa attribuiamo il significato che la Chiesa le ha sempre conferito, in quanto l'agostinismo "estremo", che del giansenismo costituisce il nucleo teologico, mai era stato recepito dalla tradizione ecclesiastica. Anche G. Lettieri, autore apertamente filogiansenista, segnala, molto acutamente, come i presupposti da cui prende le mosse l'analisi di Kolakowski risultino, alla prova dei fatti, arbitrari³⁴⁴; pertanto l'identificazione *sic et simpliciter* del giansenismo con un residuo di reazionarismo teologico di cui la Chiesa si era opportunamente sbarazzata appare, alla luce di un'analisi più attenta e serena, storicamente ingiustificata.

Ma se la Chiesa nel condannare il giansenismo non venne meno alla sua tradizione teologica perché mai la questione giansenista suscitò delle polemiche tanto infuocate? E se la dottrina di Giansenio coincideva con quella di Agostino come mai la Chiesa avvertiva solo adesso l'esigenza di condannare ciò che per oltre un millennio aveva placidamente tollerato? La risposta a questa domanda implica la necessità di situare storicamente il fenomeno giansenista. Se infatti nella Chiesa delle origini era tollerabile una pluralità di posizioni dottrinali la cui compatibilità riuscirebbe inammissibile dalla prospettiva di un rigorosa verifica teologica, in seguito alla Riforma la Chiesa avverte l'istanza di una più stretta definizione dogmatica, che le conferisca dal punto di vista teologico un'identità meglio delimitata. In una fase in cui la Chiesa è costretta a fronteggiare l'eresia protestante questo "assestamento" nella collocazione scaturisce in modo spontaneo, come altrettanto istintivo si rivela il conseguente allontanamento dal sistema teologico agostiniano, che per la sua dottrina della grazia efficace e predestinata venne considerato passibile di fraintendimenti e di inopportuni accostamenti alle posizioni riformate. Naturalmente tutto avvenne in modo tacito, il sistema agostiniano della grazia non venne affatto condannato: <<si afferma che è soltanto un'interpretazione erronea di Agostino [quella giansenista] ad essere stata dichiarata eretica. Il dottore africano resta un riferimento obbligato sulle questioni della grazia e della libertà, solamente, si tratta sempre più di un riferimento nominale: l'agostinismo, giudicato sicuramente del tutto ortodosso in sé stesso, appare come un vettore potenziale di eresie: non dimentichiamo che Lutero era all'inizio un monaco dell'ordine degli agostiniani [...] anche se non sono tutti tomisti i teologi del Seicento hanno la tendenza a preferire alle formule brillanti, ma a volte ambigue, di

³⁴³ *Ibidem*, pag. 64.

³⁴⁴ Cfr., G. Lettieri, *Il metodo della grazia*, cit. pagg. 8-9, nota 5.

sant'Agostino il modo di pensare e di esprimersi asciutto ma tecnicamente sicuro e preciso della scolastica>>³⁴⁵.

Lutero - e successivamente anche Calvino - aveva proclamato la morte del libero arbitrio umano. Per il monaco tedesco l'uomo *postlapsario* era incapace di guarigione, in quanto il peccato aveva irrimediabilmente pervertito la sua volontà: neppure con la grazia di Cristo l'uomo poteva divenire capace di bene. La concupiscenza informa infatti qualsiasi azione umana - anche quelle materialmente buone, e compiute sotto l'impulso divino - corrompendola interiormente: l'uomo pertanto rimane comunque colpevole. Ma allora come opera la redenzione divina? Secondo Lutero, Dio salva i suoi eletti coprendo i loro delitti con un manto pietoso, e così gli inevitabili peccati compiuti dai predestinati non vengono loro imputati. In più agli eletti è donata la fede in Cristo redentore, e grazie a questa fede sono applicati ad essi i meriti di Gesù: ed è soltanto per questi meriti che gli eletti vengono salvati. Come si vede, <<la volontà dell'uomo, malvagia per essenza, non prende alcuna parte a ciò che possono comportare di buono tali azioni; essa è come uno strumento inerte tra le mani dell'operaio>>³⁴⁶.

Lutero con la sua Riforma mette in atto un'operazione destabilizzante dal punto di vista teologico: congiunge esplicitamente la teoria agostiniana della predestinazione con quella, di proprio conio, del servo arbitrio. Ora, tale elaborazione metteva apertamente in discussione la funzione salvifica dell'istituzione ecclesiastica: quale ruolo nell'economia della salvezza poteva infatti rivendicare la Chiesa se Dio sceglieva i suoi eletti anteriormente alla considerazione del peccato di Adamo e a prescindere dalle opere che ognuno avesse compiuto? Quale funzione redentrice poteva riservarsi l'istituzione ecclesiastica se l'uomo decaduto è in ogni caso inguaribile e qualsiasi sua opera è comunque peccato?

Il timore di perdere una posizione che - oltre alle finalità ultraterrene - contemplava anche decisive responsabilità in ambito etico, sociale e politico costrinse la Chiesa a replicare con una risposta ufficiale alle dottrine riformate; una risposta quindi che fosse innanzitutto teologica, e che tuttavia non si limitasse alla condanna delle eresie protestanti, ma che sapesse interpretare quell'esigenza di rinnovamento diffusa nella società moderna che aveva in parte trovato malauguratamente udienza nelle elaborazioni di Lutero e Calvino: a questo scopo fu convocato il Concilio di Trento. Questo celeberrimo e fondamentale concilio della Chiesa aperto nel 1545 da papa Paolo III, andò avanti, includendo diverse interruzioni, fino al 1563; il momento cruciale per ciò che interessa la nostra riflessione si verificò comunque nel 1547, quando venne promulgato il decreto sulla giustificazione. Con il *Decretum de iustificatione* il Concilio affronta la questione della dottrina della grazia. Il documento tridentino ribadisce una concezione della grazia che vuole essere quanto mai equilibrata: l'agostinismo formalmente alla base di questo decreto è in realtà recepito, ancora una volta, solo parzialmente; le sue dottrine più estreme vengono nuovamente rifiutate in maniera ancora più decisa di quanto non fosse stato già fatto nel Concilio di Orange del 529 - e ciò appare perfettamente comprensibile dal momento che il nemico contro il quale era stata mobilitata l'adunanza tridentina era proprio la Riforma, i cui capisaldi principali si ispiravano apertamente alle dottrine più

³⁴⁵ G. Ferreyrolles, *I volti dell'agostinismo nel XVII secolo*, cit., pag. 13. Trad. nostra.

³⁴⁶ Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, cit. pag. 297, trad. nostra.

controverse del vescovo di Ippona. Il decreto stabilirà la sinergia tra l'azione della grazia e quella del libero arbitrio; la salvezza è l'esito di una missione comune della grazia divina e della libertà umana: la volontà dell'uomo è pertanto con-causa attiva nel processo salvifico voluto e iniziato da Dio. Cosa afferma invece la dottrina agostiniana riguardo al rapporto grazia-libertà? Abbiamo visto nei capitoli precedenti come per Agostino la volontà umana (dell'eletto) sia ri-formata, ri-creata *ex novo* dall'atto irresistibile di una grazia *effectrix*; il libero arbitrio sceglie sì volontariamente il bene, ma solo perché Dio ha reso indeclinabilmente buona – con atto assoluto e gratuito – la volontà del predestinato. Quella agostiniana è, come si vede, una concezione monergistica della grazia, dove la volontà umana agisce - non come con-causa essenziale del movimento salvifico - ma solo come causa seconda; assolutamente dipendente dalla causa prima che la determina.

Possiamo allora affermare che la formula del Decreto sulla giustificazione risulta, riguardo al pensiero teologico di Agostino, ambigua ed evasiva: *a)* ambigua perché spaccia per agostiniana una soluzione teologica – quella sinergistica – che il dottore africano aveva rigettato fin dalla sua ascesa all'episcopato; *b)* evasiva perché, prudentemente, non canonizza alcun sistema della grazia (volendo preservare la libertà di ricerca dei teologi!) ma si limita a ribadire la necessità dei due poli della grazia e della libertà, condannando tutte quelle dottrine che intendano prescindere dall'una o dall'altra. Naturalmente, queste caratteristiche di ambiguità e di evasività che il *Decretum de istificatione* presenta non sono affatto né casuali né immotivate: esse rispondono all'esigenza, da un lato, di salvaguardare la figura di S. Agostino, autorità cattolica per eccellenza, che non poteva essere messa apertamente in discussione; dall'altro, di non porre paletti troppo stretti, fissando un'identità teologica eccessivamente definita, col rischio così di favorire un'ulteriore emorragia nel mondo cattolico proprio in una fase storica che vedeva la Chiesa di Roma confliggere aspramente contro il nemico protestante. Questo spazio di ricerca che la Chiesa concede agli studiosi cattolici, nei limiti perentoriamente ribaditi, dà vita, nel contesto teologico dell'epoca, a due opposte tendenze: la prima, preoccupata innanzitutto di garantire la libertà dell'agire divino e la sua intangibile sovranità, faceva riferimento ad Agostino e Tommaso; la seconda, più sensibile ai diritti della creatura, insisteva sul ruolo dell'uomo e sul libero arbitrio³⁴⁷. Occorre ricordare che la questione capitale della teologia cattolica si riassume nella possibilità della concordia tra grazia e libero arbitrio. Il nodo su cui Agostino aveva speso tutte le sue energie intellettuali è lo stesso sul quale ruota l'intero dibattito tra il XVI e il XVII secolo: dopo che il Concilio di Trento ha ribadito ufficialmente l'irrinunciabilità, per un cattolico, del binomio grazia-libertà, e ha lasciato ai teologi la facoltà di definire il *quomodo* in cui esso si struttura, individuare una soluzione valida per conciliare i due termini dell'*utrumque* diviene l'obiettivo principale della riflessione teologica di ogni scuola dell'epoca. Le due scuole che meglio rappresentavano le due istanze nel confronto interno al mondo cattolico erano i domenicani (tomisti) e i gesuiti.

Il teologo domenicano Bañez³⁴⁸ espone la teoria di una grazia *adjuvante*, distinguendola da una grazia semplicemente *excitante*: solo la prima determina

³⁴⁷ Cfr., Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, cit. pagg. 301-302.

³⁴⁸ Domingo Bañez (Mondragón, 1527 - Medina del Campo, 1604) illustre teologo spagnolo dell'Ordine di S. Domenico, studioso e commentatore di S. Tommaso D'Aquino. Fu autore del *De vera et legitima concordia liberi arbitri cum auxiliis gratiae Dei efficaciter moventis humanam voluntate*.

veramente l'azione umana e coincide in realtà con la grazia efficace. La caratteristica di questa grazia proposta dal domenicano risiede nel fatto che essa opera come un'entità fisica: differentemente dalla grazia agostiniana, essa non attrae dilettaando invincibilmente il soggetto, ma trascina fisicamente la sua volontà a consentire; così attraverso questa *praedeterminatio physica* si ottiene il necessario concorso della volontà umana:

Piegando, sostenendo e determinando la volontà; e poiché precede la stessa predeterminazione della volontà, anche predeterminando non solo moralmente ma con una vera determinazione reale e fisica³⁴⁹.

Come la grazia di Agostino, la grazia *adjuvante* di Bañez è anch'essa predestinata: Dio ha deciso *ab aeterno* a chi donare tale grazia, che diversamente dalla grazia *excitante* (del tutto simile alla grazia sufficiente) non è universalmente elargita.

A rappresentare l'altra inderogabile istanza della fede cattolica si era eretta la Compagnia di Gesù: quest'Ordine era da considerare una creatura della Controriforma cattolica, nato proprio per contrastare i principi della Riforma protestante a partire dai suoi presupposti teologici. Il gesuita Molina³⁵⁰ pubblica nel 1588 a Lisbona il *De concordia liberi arbitrii cum divinae gratiae donis*, in esso viene rigettata la dottrina della predestinazione agostiniana (*ante praevisa merita*), per il teologo gesuita Dio predestina – come affermava il primo Agostino – solo in previsione dei meriti umani: la predestinazione è ricondotta a prescienza. Inoltre Molina contesta il concetto di grazia efficace elaborato dal vescovo di Ippona: Dio elargisce a tutti gli uomini la medesima grazia, che è una grazia *sufficiente*, nel senso che con questo soccorso ogni uomo può (se vuole) operare efficacemente per la propria salvezza, oppure resistere ad essa (è il *posse non peccare* agostiniano); la stessa grazia sufficiente diviene pertanto efficace in seguito al consenso dell'uomo, e non è efficace per sé stessa, com'era per Agostino e per Bañez. Come vediamo in Molina la grazia efficace non è cosa diversa dalla grazia sufficiente – come per la scuola tomista domenicana – e non vi è la necessità di un'ulteriore elargizione di grazia da parte di Dio: essa permane sempre disponibile; è pienamente in potestà dell'uomo rendere efficace la grazia divina mediante il suo libero assenso. È inoltre importante sottolineare come per Molina la libera scelta non sia condizionata – com'era per Agostino – dallo stato di una volontà che poteva essere, o convertita dalla grazia, o soggetta alla concupiscenza, quindi in ogni caso eterodeterminata; secondo il teologo gesuita la volontà umana si è conservata integra (benché fuorviata) anche dopo il peccato originale, e rimane pertanto capace di scegliere in autonomia, di pronunciare davvero liberamente e responsabilmente il suo atto di fede. Molina non opera alcuna distinzione tra l'intimo volere dell'uomo (per l'Ipponate comunque condizionato) e il suo *liberum arbitrium* (la possibilità di compiere scelte) sempre libero: tra volontà e potestà di scelta non c'è

Nel 1584 rese pubblici i primi scritti che illustravano il suo indirizzo teologico sulla questione della grazia.

³⁴⁹ C. Giansenio, *Augustinus*, cit. tomo I, Libro VIII, 3, 823. Trad. F. Carciotto.

³⁵⁰ Luis de Molina (Cuenca, 1535 – Madrid, 1600) insigne teologo spagnolo della Compagnia di Gesù, cercò di rispondere alla teologia riformata recuperando parzialmente certe posizioni pelagiane. Nella sua opera che intendeva conciliare l'azione della grazia e quella del libero arbitrio, pose fortemente l'accento sul secondo; esaltando ampiamente il ruolo della volontà umana nel conseguimento della salvezza.

sostanziale difformità. E ciò dipende dalla convinzione che sta alla base del molinismo che anche dopo la caduta la libertà di indifferenza dell'uomo non è andata perduta. A differenza di Agostino - il quale riteneva che in seguito al peccato originale la natura umana si fosse talmente corrotta che il semplice "*adiutorium sine quo non*" si sarebbe rivelato del tutto insufficiente alla salvezza, per cui si è prestato soccorso alla debolezza della volontà umana fornendola di una nuova grazia (*adiutorium quo*) che la rende invincibile³⁵¹ - per Molina la grazia di Cristo non è sostanzialmente diversa da quella di Adamo: essa non fa altro che ripristinare lo *status quo ante quem* della condizione prelapsaria; pertanto con l'incarnazione di Cristo l'uomo decaduto riacquista pienamente la libertà di equidistanza tra il bene e il male. Ora, questa concezione ottimistica della condizione postlapsaria, sostenuta dal teologo spagnolo, riesce maggiormente comprensibile se si penetra a fondo il cuore dell'antropologia molinista (antitetica a quella agostiniana), definibile attraverso la determinante nozione di "stato di pura natura". Con questo concetto Molina intendeva opporsi alla tesi luterana secondo cui, con il peccato di Adamo, la natura umana fosse rimasta totalmente corrotta, e che di conseguenza nell'uomo *lapsus* non vi fosse più libertà ma un'inclinazione invincibile al male, non superabile neppure con l'ausilio della grazia. Per la dottrina cattolica invece Adamo era provvisto di natura e soprannatura, con il peccato originale egli venne privato della soprannatura, ma non della natura: intendendo che le sue capacità naturali non erano quindi del tutto annientate. Nell'infuriare della battaglia culturale contro il protestantesimo, si apriva, in ambito cattolico, una riflessione su quali fossero le reali capacità presenti nell'uomo nello *status naturae lapsae*. Il concetto di pura natura molinista prende le mosse da questo dibattito: forzando sensibilmente il punto di vista cattolico, Molina afferma che Dio avrebbe potuto creare benissimo l'uomo nello stato in cui si trova oggi, cioè senza una soprannatura; infatti lo stato presente rappresenterebbe nient'altro che la natura umana nella sua nudità metafisica³⁵². L'uomo in realtà non poteva vantare alcun diritto su ciò che oltrepassava la sua natura mortale e carnale: se infatti Adamo aveva ricevuto da Dio l'immortalità, la scienza e tutti gli altri privilegi di cui usufruiva nella condizione edenica, era stato per pura bontà da parte di Dio che voleva condurre l'uomo verso un fine soprannaturale. La ribellione di Adamo contro il Creatore gli fa perdere questa aggiunta gratuita di cui Dio l'aveva beneficiato che era la soprannatura; così l'uomo viene ricondotto al suo stato di pura natura. Per i molinisti - che in tal modo respingevano la tesi luterana della corruzione radicale - lo stato in cui è ridotto l'uomo in seguito al peccato, non è altro che quello di una natura semplicemente umana; era pertanto insensato parlare di corruzione della natura decaduta, poiché questa, anche se privata della soprannatura, rimaneva pur sempre nella sua condizione normale (dotata cioè di tutte le virtù naturali di cui era capace).

³⁵¹ <<Ammettiamo che nell'estrema debolezza di questa vita (debolezza nella quale tuttavia per reprimere l'orgoglio bisognava che si completasse la virtù) sia lasciata loro la propria volontà, affinché rimangano, se lo vogliono, nell'aiuto di Dio senza il quale non potrebbero perseverare; ammettiamo ancora che Dio non operi in essi affinché vogliano; tra tali e tante tentazioni la volontà soccomberebbe per la propria debolezza. E allora non potrebbero perseverare, perché cedendo per la loro debolezza non vorrebbero [...] Dunque si è prestato soccorso alla debolezza della volontà umana così che essa sia mossa dalla grazia divina in maniera indeclinabile e insuperabile; perciò, per quanto debole, non viene meno e non è vinta da alcuna avversità>> (*De corr. et grat.*, 12. 38).

³⁵² Cfr., Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, cit. pag. 236.

Appare evidente come per Molina la soprannatura rappresentava qualcosa di estrinseco alla natura umana, e con la sua privazione l'uomo perdeva soltanto un sovrappiù, senza dover patire conseguenze per il suo essere naturale. La differenza che vi era tra l'Adamo *prelapsario* e quello decaduto la si può illustrare, secondo i molinisti, paragonando il primo ad un uomo vestito e il secondo ad un uomo nudo. L'identificazione dello stato decaduto con il ritorno per l'uomo ad una situazione normale e la concezione meramente esteriore della grazia sono i punti che maggiormente avvicinano il molinismo all'eresia pelagiana. Se si può concedere a Molina che Dio avrebbe potuto ipoteticamente creare l'uomo senza dotarlo di una soprannatura, non si può non rilevare che *de facto* l'uomo è stato creato con una natura congiunta ad una soprannatura. Con il peccato adamitico si infrange una struttura costitutivamente forgiata nell'unità inscindibile delle due essenze. È pertanto evidente che la perdita della soprannatura non fu, e non poteva essere, per l'uomo priva di conseguenze a livello di natura. Ecco perché Agostino, sulla scorta di Paolo, parla di offuscamento dell'intelligenza e di corruzione della volontà come conseguenze del peccato. Giansenio attacca violentemente, nel secondo volume dell'*Augustinus*, il concetto stesso di pura natura; negando perentoriamente, contro i molinisti, la possibilità di una natura umana pura anteriore al peccato originale e alla grazia. Per Giansenio l'uomo, privato della grazia e consegnato alla concupiscenza, è ora dotato di una seconda natura; una natura viziata e infelice, che tuttavia non ha smarrito del tutto le tracce della sua antica grandezza: <<sebbene la sua natura sia grande, tuttavia ha potuto essere viziata, perché non è la natura suprema e, benché abbia potuto essere viziata, in quanto non è la natura suprema, tuttavia in quanto è capace e può essere partecipe della natura suprema, è una natura grande>>³⁵³.

Permane inestinto nell'uomo un sentimento (confuso) della verità, poiché la natura, pur sopraffatta dal male, non può smarrire il desiderio di beatitudine³⁵⁴. Questa nostalgia dell'essere infinito e della felicità che ogni uomo cerca in Lui, persiste in fondo ai cuori, incisa in modo indelebile. Giansenio prende spunto da questo motivo agostiniano per dimostrare l'impossibilità dello stato di pura natura³⁵⁵; il permanere nell'essere decaduto di questo desiderio, peraltro impotente e disperato, dimostra che con la privazione della soprannatura, conseguente alla caduta, l'uomo non è affatto tornato – come vorrebbero i molinisti – alla sua condizione normale: <<Infatti [Dio] non toglie il tutto che ha dato all'essere, ma sottrae qualcosa, qualcosa lascia affinché vi sia chi prova dolore per ciò che ha sottratto. E il dolore è attestazione del bene sottratto e del bene lasciato. Se non fosse stato lasciato del bene, egli non potrebbe dolersi del bene perduto>>³⁵⁶.

Perdere i doni soprannaturali dei quali godeva nello stato prelapsario, non fu per l'uomo semplicemente come spogliarsi dei vestiti e rimanere nudo, in quanto la soprannatura era parte integrante dell'essere umano così come era stato creato concretamente (e non ipoteticamente) da Dio.

Il molinismo, pur senza negare la realtà del peccato originale, tendeva a minimizzarne drasticamente gli effetti, ritenendo che esso non avesse alterato sostanzialmente la natura dell'uomo; in questo modo il molinismo - recuperata

³⁵³ *De Trin.* XIV, 4. 6.

³⁵⁴ Cfr., *Ench.* 8. 25: <<Quae tamen natura in malis suis non potuit amittere beatitudinis appetitum>>.

³⁵⁵ Cfr., Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, cit. pag. 251.

³⁵⁶ *De civ. Dei* XIX, 13. 2.

parzialmente la tesi pelagiana che la natura umana non sia fondamentalmente corrotta dal peccato originale - può affermare che il solo dovere a cui deve attenersi il cristiano è di conformare la propria condotta ai precetti della Legge. Come in Pelagio, l'azione divina è presentata come qualcosa di esterno all'uomo, come uno stimolo esteriore: Cristo è un *magister doctrinae*, un *exemplum* da seguire; e la grazia è identificata con la *Lex* e con il magistero divino che educa l'uomo all'amore per le *res* eterne. Anche il consenso, l'atto di fede, che l'uomo deve concedere alla chiamata divina alla conversione non è altro che l'accoglimento da parte del fedele dell'insegnamento cristiano. La salvezza per l'uomo è data semplicemente dal dovere che è chiamato a compiere, mentre viene misconosciuta la necessità della presenza di Cristo nel cuore dell'uomo; cioè la dimensione della comunione con Dio. È davvero sorprendente come molti aspetti essenziali della dottrina molinista appaiano del tutto coincidenti con i fondamenti della teologia che il giovane Agostino aveva sviluppato a Cassiciaco e professato fino all'assunzione dell'episcopato; del resto sappiamo già che l'Agostino maturo confessò, nei confronti della sua teologia del presbiteriato, l'errore semipelagiano, di conseguenza non deve meravigliarci più di tanto che il molinismo – accusato a sua volta di semipelagianesimo – condivida molti tratti in comune con i principi di *Cassiciacum*.

Un altro aspetto controverso della dottrina molinista concerne il *modus operandi* della grazia divina. Per Molina la grazia è un supporto di cui la volontà umana può disporre come vuole; al punto che la grazia divina sembra essere quasi in balia della creatura: l'uomo, disponendo del *potere prossimo*, può accordare o rifiutare il consenso alla grazia in qualsiasi momento. L'efficacia della grazia viene infatti subordinata da Molina al consenso che l'uomo dà alla grazia sufficiente; è cioè la libertà e la volontà dell'uomo a rendere efficace la medesima grazia sufficiente, senza che abbia luogo nessuna ulteriore elargizione di grazia da parte di Dio.

Per tutti questi aspetti la dottrina molinista suscitò molte perplessità; essa venne accusata di concedere eccessivo spazio alla libertà umana al punto di dare l'impressione che la libertà sovrana di Dio dipendesse da essa. Particolarmente sferzanti nei loro confronti furono le critiche mosse da Pascal, che nei molinisti identificava i neopelagiani, o come, sprezzantemente amava definirli, <<*les restes des pélagiens*>>. Pascal rileva come i molinisti, nel tentativo di opporsi alla dottrina calvinista, fossero precipitati nell'errore contrario:

Per odio di questa abominevole opinione e degli eccessi di cui rigurgita, i molinisti hanno abbracciato un'idea, non solo opposta, e sarebbe stato sufficiente, ma assolutamente contraria. Vale a dire che Dio ha la volontà condizionale di salvare tutti gli uomini in generale. Che per questo motivo Gesù Cristo si è incarnato per riscattarli tutti senza eccezione, e che, essendo le sue grazie offerte a tutti, dipende da ciascuno usarne bene o male. Che Dio, avendo previsto da tutta l'eternità l'uso buono o cattivo che si farà di queste grazie, ha voluto salvare quelli che ne faranno un uso buono, e dannare coloro che ne faranno un uso cattivo, non essendoci da parte sua una volontà assoluta di salvare o di condannare alcun uomo.

Questa opinione, contraria a quella dei calvinisti, produce un effetto del tutto contrario. Essa lusinga quel senso comune che l'altra ferisce. Essa lo lusinga e, rendendo l'uomo padrone della propria salvezza o dannazione, esclude ogni

volontà assoluta di Dio e fa che salvezza e dannazione discendano dalla volontà umana, mentre in Calvino l'una e l'altra discendono dalla volontà di Dio³⁵⁷.

Pascal, agostiniano puro, non può che stigmatizzare l'ottimismo umanistico che connota la dottrina molinista. Egli intuisce perfettamente il compromesso che la strategia gesuita intendeva concludere con l'uomo moderno, un uomo particolarmente legato alla sua indipendenza, che ha bisogno di credere nelle sue capacità autonome. Ma il pensatore francese non può accettare una strategia che concedendo, nel processo salvifico, ogni potere decisionale all'uomo, finisce per assoggettarlo Dio che rimane soltanto uno spettatore lontano. Allo stesso modo Pascal rigetta il *superlapsarismo* protestante; questa prospettiva, dichiarando la natura umana impermeabile a qualsiasi trasformazione ad opera della grazia, sconfessa di fatto l'onnipotenza divina.

Pascal comprende come il molinismo e la Riforma, pur antitetici, presentino una caratteristica comune: <<la preoccupazione – scrive Mesnard - di porre dei limiti aldilà dei quali Dio non intervenga più nelle cose umane è un tratto comune al molinismo e al calvinismo>>³⁵⁸.

Come per Molina la volontà umana è una fortezza inespugnabile da parte della grazia poiché il libero arbitrio vi regna sovrano; così per i riformati la volontà umana, sottomessa al servo arbitrio, non può essere in alcun modo rigenerata dalla grazia³⁵⁹. Il pensatore di Clermont riesce a cogliere il trucco: voler tenere Dio a distanza, o renderlo impotente, risponde al disegno, perseguito sia dai molinisti che dai protestanti, di dare vita ad un umanesimo che faccia a meno di un Dio che sia *simul* trascendente e personale - cioè che faccia a meno del Dio cristiano.

Le due dottrine – protestantesimo e molinismo - apparentemente contrapposte, sono i motori di un unico, gigantesco, processo di secolarizzazione della società. I presupposti della secolarizzazione sono tutti rintracciabili nei fondamenti della teologia luterana: secondo i protestanti, poiché, in conseguenza del peccato originale, sussisteva nell'uomo una invincibile inclinazione verso il male, tutti gli atti e tutti gli impulsi umani andavano considerati come peccato. Infatti, sappiamo già che nel sistema luterano i predestinati si salvano soltanto perché vengono imputati loro i meriti di Cristo. Ora, dalla maniera in cui la Riforma imposta la questione del male e del peccato deriva la prima radicale secolarizzazione dell'Europa. Perché mai? Dal momento che per la dottrina luterana tutto è peccato ne consegue che nessun atto in particolare si possa definire tale; pertanto le regole della convivenza umana non possono essere altre che quelle stabilite dalla società civile. In sostanza il primato dell'etica è sostituito dal primato del diritto: attraverso il protestantesimo si dischiude l'accesso alla modernità.

Anche per comprendere la correlazione tra molinismo e processo di secolarizzazione non bisogna perdere di vista lo scenario storico seicentesco. La Chiesa cattolica era all'epoca impegnata in un conflitto drammatico contro il mondo riformato. Per trionfare contro l'eresia era indispensabile per la Chiesa riaffermare con

³⁵⁷ B. Pascal, *Scritti sulla grazia*, cit. pagg. 138-139.

³⁵⁸ J. Mesnard, introduzione agli *Écrits sur la grâce*, in B. Pascal, *Œuvres complètes*, cit. pag. 637, trad. nostra.

³⁵⁹ Cfr., Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, cit. pag. 307: <<La Réforme et Molina présentent une conception commune: l'une et l'autre affirment l'existence en l'homme d'une région inaccessible à l'influx divin>>.

forza il suo ruolo morale e politico nella società; a tale scopo essa avverte l'opportunità di un'apertura a quelle che erano le esigenze etiche e culturali del tempo. Ebbene la dottrina molinista si presentava più idonea di quella agostiniana a produrre l'auspicato avvicinamento tra l'istituzione cattolica e la comunità laica.

Nella società seicentesca, sotto la spinta della filosofia razionalista, si affermava una nuova cultura e un sentire comune. Il verbo razionalista proclamava l'aseità e l'autosufficienza dell'uomo, assumendo così la presente condizione umana come sua condizione "normale". La volontà di mettere in soffitta concetti metafisico-religiosi come il "peccato originale", la "caduta", la "redenzione", esprimeva poi la finalità ultima del razionalismo: la negazione di ogni filosofia che contempra la possibilità di una dimensione trascendente quella mondana. La Chiesa romana compie la scelta, tutta politica, di non contrapporsi frontalmente a questo movimento culturale che di fatto negava i fondamenti della sua esistenza, ma in qualche modo di assecondarlo, venendo incontro alle esigenze della modernità attraverso la strategia gesuita. La spregiudicatezza morale fa dei gesuiti gli intermediari privilegiati tra la Chiesa e il potere temporale: lassista sul piano etico e indulgente verso le debolezze dell'uomo la dottrina gesuita³⁶⁰ permise effettivamente alla Chiesa di Roma di recuperare un forte ruolo sia a livello sociale che politico, ma diede inizio a quel costante "scivolamento" dell'ortodossia cattolica verso la secolarizzazione che non si sarebbe mai più arrestato.

È doveroso ricordare che la dottrina della grazia di Molina non nega *tout court* il peccato originale, semplicemente esalta la libertà e le capacità autonome dell'uomo nel conseguire la salvezza; tuttavia propendere – sia pure implicitamente - per tale teoria in una fase in cui il razionalismo propugnava l'autosufficienza della condizione umana, non poteva che essere letto come un cedimento della Chiesa romana in direzione della secolarizzazione. E in effetti questa fu l'interpretazione che se ne diede fuori e dentro il mondo cattolico. Attraverso questo parallelo e coerente duplice movimento - sul piano teologico e sul piano pratico – si compie l'adeguamento della Chiesa alla modernità: la dottrina della grazia di Molina esalta l'autonomia dell'uomo; la Compagnia di Gesù con la sua casistica offre una giustificazione dottrinale ai vizi umani assecondando il sentire dell'epoca³⁶¹.

La battaglia ingaggiata dalla Chiesa romana contro la Riforma protestante comportò pertanto un costo che l'universo cattolico non smise mai di pagare: con lo

³⁶⁰ La Compagnia di Gesù sorse come movimento spontaneo ma fin dal principio si pose alle dirette dipendenze del pontefice, assurgendo al ruolo di milizia della Chiesa controriformistica. I gesuiti combattono la Riforma sul suo stesso terreno: come Lutero si era imposto grazie alla protezione e al sostegno di tanti principati tedeschi - alla cui ansia di liberazione dalla tutela politica e fiscale della Chiesa romana la dottrina luterana forniva una legittimazione teologica - allo stesso modo i gesuiti curano con grande abilità le relazioni col potere politico, verso il quale si fanno intermediari per conto della Chiesa. Da questa impostazione deriva l'esigenza dell'Ordine di Loyola di assecondare le tendenze secolari anche dal punto di vista teorico. Naturalmente non è che prima di allora la Chiesa non si fosse mai compromessa con il potere costituito; ma adesso si elaborava addirittura una dottrina morale con il fine manifesto non di accontentare questo o quell'altro re o imperatore, ma di venire incontro, cioè piegare i principi cristiani, allo spirito del mondo.

³⁶¹ I gesuiti usavano ripetere - soprattutto contro gli avversari giansenisti - : "chi odia i vizi odia l'uomo". La forte sottolineatura che si vuole imprimere con questo detto alla debolezza della natura umana è perfettamente legittima; come pure è giustificato il riferimento polemico all'intransigenza e al purismo "giacobino" che emergeva dalle critiche dei giansenisti. Tuttavia non si può non rilevare nella strategia gesuita la tendenza, non solo a tollerare i naturali vizi delle creature carnali, ma anche ad assecondarli e ad utilizzarli per i loro fini.

“slittamento” teologico che ne marcava la distanza dai riformati la Chiesa si ritrovò, nella teoria e nella prassi, ad adottare un modello di catechesi realmente in grado di avvicinarla allo spirito del mondo. Quell’avvicinamento non cessò fino a quando la Chiesa non si scoprì inestricabilmente avviluppata alla modernità.

2. *La controversia De auxiliis*

Blaise Pascal coglie lucidamente questa perniciosa tendenza della modernità che si manifesta nelle due dottrine, protestantesimo e molinismo. Esse, da fronti opposti, contrastano la tradizionale verità cattolica rivelata dal testo sacro ed esplicitata della dottrina di Agostino. Non è un caso che il filosofo francese ritenga di dover fronteggiare gli stessi avversari del vescovo di Ippona: i protestanti (i manichei del nostro tempo); e i molinisti (i nuovi pelagiani); combattendo per il trionfo dell’agostinismo considerato la *via media* cattolica. Ma Pascal non era il solo a nutrire ostilità verso la dottrina di Molina. Già alla fine del XVI secolo, molti tra gli stessi teologi gesuiti guardavano con sospetto alle tesi del loro confratello. R. Bellarmino³⁶² elabora perciò una dottrina della grazia denominata *congruismo*, nella quale propone la sintesi di Agostino e Molina. L’illustre teologo gesuita corregge la teoria del domenicano Bañez, secondo cui la grazia divina è efficace per sé stessa, tramite l’introduzione del concetto molinista di *scienza media*. Con essa Dio è in grado di prevedere gli atti futuri contingenti, in particolare gli atti futuri liberi. Essa consiste in una sorta di comprensione dell’intelletto divino, e grazie a questa supercomprensione Dio conosce ciò che accadrebbe se determinati eventi si verificassero. Ma senza che Dio predetermini tali eventi. In pratica Dio conosce fin dall’eternità come si comporteranno i singoli uomini se Egli offrirà loro delle grazie particolari; di conseguenza chi sarà dannato lo sarà per sua responsabilità. Secondo la dottrina elaborata dal cardinale l’efficacia della grazia dipende dalla congruità del soccorso donato; ma non dobbiamo intendere la congruità in senso agostiniano, secondo cui la *vocatio* è congrua (cioè irresistibilmente persuasiva, e non semplicemente suasiva, per la volontà del chiamato) soltanto perché Dio la vuole incondizionatamente tale. Nel congruismo bellarminiano Dio dà la grazia congrua, ossia in circostanze congrue, all’uomo di cui prevede l’uso dovuto della sua grazia. In base alla scienza media Dio prevede un futuribile, ossia un eventuale accadimento futuro in cui un uomo si servirà bene della sua grazia; Dio allora, ponendolo in determinate circostanze, gli fornisce la grazia adatta a quelle date circostanze. Se invece prevede che quell’uomo non farà buon uso della grazia, non gli verrà data una grazia congrua e la situazione che egli si troverà a gestire sarà fatalmente più forte di lui. Con il congruismo, che sarà adottato successivamente anche dai gesuiti Suarez e Vasquez, si cerca di salvare contemporaneamente l’efficacia della grazia e il libero arbitrio umano; inoltre con tale dottrina si evita di far dipendere l’efficacia della grazia dalla accettazione umana come professavano invece i molinisti. In realtà, è vero che il congruismo non subordina l’efficacia della grazia al consenso dell’uomo, tuttavia la grazia dei congruisti non si

³⁶² Roberto Bellarmino (Montepulciano 1542 - Roma 1621) eruditissimo teologo della Compagnia di Gesù e dottore della Chiesa, proclamato cardinale nel 1599 da papa Clemente VIII e venerato come santo dalla Chiesa cattolica. Elaborò una teoria della grazia denominata *congruismo*, in cui si cercava di conciliare agostinismo e molinismo.

può definire comunque incondizionata: rimane infatti il condizionamento della previsione.

Ma nonostante questi autorevoli tentativi di mediazione, che si inserivano direttamente a livello dottrinale, perdurava inesausta la polemica tra i domenicani tomisti e i gesuiti molinisti. Lo scontro si trascinava ormai da decenni con un corollario di accuse reciproche di eresia: la situazione cominciava a costituire serio motivo di imbarazzo per le autorità ecclesiastiche. Fu così che Papa Clemente VIII decise di istituire, nel 1598, una commissione di teologi, la Congregazione *De auxiliis divinae gratiae*, allo scopo di pervenire sul tema della grazia ad una posizione definitiva, ponendo finalmente termine ad una controversia sterile e corrosiva. La commissione, sotto l'influsso di papa Clemente (forse unico papa della Chiesa cattolica teologicamente favorevole ad un agostinismo non censurato), condanna alcune tesi di Molina come eretiche, ma intanto i lavori della Congregazione continuavano. Nel 1605 papa Clemente muore, e dopo i soli ventisei giorni di pontificato del successore Leone XI, ascende al soglio di Pietro papa Paolo V. Questi, nel 1607, decise di porre fine alle dispute sulla grazia e sciolse la commissione. La controversia era durata nove anni e si concluse con una evidente constatazione di impotenza: Il papa nella formula di chiusura delle dispute non si schiera né con gli uni né con gli altri, afferma solo che queste ricerche teologiche non devono far perdere di vista la carità cristiana, e quindi, imponendo il silenzio sulle questioni della grazia ai due ordini religiosi (domenicani e gesuiti), proibisce che avvengano reciproche scomuniche. Nonostante il divieto papale il teologo gesuita L. Lessius³⁶³ pubblica, nel 1610, il *De gratia efficaci*, dove attacca il congruismo di Bellarmino e Suarez³⁶⁴ e ripropone le principali tesi di Molina; malgrado le restrizioni imposte, con un decreto del 1613, dal Preposito Generale della Compagnia di Gesù C. Acquaviva, la teologia di Lessius (cioè il molinismo) si diffuse rapidamente.

Per comprendere come ciò sia potuto accadere occorre meglio approfondire la fase conclusiva della controversia *De auxiliis*. Come mai Papa Paolo V decide di chiudere la disputa tra domenicani e gesuiti senza giungere a un pronunciamento di condanna per nessuno dei due contendenti? Il motivo è da ricercare nelle esigenze di politica ecclesiale delle autorità romane. Già il Concilio di Trento (ma si potrebbe andare anche più indietro) aveva mostrato come in occasione di dispute laceranti che investivano l'ambito cattolico, l'obiettivo precipuo di Roma fosse quello salvaguardare l'unità della Chiesa. Ebbene questa linea curiale, ormai consolidata, è pienamente confermata dalla soluzione che il pontefice adotta nel desiderio di porre fine alle dispute tra i due ordini cattolici. Una lettera del Segretario di Stato, Cardinale Scipione Borghese, che motiva la decisione pontificia di chiudere la controversia senza decretare né vincitori né vinti, illustra magistralmente la strategia vaticana: <<Che si conservi la reputazione et fama di queste due Religioni, senza che ne venghi discredita una di esse, di che gl'heretici fariano gran feste et trionfi>>³⁶⁵. Come si

³⁶³ Leonardo Lessius (Brecht 1554 – Lovanio 1623) teologo gesuita, professore a Lovanio. Lessius seppe ricondurre la teologia di Molina a pochi e chiari principi, contribuendo notevolmente alla sua divulgazione. L'apporto del teologo fiammingo si è rivelato decisivo per la fortuna del molinismo.

³⁶⁴ Cfr., Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, cit. pag. 305.

³⁶⁵ Citato in L. Lopetegui, *Renovación y fracaso de las tentativas para obtener una definición dogmática en la Controversia de Auxiliis: 1607-1614*, in <<Archivio Teológico Granadino>> 37, 1974, pagg. 45-81.

vede Roma invoca un compromesso che si traduca nel tenere insieme posizioni manifestamente inconciliabili, come quelle rappresentate da molinisti e bañeziani, ma rese compatibili se disposte ad una docile attenuazione: accettando cioè la dovuta subordinazione all'autorità di Roma le due dottrine possono essere considerate entrambe legittime e cattoliche. L'autorità ecclesiastica dimostra poco interesse per l'incompatibilità delle due teologie di cui peraltro è perfettamente consapevole; tanto è vero che, invece di percorrere la via di una mediazione dottrinale onde pervenire ad una soluzione teologica, si preoccupa unicamente di tenerle insieme sotto l'autoritativo patrocinio di Roma³⁶⁶. In pratica le due teologie per essere rese compatibili vengono relativizzate (*opinioni reputate probabili*); rimanendo del resto del tutto inconciliabili se considerate in senso assoluto: <<Nel punto principale che consiste nell'efficacia della gratia et libero arbitrio, l'una et l'altra parte conviene, et seguita la verità cattolica, dichiarata molto apertamente et dilucidamente dal Sacro Concilio Tridentino nella sessione VI De Iustificazione, dove nelli canoni si mostra quali fossero in quella materia gli errori di Pelagiani, Semipelagiani et Calvinisti, et si insegna la dottrina cattolica, quale, si è deto, viene abbracciata et seguita indubitatamente dall'una et dall'altra parte, ma sono solo differenti nel modo, volendo i Domenicani, che Dio nostro Signore con l'efficacia della sua santa gratia predetermini fisicamente, cioè attualmente e realmente il libero arbitrio, et i gesuiti che lo faccia con la gratia congrua et moralmente, opinioni che appresso molti huomini dotti e pii sono state reputate probabili>> (Lettera di S. Borghese, vedi nota 35).

L'equidistanza di Roma tra le due teologie è però soltanto formale, perché ad avvantaggiarsi di fatto della mancata decisione pontificia sarà – come abbiamo visto – esclusivamente il molinismo. Nel paragrafo precedente abbiamo approfondito l'essenza di questa dottrina, di come facesse particolarmente presa in una società – quella seicentesca – fortemente mondanizzata: il molinismo nel proclamare l'integrità della natura umana, la sua capacità di operare il bene, si accordava a perfezione con il razionalismo emergente; esaltava l'autonomia del soggetto e ritraeva un uomo signore del proprio destino. Abbiamo anche evidenziato come Roma si giovasse dell'azione dei gesuiti, autentica milizia controriformistica della Chiesa cattolica, per riconquistare un ruolo centrale in seno alla società dell'epoca. Ora, è facile comprendere che gli obblighi contratti nei confronti della Compagnia di Gesù consigliassero la Chiesa a chiudere un occhio sugli abusi in materia dottrinale compiuti da un numero cospicuo dei membri dell'ordine. Per tutte queste ragioni il molinismo guadagnò facilmente terreno negli ambienti cattolici, nonostante i vincoli e le restrizioni imposte dalla stessa Compagnia di Gesù.

È anche al fine di reagire alla propagazione del molinismo - favorita altresì dalla presenza dei gesuiti in tante parti del mondo, e non contrastata efficacemente dalle autorità romane - che Giansenio si produce in un lavoro monumentale che lo impegna per più di un ventennio: l'opera, pubblicata postuma nel 1640 dai suoi amici di Lovanio, consiste in un trattato suddiviso in tre volumi, al quale venne dato il titolo di *Augustinus*. Il vescovo di Ypres non intende elaborare una nuova teologia, ma si presenta come un commentatore fedele della dottrina agostiniana, che lui considera l'unica teologia sulla grazia che possa dirsi veramente cattolica. Il problema di

³⁶⁶ Cfr., G. Lettieri, *Il metodo della grazia*, cit. pag. 72, nota 44.

Giansenio è che il suo agostinismo non era quello sapientemente edulcorato che le gerarchie ecclesiastiche avevano sempre sostenuto, ma quello, cosiddetto, “estremo” o meglio, “rigoroso”: in pratica il torto del vescovo di Ypres era quello di essere “troppo” fedele ad Agostino. Roma, pertanto, non poteva certo vedere di buon occhio il tentativo di rilanciare una interpretazione dell’agostinismo che in tutte le occasioni ufficiali aveva sistematicamente respinto; per di più in una fase storica dove si trovava a fronteggiare le dottrine riformate, che proprio all’agostinismo radicale si richiamavano, col rischio di ingenerare nei fedeli pericolosi fraintendimenti. Di fronte all’operazione voluta da Giansenio, e sostenuta dopo la sua morte dai suoi seguaci, i gesuiti, fino ad allora divisi nei confronti della dottrina di Molina, si raccoglieranno uniti intorno al pensiero del teologo spagnolo; così per una curiosa eterogenesi dei fini il primo effetto del giansenismo sarà quello di ricompattare la Compagnia di Gesù a favore del molinismo³⁶⁷.

I “discepoli di Agostino”, si ritroveranno quindi isolati a combattere una battaglia disperata contro il molinismo (anche i tomisti, teologicamente agostiniani, che tanto a lungo avevano avversato i gesuiti si ritroveranno a solidarizzare con i loro vecchi nemici) che loro consideravano niente più che una metamorfosi del pelagianesimo. La principale preoccupazione che essi nutrivano nei confronti del molinismo è il suo costituire una novità insopportabile all’interno della Tradizione cattolica incarnata da Agostino: esso ha l’effetto di produrre dei malefici capovolgimenti (*prodigieux renversements*) nei dogmi e nella morale antica della Chiesa³⁶⁸. Dopo l’iniziale l’isolamento, contro i giansenisti prenderanno corpo i provvedimenti concreti: con la zelante collaborazione dei gesuiti verranno estratte dal corpus trattato del vescovo di Ypres cinque proposizioni, ritenute sospette, e sottoposte all’esame del Sant’Uffizio. Nel 1653 papa Innocenzo X, con la bolla *Cum occasione*, condanna come eretiche le proposizioni incriminate: esse trattavano tutte del rapporto grazia-libertà, a parte la quinta che investiva direttamente il tema della predestinazione, ed esprimevano nulla di più che il punto di vista del *Doctor gratiae* dopo l’assunzione dell’episcopato; ossia la teologia matura (estrema) di Agostino.

Tuttavia non è sufficiente sottolineare i sospetti che gravavano sulla teologia giansenista, o il fatto che il molinismo venisse ormai considerato negli ambienti cattolici come il baluardo ideale contro il protestantesimo - la dottrina in grado di riconciliare il cattolicesimo con la modernità - per giustificare la persecuzione inflessibile alla quale furono sottoposti per decenni i giansenisti, e che si concluse soltanto con la distruzione del monastero di Port-Royal (1710) e la bolla *Unigenitus*³⁶⁹. Per comprendere meglio quale fosse davvero la posta in gioco è necessario

³⁶⁷ Cfr., Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, cit. pagg. 305-306.

³⁶⁸ Cfr., B. Pascal, *Troisième Provinciale*, in *Les Provinciales*, cit. ed. Cognet, pag. 51. Abbiamo già sottolineato come i giansenisti - e anche Pascal - identificavano, sbagliando, la Tradizione cattolica *sic et simpliciter* con l’agostinismo.

³⁶⁹ Il convento di Port-Royal des Champs era un antico monastero circestense ubicato a sud-ovest di Parigi, e noto per la comunità religiosa di orientamento giansenista che vi albergò dal 1634 al 1708. In seguito alla controversia antigiansenista Port-Royal fu accusato di eresia, e nel 1679 fu proibito al convento di accettare novizi, con lo scopo di condannarlo all’estinzione. Nel 1709, in accordo con Luigi XIV, papa Clemente XI decreta la soppressione dell’abbazia di Port-Royal, rea di aver rifiutato la bolla *Vineam Domini*, con la quale si imponeva ai membri del monastero la firma di un nuovo *Formulario* antigiansenista. Le religiose che vi dimoravano furono disperse in vari conventi. Nel 1710 Luigi XIV, superate le resistenze di De Noailles, presidente dell’assemblea del clero francese, fa radere al suolo il

ritornare alla conclusione della controversia *De auxiliis* tra tomisti e molinisti. Abbiamo visto come papa Paolo V avesse chiuso la disputa tra le due fazioni senza dare torto a nessuna delle due, ma al contrario legittimando entrambe le teologie come espressioni differenti dell'identica verità cattolica, a condizione di rimanere convenientemente subordinate all'autorità del pontefice. In pratica Roma rinuncia nella disputa tra domenicani e gesuiti a giungere ad una soluzione teologica, lasciando sul tappeto, irrisolta, la questione capitale della teologia cattolica: la concordia tra grazia e libero arbitrio. Ora, sappiamo che questo problema era stato dibattuto per tutto un secolo dopo che il Concilio di Trento, limitandosi a ribadire l'irrinunciabilità del grande binomio, non volle canonizzare nessun sistema della grazia in particolare, affidando ai teologi di definire nello specifico la questione. La chiusura della controversia *De auxiliis* e l'imposizione del silenzio sulla materia rivelava la grande difficoltà della Chiesa a individuare una soluzione dottrinale al problema, ma soprattutto il suo sostanziale disinteresse a definire una teologia dai margini troppo angusti che avrebbe rischiato di lasciare fuori dall'universo cattolico tanta parte di buoni cristiani sinceramente devoti alla Chiesa universale di Cristo. C'è da dire, inoltre, che fissare dei limiti abbondanti consentiva anche alla Chiesa di mantenersi le mani libere: giudicando così di volta in volta, secondo i criteri più opportuni, l'ortodossia o l'eresia di una data dottrina. Ecco allora che si rinuncia a sciogliere il nodo gordiano del rapporto grazia-libertà e si ricerca invece un efficace compromesso che risolva pragmaticamente la polemica: una soluzione "politica" della questione che, garante il pontefice, salvaguardi le parti in causa senza recare nocumento a nessuna. Domenicani e gesuiti accettano il compromesso voluto dal papa esprimendo obbedienza alla suprema autorità cattolica.

Anche gli studi di Giansenio, come tutte le ricerche di natura teologica del tempo, affrontavano il tema storico della teologia cattolica; il terzo volume dell'*Augustinus* era significativamente intitolato *De concordia gratiae et liberi arbitrij*. Ora, il vescovo di Ypres non si era rassegnato alla "non soluzione" imposta dalla Chiesa, anche perché essa aveva finito per favorire la prepotente diffusione di quella che Giansenio considerava l'eresia molinista. Per di più il teologo olandese era mosso da una solida convinzione: la soluzione del problema della concordia tra grazia e libertà esisteva già, era il patrimonio dottrinale che Agostino aveva lasciato in eredità alla Chiesa cattolica; ogni tentativo di trovare una soluzione diversa da quella definita dalla teologia agostiniana era, per Giansenio, vano ed eretico. Il vescovo di Ypres riassume nella sua opera l'intero dibattito teologico dell'epoca, sottoponendo ad analisi le <<*duas capitales opiniones*>> sul tema della grazia: la dottrina domenicana e quella gesuita³⁷⁰.

Conosciamo già la teoria bañeziana della *praemotio physica* in base alla quale Dio predetermina la libertà umana ottenendone necessariamente il consenso. Il teologo olandese nutre forti perplessità su questa dottrina di Bañez che, diversamente da Agostino, dipinge una grazia che agisce "fisicamente" trascinando la libertà umana. Ciò che è inaccettabile nella teologia del domenicano è, per Giansenio, il suo postulare non una grazia che operi interiormente la volontà dell'eletto, convertendola

monastero di Port-Royal, cercando di cancellare ogni traccia dell'abbazia. Nel 1713 papa Clemente, su pressioni di Luigi XIV, emana la bolla *Unigenitus Dei Filius* contro le *Réflexions morales* di Quesnel. Con quest'ultimo atto si consuma la rottura tra il giansenismo e la Chiesa di Roma.

³⁷⁰ Cfr., G. Lettieri, *Il metodo della grazia*, cit. pag. 65.

invincibilmente senza costrizione alcuna; bensì una *praemotio phisica* che muoverebbe estrinsecamente (*forinsecus*) la sua volontà. Insomma il bagnesismo rischia di somigliare troppo al calvinismo, un determinismo teologico che nulla concede, nell'economia della salvezza, al libero concorso del predestinato.

Naturalmente Giansenio respinge ancora più nettamente la teoria molinista che conferisce alla volontà di ogni uomo (e non dei soli eletti) la facoltà di consentire o di resistere alla grazia divina (ridotta semipelagianamente a semplice *vocatio* suasiva), e di determinarne, con il consenso, l'efficacia. Lo scopo del vescovo di Ypres è allora quello di far coesistere queste istanze a prima vista inconciliabili: l'irresistibilità della grazia e il consenso volontario (*non invitus*) della creatura. Per giungere a questo risultato egli riprende la distinzione aristotelico-scolastica tra "*sensus divisus*" e "*sensus compositus*": il primo attesta una, comunque sempre potenziale, compresenza dell'umana *potestas dissentienti* (cioè la possibilità - tuttavia solo astratta - del libero arbitrio di resistere) con l'azione irresistibile della grazia efficace; il "*sensus compositus*" postula invece una compresenza attuale (concreta) e pertanto inammissibile, della *potestas dissentienti* con la grazia operante nella volontà dell'eletto. È evidente che per l'agostiniano Giansenio i due stati sono concepibili solo in una successione temporale; assolutamente *impossibili* se considerati simultanei. In questo modo il teologo olandese ritiene di aver salvato nell'uomo la facoltà di resistere (*potentia non volenti*) senza inficiare tuttavia l'efficacia irresistibile della grazia; rimanendo impossibile per la libertà umana un *dissensus actualis*³⁷¹.

Chiaramente il concetto chiave che sta alla base dell'argomento gianseniano è l'agostiniana *delectatio victrix*: essa attrae invincibilmente l'eletto senza coartare in alcun modo la libertà della sua scelta; e così spontaneamente e consapevolmente il graziato si volge verso il Sommo Bene. Ecco allora che solo rimanendo fedeli al vescovo di Ippona, *doctor gratiae* della Chiesa, si può ambire a cogliere il *principium concordiae* dell'*utrumque*, poiché egli è il vero Padre ispirato della Tradizione cattolica al quale lo Spirito ha gradito rivelare il mistero.

Ora, noi sappiamo che la soluzione teologica approntata da Giansenio non sarà condivisa dalle gerarchie ecclesiastiche che la condanneranno (dopo la sua pubblicazione postuma) nei suoi punti fondamentali: la motivazione addotta fu la sospetta affinità con le dottrine riformate. Eppure nel corso della nostra analisi abbiamo potuto appurare che la teologia del teologo domenicano Bañez era in realtà molto più prossima al calvinismo di quanto non lo fosse la dottrina gianseniana; tanto è vero che lo stesso Giansenio ne aveva stigmatizzato questo risvolto allarmante. Ma allora come mai Roma fu così tollerante verso i domenicani e tanto intransigente nei confronti dei giansenisti?

Abbiamo detto che la Chiesa del XVII secolo era attraversata da due esigenze in qualche modo contrapposte: 1) pervenire ad una identità teologica più compatta (principalmente in funzione antiprotestante); 2) non impostare in questa operazione margini tanto stretti da pregiudicare la permanenza all'interno del cattolicesimo di vaste fasce di credenti. Nella vicenda della controversia *De auxiliis* sembra essere prevalsa la seconda istanza. Nella polemica antigiansenista, sviluppatasi alcuni decenni più tardi, a prevalere fu invece la prima esigenza. Cerchiamo di capire perché. Abbiamo evidenziato come i domenicani avessero disciplinatamente accettato, alla

³⁷¹ Cfr., G. Lettieri, *Il metodo della grazia*, cit. pag. 69.

chiusura della controversia, il compromesso – tutto politico – che Paolo V aveva imposto alle due fazioni; rinunciando quindi a ricercare una soluzione teologica alla questione della grazia. Ora, l’obiettivo di Giansenio e dei “discepoli di Agostino” era proprio quello di realizzare quella mediazione teologica alla quale la Chiesa aveva abdicato, proponendo all’uopo la soluzione agostiniana. In pratica ciò che rendeva i giansenisti intollerabili agli occhi della Chiesa non era tanto la loro posizione teologica in quanto tale, ma il fatto che essi – contrariamente ai domenicani – rifiutassero la “attenuazione” di questa loro dottrina e la subordinazione della stessa all’autorità del pontefice. Ecco cosa scrive E. Dammig sulla pretesa giansenista di collocare l’autorità di Agostino al di sopra della stessa autorità della Chiesa:

un singolo Padre non costituisce per se stesso un’autorità infallibile, e quindi è soggetto ad errare. I giansenisti non vogliono riconoscere che non è da cattolici appellarsi ai Padri contro una definizione della Chiesa. Essi non riconoscono che per i fedeli esiste una sola fonte immediata della fede, il magistero vivo della Chiesa, e che soltanto questo magistero ha il compito di interpretare autenticamente le fonti più remote della fede, cioè la Sacra Scrittura e la Tradizione. Se pensiamo al principio protestantico del libero esame della Scrittura, troviamo presso i giansenisti, in una forma un po’ più mitigata, un principio simile per l’interpretazione della seconda fonte della fede, la Tradizione³⁷².

Così come la dottrina bañeziana era resa perfettamente legittima e cattolica proprio dal suo consentire a relativizzarsi di fronte alla suprema autorità ecclesiastica; allo stesso modo i giansenisti erano ritenuti cattolici infidi per la temeraria scelta di voler contrapporre la loro interpretazione della Tradizione a quella della Chiesa. Per questa loro impostazione, più che per le loro posizioni teologiche, i giansenisti vennero considerati contigui ai riformati. L’atteggiamento dei “discepoli di Agostino” non fu tuttavia motivato da spirito di ribellione nei confronti della Chiesa o dell’autorità del pontefice, ma ha la sua ragion d’essere nel modo, peculiarmente giansenista, di concepire la Tradizione – radicalmente difforme da quello della Chiesa romana. Abbiamo già trattato di come i giansenisti considerino la Tradizione il risultato di una coerente ricostruzione storico-critica del pensiero dei SS. Padri; e come invece per l’autorità di Roma la Tradizione consista nella successione dei pronunciamenti ufficiali della Chiesa cattolica: da questa radicale differenza di impostazione trae origine quella lunga e accesa polemica che comporterà l’emarginazione del giansenismo dall’universo cattolico. Questa diversità di impostazione emergerà drammaticamente in occasione del tentativo di Port-Royal di scongiurare l’equiparazione della teologia gianseniana con quella protestante in seguito alla condanna delle cinque proposizioni dell’*Augustinus*. I “discepoli di Agostino” in quella situazione non possono fare altro che approvare la condanna pontificia di quelle proposizioni, ma soltanto nell’interpretazione che ne danno luterani e calvinisti: affermando che, insieme al senso eretico, vi è anche un “*sensus legitimus*”, quindi cattolico, delle proposizioni stesse (identificabile con quello gianseniano e agostiniano). L’acrobazia esegetica messa in atto dai giansenisti non servirà a evitare loro la condanna pontificia poiché il card. F. Albizzi, assessore del Sant’Uffizio e nemico acerrimo di Port-Royal, seppe individuare con acutezza il punto debole della difesa giansenista: <<per condannare un articolo di fede basta che egli

³⁷² E. Dammig, *Il movimento giansenista a Roma nella seconda metà del secolo XVIII*, Roma 1945, pag. 4.

abbia un solo senso falso che possa indurre in errore gli incauti>>>³⁷³. Ma soprattutto la strategia dell'Albizzi risultò vincente in quanto si fondava sul punto di vista della Chiesa, sul suo modo perenne di concepire la Tradizione; da antigiansenista documentato e coerente Albizzi era consapevole che le posizioni gianseniste erano in realtà semplicemente agostiniane, ma in quanto assertore di una idea di Tradizione antitetica a quella giansenista egli riteneva che soltanto la Chiesa e la sua autorità suprema, il papa, avessero la facoltà di interpretare correttamente o - quanto meno - di detenere la parola decisiva su tutte le fonti della fede; si trattasse anche di un dottore della Chiesa come Agostino, la sua autorità non potrebbe ritenersi superiore a quella di Roma. Pertanto, Albizzi poté conseguentemente affermare che se per condannare il giansenismo fosse inevitabile infrangere l'autorità di Agostino non si dovrebbe esitare a farlo³⁷⁴. La stessa posizione dell'Albizzi è espressa con ancora maggiore determinazione da F. Annat, padre gesuita e confessore di Luigi XIV. Questi non manifesta alcun timore reverenziale nei confronti della figura prestigiosa di S. Agostino, e non si dà pena se con la condanna delle cinque proposizioni gianseniste si venga a condannare anche la dottrina agostiniana. Per Annat infatti l'autorità di Agostino deve rimanere del tutto subordinata a quella del santo pontefice: non è certo il papa ad avere il dovere di attenersi ad una dottrina che si pretende autonomamente valida; piuttosto qualsiasi dottrina teologica non può che attingere la propria legittimità che dai pronunciamenti dell'autorità romana. Rivelativa della sua impostazione è la logica attraverso cui il padre gesuita nega la corrispondenza tra la dottrina di Giansenio e quella di Agostino: Annat, nei suoi *Cavilli janseniarum*, non indugia in alcuna seria analisi teologica ma si limita a porre sul tavolo l'argomento autoritativo³⁷⁵.

In conclusione, attraverso la condanna del giansenismo si ribadisce che l'unica interpretazione retta, in quanto divinamente ispirata, della Tradizione è quella fornita dal magistero vivente della Chiesa nella persona del santo pontefice; nessun Padre della Chiesa, per quanto prestigioso, può essere elevato a questo ruolo e contrapposto all'autorità romana; e quand'anche emergessero delle divergenze insanabili tra le affermazioni di un Padre e quelle del papa a prevalere deve essere sempre l'opinione del pontefice: solo interprete illuminato dallo Spirito.

3. Agostino e Giansenio

Come abbiamo visto, il card. Albizzi, che ben conosceva l'evoluzione teologica intervenuta nella dottrina matura del vescovo di Ippona, e che, detestandone l'esito finale, era pur consapevole che il giansenismo altro non era che agostinismo rigoroso, non esita a sostenere, senza infingimenti, la necessità per la Chiesa cattolica di condannare il giansenismo a costo di sacrificare – se indispensabile – lo stesso Agostino. Tuttavia il grosso della gerarchia ecclesiastica non condivideva lo stesso “decisionismo” dell'Albizzi: ci si rendeva conto che il carisma millenario del dottore africano non poteva essere mortificato senza compromettere il prestigio e

³⁷³ Citato in B. Neveu, *L'erreur*, pagg. 552-553.

³⁷⁴ Cfr. L. Ceyssens, *Le cardinal François Albizzi (1593-1684). Un cas important dans l'histoire du jansénisme*, Roma 1977, pag. 146; Cfr. G. Lettieri, *Il metodo della grazia*, cit. pag. 184, nota 9.

³⁷⁵ Cfr. G. Lettieri, *Il metodo della grazia*, cit. pag. 185-186.

l'autorevolezza della stessa Chiesa. Così, in occasione della polemica giansenista, prendeva corpo negli ambienti culturali organici alla Santa Sede una strategia che non è più cessata neppure ai nostri giorni: se condannare l'agostinismo – anche solo le sue dottrine estreme – appariva sconsigliabile, era invece opportuno reinterpretarlo secondo i criteri della Tradizione – e con ciò, tacitamente, rimuoverlo. Per portare a buon fine questa operazione era necessario: a) dissociare Agostino da Giansenio, condannando il teologo olandese in luogo dell'Ipponate; b) addebitare al vescovo di Ypres e ai suoi accoliti la paternità di quelle dottrine “criptoprotestanti” che i giansenisti, <<erroneamente e presuntuosamente>>, attribuivano al santo dottore; c) salvaguardare in tal modo la buona fama di Agostino, illustre dottore e vescovo stimato, venerato come santo dai cattolici per la maggior gloria della Chiesa di Cristo. Riguardo a questa strategia delle autorità romane celebre è l'invettiva di P. Bayle:

È certo che l'impegno della Chiesa romana a rispettare il sistema di S. Agostino, la getta in un imbarazzo che attiene al ridicolo. È manifesto ad ogni uomo che esamina le cose senza pregiudizi e con i lumi necessari, che la dottrina di S. Agostino e quella di Giansenio vescovo di Ypres sono una sola e medesima dottrina, che non si può vedere senza indignazione che la Corte di Roma si sia vantata di aver condannato Giansenio, e di aver nondimeno conservato a S. Agostino tutta la sua gloria. Queste due cose sono del tutto incompatibili³⁷⁶.

Anche Pascal manifesta tutta il suo sdegno contro questo disegno affermando che non c'è differenza nel condannare la dottrina di Giansenio espressa nelle cinque proposizioni e condannare la grazia efficace (della quale Innocenzo X riaffermava ambigualmente la validità) di S. Agostino e S. Paolo³⁷⁷. È soprattutto contro i gesuiti che Pascal esprime maggiore risentimento, infatti, secondo il pensatore di Clermont, essi intendevano demolire la grazia efficace agostiniana per poter imporre la molinista grazia sufficiente; e non potendo attaccare - senza turbare la serenità della Chiesa - direttamente Agostino attaccavano surrettiziamente Giansenio, utilizzato come controfigura dell'Ipponate e autentico capro espiatorio.

Dicevamo che la tattica di separare Giansenio da Agostino, condannando il primo e “normalizzando” il secondo, è perfettamente in voga anche ai nostri giorni; abbiamo già osservato come A. Trapé contesti l'interpretazione gianseniana di Agostino, sostenendo apertamente che il vescovo di Ypres: <<non interpreta rettamente il pensiero agostiniano, anzi, occorre pur dirlo, lo tradisce>>³⁷⁸. La Chiesa, pertanto, condannando Giansenio sarebbe rimasta fedele non soltanto alla propria Tradizione ma anche al pensiero dell'Ipponate. Il primo autore ad aver teorizzato in modo sistematico la dissociazione di Agostino da Giansenio fu Nicolas Malebranche³⁷⁹. L'oratoriano rigetta la pretesa giansenista di rappresentare l'agostinismo autentico, nonché di elevare il “loro” Agostino ad autorità incontestabile della teologia cattolica: secondo il religioso francese i giansenisti, intendendo preservare la sovranità di Dio, finiscono piuttosto per renderlo ingiusto e arbitrario; e ottengono questo risultato in

³⁷⁶ P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Amsterdam-Rotterdam 1740, tomo I, articolo *Saint Augustin*, e *Remarque E*, trad. nostra.

³⁷⁷ Cfr. B. Pascal, *Écrits sur le formulaire* [1661] in *Œuvres complètes*, éd. J. Mesnard, IV, cit. pag. 1204.

³⁷⁸ A. Trapé, *Sant'Agostino: introduzione alla dottrina della grazia*, cit. Parte I, Cap. V, Parag. 3. Non si vuole qui in alcun modo mettere in discussione la buona fede nella legittima interpretazione di Trapé.

³⁷⁹ Nicolas Malebranche (Parigi 1638 – Parigi 1715) filosofo e religioso francese appartenente all'Oratorio di Gesù e Maria immacolata di Francia. Fu un importante esponente dell'occasionalismo.

quanto fraintendono il vero Agostino. Per Malebranche è fuorviante un'ermeneutica della predestinazione agostiniana che giudica irrazionali (o comunque estranei alla logica umana) i decreti divini: «i giudizi di Dio sono impenetrabili, perché è impossibile conoscerne i dettagli: ma non si deve temere d'assicurare che sono giusti, saggi, ragionevoli, pieni di bontà e d'equità»³⁸⁰. Ma soprattutto l'oratoriano inaugura un metodo esegetico delle *auctoritates*, tutt'oggi utilizzato per reinterpretare, relativizzando le posizioni più radicali, la teologia di Agostino: «[i giansenisti] non prendono in considerazione, che tutto ciò che si dice per pregiudizio, secondo l'opinione di coloro a cui si parla, e senza aver esaminato seriamente ciò che si dice, non significa niente: ma che è sufficiente dire una sola volta una verità che urta i pregiudizi, per far conoscere il proprio sentimento»³⁸¹.

Il criterio interpretativo introdotto da Malebranche è antitetico al metodo ermeneutico giansenista, ed è a suo modo rivoluzionario. Esso consente di relativizzare, e quindi di sterilizzare, tutte le dichiarazioni più radicali di qualsiasi autore - seppure quantitativamente preponderanti - relegandole in un ambito polemico o colloquiale teologicamente non vincolante³⁸²: in questo modo tutto il potenziale eversivo implicitamente racchiuso nella teologia agostiniana verrebbe ad essere disinnescato circoscrivendo in un contesto banalmente polemico la dottrina della grazia predestinata. La tecnica della contestualizzazione sarà in seguito adottata da tutti gli studiosi del vescovo di Ippona che intendono epurare l'agostinismo da quelle dottrine ritenute eversive o cattolicamente eterodosse, senza tuttavia denunciare apertamente lo scarto che pure separa il vero Agostino dalla Tradizione. È certo più conveniente a costoro continuare formalmente a riconoscergli l'autorità del dottore della Chiesa, ma non senza trasfigurarne tradizionalmente o persino (con scarsa lungimiranza)³⁸³ molinisticamente. Ad un Agostino saggiamente edulcorato la Chiesa potrà sempre riservare il più ampio tributo esteriore, formale; perseguendo tacitamente, nel contempo, l'obiettivo di ridimensionarne, financo a rimuovere, la sua teologia più autentica.

Venendo ai giorni nostri, il più notevole sforzo teso a dissociare Agostino da Giansenio è stato realizzato da Henri De Lubac³⁸⁴ nel suo *Agostinismo e teologia moderna*. Secondo il famoso teologo gesuita l'agostinismo di Giansenio risulterebbe falsificato dal sovrabbondante ottimismo che, nella teorizzazione del vescovo di Ypres, caratterizza la condizione prelapsaria, simmetricamente compensato dal pessimismo disperante dello *status naturae lapsae*. Ora, secondo De Lubac, è proprio dall'estremizzazione indebita, che Giansenio opererebbe dei due stati dell'uomo, che scaturirebbe la dottrina della grazia irresistibile: solo l'intervento di una grazia onnipotente potrebbe infatti ripristinare l'integrità di una natura irrimediabilmente

³⁸⁰ N. Malebranche, *Traité de la nature et de la grâce*, III Éclaircissement, XXVI, in *Œuvres I*, Paris 1992, ed. Rodis-Lewis, pag. 178, trad. nostra.

³⁸¹ *Ibidem*, pagg. 177-178, trad. nostra.

³⁸² Cfr., G. Lettieri, *Il metodo della grazia*, cit. pag. 139.

³⁸³ La rimozione implicita, non meditata e forse neanche voluta, persino di quell'agostinismo moderato che la Chiesa aveva sempre riconosciuto fin dal Concilio di Orange, e l'adesione tacita, irriflessiva, quasi passivamente subita, di quel molinismo ufficialmente deprecato, condurrà la Chiesa di Roma a smarrire le sue storiche coordinate e la precipiterà nelle fauci della secolarizzazione.

³⁸⁴ Henri-Marie De Lubac (Cambrai 1896 – Parigi 1991) insigne teologo gesuita, esercitò un ruolo chiave negli sviluppi dottrinali del Concilio Vaticano II, verrà proclamato cardinale da Giovanni Paolo II nel 1983.

corrotta dal peccato³⁸⁵. L'intenzione del teologo francese è quella di relativizzare la differenza tra stato prelapsario e condizione decaduta - in Giansenio posta come assoluta e irriducibile - con l'obiettivo di assimilare la natura delle due grazie (*adiutorium sine quo non* e *adiutorium quo*), stimate diverse certo per intensità ma essenzialmente non difformi: esse testimoniano la medesima economia della grazia, la stessa universale volontà salvifica di Dio misericordioso³⁸⁶. In pratica l'*adiutorium quo* agostiniano non sarebbe una grazia né irresistibile né predestinata, ma un divino soccorso, più efficace del primo, in quanto sosterebbe la libertà dell'uomo fino alla fine³⁸⁷. La deformazione che il vescovo di Ypres opererebbe in Agostino sarebbe facilmente individuabile, secondo il teologo gesuita, nella ricostruzione gianseniana del suo sistema teologico, elaborato esclusivamente sugli scritti antipelagiani: <<[Giansenio] cerca il pensiero di Agostino sul soprannaturale unicamente negli scritti riguardanti la controversia sulla grazia [...] ma non bisogna considerare isolatamente questi scritti dell'ultima ora, bisogna collocarli nell'insieme dell'opera agostiniana>>³⁸⁸. De Lubac - attingendo egregiamente dal metodo ermeneutico malebranchiano - contestualizza i contenuti delle opere antipelagiane come eccessi polemici (senza risparmiarsi neppure allusioni inerenti all'età ormai senile del vescovo di Ippona)³⁸⁹; annunciando dunque come del tutto estraneo alle dottrine "estreme" della grazia irresistibile e della predestinazione il significato autentico della teologia agostiniana. Lo stesso pessimismo radicale, che in Agostino permea il giudizio sullo stato decaduto dell'uomo, viene neutralizzato dal teologo francese come palesemente <<eccessivo>>, suggerendo in proposito capziosi riferimenti ad eventuali reminiscenze manichee del dottore africano³⁹⁰.

Riguardo alle tesi di De Lubac occorre innanzitutto precisare che se Giansenio ha estremizzato i due stati dell'uomo (prelapsario e postlapsario) lo ha fatto rimanendo fedele ad Agostino e non alterandolo; come conferma (involontariamente) lo stesso De Lubac quando parla di un pessimismo eccessivo in Agostino. Quanto alle reminiscenze manichee, pare inverosimile che Agostino, dopo aver rigettato il manicheismo, e abbracciato una teologia cattolica (maturata a Cassiciaco) di impronta origeniana, e pertanto assai ottimistica sullo stato dell'uomo anche dopo la caduta, possa essere ripiombato nel pessimismo più cupo solo per un non meglio precisato manicheismo di ritorno; appare certo più plausibile che la svolta teologica agostiniana sia sopraggiunta in seguito alla dolorosa constatazione dell'evidenza della realtà. Per quanto concerne invece l'altro aspetto - il più decisivo nell'opera di De Lubac - ossia la contestualizzazione delle dottrine radicali di Agostino all'interno della controversia antipelagiana e la conseguente normalizzante sterilizzazione di questi scritti (e delle dottrine ivi contenute) in quanto condizionati da pregiudizio polemico, si deve ribadire ciò che abbiamo già evidenziato nel corso del nostro lavoro: le dottrine agostiniane (e

³⁸⁵ Cfr. H. De Lubac, *Agostinismo e teologia moderna*, Milano 1978, pagg. 78-79.

³⁸⁶ Cfr. G. Lettieri, *Il metodo della grazia*, cit. pagg. 27-28.

³⁸⁷ Anche Trapé - al pari di De Lubac - interpreta l'*adiutorium quo* essenzialmente come grazia della perseveranza, non irriducibilmente diverso dall'*adiutorium sine quo non* del primo Adamo (Cfr. A. Trapé, *Sant'Agostino: introduzione alla dottrina della grazia*, cit. Parte II, Cap. III, Parag. 3).

³⁸⁸ H. De Lubac, *Agostinismo e teologia moderna*, cit. pagg. 119-120.

³⁸⁹ Cfr. H. De Lubac, *Agostinismo e teologia moderna*, cit. pag. 119.

³⁹⁰ *Ibidem*, pag. 36: <<non c'è alcuno dei suoi più ferventi ammiratori che non riconosca in particolare dei tratti di un pessimismo eccessivo, pessimismo che si potrà, se ci si tiene, attribuire a qualche reminiscenza manichea>>.

non solo gianseniane) della grazia efficace e della predestinazione non sono circoscrivibili alle sole tarde opere antipelagiane: esse si manifestano per la prima volta, forse ambiguamente ma incontestabilmente, nelle *Questioni a Simpliciano* (397) in concomitanza con l'assunzione dell'episcopato da parte di Agostino, e non saranno mai più sconfessate dal vescovo di Ippona. Di conseguenza le opere relative alla controversia antipelagiana non possono essere scartate come espressione di contenuti viziati dalle circostanze in cui sono state pronunciate, e pertanto teologicamente non vincolanti: i medesimi contenuti e la stessa teologia della grazia erano stati infatti autonomamente elaborati e rivelati da Agostino già decenni prima, al di fuori di qualsiasi contesto polemico. Allora la controversia antipelagiana, ben lungi dal costituire un corpo a sé stante, estraneo alla riflessione teologica dell'Ipponate, rappresenta il coerente compimento di una evoluzione dottrinale che proprio attraverso la polemica contro l'eresia approda al suo stadio definitivo: <<Davvero, la condanna degli eretici dà spicco al pensiero della tua Chiesa e alla sostanza del suo sano insegnamento. Dovettero prodursi infatti anche delle eresie, affinché si vedesse chi era saldo nella fede tra i deboli>>³⁹¹.

Quello di De Lubac rappresenta, nell'età contemporanea, il tentativo forse più illustre tra quelli che mirano a ricostruire una versione edulcorata (antigiansenista) della dottrina del *doctor gratiae* da presentare però come l'agostinismo autentico; la sua opera ispirerà altri studiosi, meno autorevoli di lui, ma che perseguiranno il medesimo obiettivo. Non mancano, altresì, interpreti contemporanei che, pur non condividendo l'esito arbitraristico della teologia agostiniana - ben esemplificato dalla dottrina della predestinazione - non si rifugiano nell'attacco alla vittima sacrificale giansenista; ma indirizzano direttamente e coraggiosamente le loro critiche al vescovo di Ippona. Tra questi autori spicca per coerenza e profondità d'analisi lo storico francese B. Neveu³⁹². Lo studioso transalpino rivendica con fermezza il primato della Tradizione riguardo alla pretesa dei giansenisti di anteporre il loro metodo critico-storico, supposto capace di individuare l'autentico pensiero di Agostino. L'autorità dei SS. Padri è relativizzata rispetto all'attività di selezione e di reinterpretazione che il magistero della Chiesa opera nel solco della Tradizione; quindi Neveu riconosce che la dottrina della grazia efficace di Agostino non è in linea con la Tradizione ecclesiastica, ma appunto per questo la teologia dell'Ipponate dev'essere subordinata ad essa: l'autorità romana rappresenta infatti la Tradizione vivente della Chiesa, è divinamente ispirata, e superiore pertanto all'autorità di qualunque Padre. Inoltre individua, con grande acutezza, la vera ragione dello scandalo costituito dai giansenisti: <<l'inclinazione segreta che avrebbe avuto Giansenio per le opinioni eterodosse ha certamente fatto sui giudizi degli inquisitori meno impressione dell'agitazione e dell'insubordinazione di coloro che intendevano difendere la sua opera. Senza gli *Ippenses* di Lovanio e di Parigi non vi sarebbe stato giansenismo>>³⁹³.

Neveu coglie pienamente il punto dolente della questione giansenista: non è l'eterodossia della dottrina gianseniana, o agostiniana che sia, a determinare l'ereticità

³⁹¹ *Conf.* VII, 19. 25.

³⁹² Bruno Neveu (Grenoble 1936 – Raboueh 2004) fu un brillante storico francese. I suoi studi si sono concentrati sulla storia della cultura e della religione; particolarmente feconde le sue ricerche sul giansenismo. Morirà improvvisamente nel 2004 durante un viaggio di ricerca in Libano.

³⁹³ B. Neveu, *L'erreur*, cit., pagg. 485-486, trad. nostra.

dei “discepoli di Agostino”, ma la pretesa dei giansenisti, che Neveu definisce non a torto <<modernista>>, di decidere autonomamente circa l’ortodossia o meno di una certa tradizione teologica; e questo attraverso la loro ermeneutica condotta col metodo storico-critico - quindi fondata scientificamente - ma che si rivendica, nel contempo, ispirata dalla grazia proprio in quanto fedele al pensiero del dottore africano. L’ostinata esaltazione che i giansenisti dispiegano della loro dottrina, ignorando il giudizio di Roma o, peggio, contro la sua stessa condanna, dimostrerebbe il deviazionismo giansenista, specificato dalla loro superba autoreferenzialità, modernisticamente fondata sull’autonoma esegesi della Tradizione. La loro tracotanza li conduce persino a credere di potersi autoassolvere dalle imputazioni loro rivolte e a giudicare false le accuse di eresia formulate nei loro confronti: è proprio questa rivendicazione autoreferenziale di autorità a renderli incompatibili con la Tradizione cattolica saldamente ancorata al primato di Pietro.

Alla luce di quest’analisi Neveu può identificare la controversia giansenista non tanto come il conflitto tra due modelli teologici incompatibili, ma lo scontro irriducibile tra due visioni contrapposte del ruolo della Chiesa e della concezione della ricerca teologica. La questione che pone la contesa tra Roma e i giansenisti si può così sintetizzare: la verità del dogma cattolico è immediatamente fruibile dall’eletto per mezzo della grazia, oppure è resa accessibile solo dopo essere stata debitamente filtrata dalla Tradizione operante nella mediazione essenziale della Chiesa?

È evidente che per i giansenisti il dogma cristiano è compiutamente rivelato nella teologia di Agostino, il Padre prescelto dallo Spirito e illuminato dalla grazia di Cristo; ma questa certezza irrefutabile di cui si nutrono i giansenisti non può evidentemente incontrare il consenso dell’istituzione ecclesiastica: se la grazia opera direttamente nella coscienza del soggetto conducendolo alla salvezza, in cosa consisterebbe la funzione redentrice della Chiesa? Inoltre la stessa assolutizzazione dell’autorità di Agostino, posta al di sopra del magistero ecclesiastico, non può non essere avvertita come intimamente eretica dall’autorità di Roma³⁹⁴. Al fondamentalismo giansenista Neveu contrappone il principio cattolico che rifiuta di accordare il monopolio della Tradizione ad un singolo Padre eretto indebitamente ad oracolo dei dogmi della fede. La verità cattolica può essere assimilata solo dalla Tradizione ecclesiastica, che la filtra nella sua evoluzione storica relativizzando le singole autorità patristiche: <<Roma non è legata alla dottrina particolare di un Padre, fosse egli il dottore della Chiesa. Anche ammettendo, come credeva Martin De Barcos, che la verità del vescovo di Ypres sia la verità di S. Agostino, la verità di S. Agostino non sarebbe necessariamente la verità della Chiesa>>³⁹⁵.

Per i giansenisti la scelta è obbligatoria: riconoscere nell’istituzione cattolica la vera Tradizione capace di attingere il dogma cristiano e di mediare la salvezza delle anime, oppure identificare senza riserve nell’interiorità della coscienza il luogo in cui la

³⁹⁴ <<Se qualcuno ha avuto l’audacia di mettere l’autorità di Agostino sopra quella della Chiesa cattolica, proprio in questo ha mostrato di non essere agostiniano. Com’è capitato ai giansenisti >> (A. Trapè, *Sant’Agostino: introduzione alla dottrina della grazia*, cit., *Premessa storico-dottrinale*, Parag. 11). In effetti se c’è un aspetto del giansenismo poco agostiniano non va ricercato nella loro teologia, perfettamente aderente a quella del *doctor gratiae*, ma nella tendenza ad autocostituirsi come autorità autonoma in nome di Agostino.

³⁹⁵ B. Neveu, *Augustinisme janséniste et magistère romain*, pag. 464, in *Érudition et religion aux XVII et XVIII siècles*, Paris 1994, trad. nostra.

grazia immediatamente si rivela³⁹⁶. Alla fine i giansenisti operano per il secondo corno del dilemma, confessando – nell’anteporre ai pronunciamenti ufficiali della Chiesa l’evidenza di una verità interiormente operante (come esperienza individuale del dono della grazia) ma soltanto soggettivamente verificabile – la loro matrice modernista³⁹⁷. Ora, questa grazia che rivela direttamente al singolo eletto la verità cattolica e il senso autentico della Tradizione svela tutto il potenziale eversivo implicito nell’agostinismo (e non solo nel giansenismo). Neveu, pertanto, dichiara di approvare la scelta di Roma volta a relativizzare le *auctoritates* patristiche, in particolare l’autorità potenzialmente pericolosa dell’Ipponate. Per lo storico francese infatti sussisteva <<la convenienza, perfino la necessità, di una relativizzazione dogmatica, di un disimpegno da parte del magistero nei confronti di Agostino>>³⁹⁸.

Riprendendo le tesi di Annat, Neveu può affermare che Agostino, ben lungi dall’essere l’unico interprete della Tradizione cattolica – come pretendevano i giansenisti – deve, egli stesso, sottostare alla Tradizione ecclesiastica, che diviene pertanto la chiave interpretativa del pensiero agostiniano. Il risultato è la sistematica, e non più dissimulata, relativizzazione della storica teologia agostiniana, apertamente subordinata alla sapiente opera di reinterpretazione condotta da Roma³⁹⁹:

la *vera mens sancti Augustini* non è altro che il senso donato dalla Chiesa ai testi agostiniani conservati per l’edificazione della dottrina cattolica e per la formulazione delle definizioni proposte ai fedeli. Che l’*Augustinus* sia o non sia il riflesso fedele del pensiero personale di Agostino dei suoi ultimi scritti non è, in questa prospettiva dogmatica, una questione decisiva⁴⁰⁰.

Appare evidente l’esigenza dell’autorità ecclesiastica di ribadire la necessità della propria azione mediatrice; la rimozione dell’agostinismo va giudicata in questa prospettiva: tramite la condanna del giansenismo si vuole attestare l’impossibilità di accedere direttamente al dogma cattolico; di conseguenza va considerata implicitamente eretica l’assolutizzazione di una dottrina teologica proclamata autonomamente da singoli teologi che – come i giansenisti – si attribuiscono la facoltà di interpretare e definire, indipendentemente da Roma, l’ortodossia di una tradizione.

Naturalmente la Chiesa avverte anche la comprensibile esigenza di non abbandonare Agostino alla Riforma. Anche Neveu si fa carico di questa necessità, e così, nella sua opera, la confessione sincera che la teologia agostiniana non coincide

³⁹⁶ Cfr. G. Lettieri, *Il metodo della grazia*, cit. pag. 36.

³⁹⁷ In realtà è complicato dare una definizione univoca del fenomeno giansenista, accusato contemporaneamente di tradizionalismo e criptoprotestantesimo. Chaunu sottolinea come reazionatismo teologico e modernismo spalvato costituiscono le due anime del giansenismo (in P. Chaunu, M. Foisil, F. de Noirfontaine, *Le basculement religieux de Paris au XVIII siècle*, Paris 1998). A nostro parere il giansenismo non è classificabile come movimento tradizionalista coltivando – come abbiamo evidenziato – della Tradizione una concezione alterata; invece si può legittimamente considerare *simul* modernista e antimodernista: modernista nell’esaltare un’esperienza della grazia solo soggettivamente fruibile nell’interiorità del cristiano, così come nella pretesa di attingere autonomamente il significato della Tradizione; antimodernista per l’intrepida battaglia condotta contro il molinismo gesuita, dottrina quest’ultima anch’essa modernista nel suo celebrare l’autosufficienza dell’uomo e nell’implicita rimozione che conduce del concetto di peccato originale.

³⁹⁸ B. Neveu, *Augustinisme janséniste et magistère romain*, pag. 462, in *Érudition et religion aux XVII et XVIII siècles*, Paris 1994, trad. nostra.

³⁹⁹ Cfr., G. Lettieri, *Il metodo della grazia*, cit. pag. 38.

⁴⁰⁰ B. Neveu, *L’erreur*, cit., pag. 176, trad. nostra.

perfettamente con quella della Chiesa è costretta a convivere con la poco convincente tesi dell'errore interpretativo gianseniano che avrebbe distorto l'identità teologica del vero Agostino⁴⁰¹. Ma l'essenza del lavoro di Neveu non risiede in questo "doveroso", inerziale, tentativo di dissociare Agostino da Giansenio, bensì nella teorizzazione della necessità storica - audacemente confessata da Neveu - per il cattolicesimo di relativizzare e reinterpretare il sistema agostiniano della grazia. Il che, considerando che esso costituisce il cuore della teologia dell'Ipponate, significa in ultima analisi, la necessità di sacrificare Agostino. Così Neveu, propugnando un assoluto relativismo ermeneutico di stampo decostruttivista, proclama la legittimità di sottoporre un testo ad una molteplicità di letture, la facoltà di interpretarlo quasi anarchicamente; al solo scopo, si badi bene, di affidare all'esclusiva interpretazione della Chiesa il compito - non di definire l'autentico senso agostiniano, obiettivo che per Neveu ha ormai una rilevanza marginale⁴⁰² - ma di ricostruirne il retto significato teologico mediante un procedimento ermeneutico assolutamente arbitrario ma dogmaticamente legittimato:

come affermare, altrimenti che attraverso delle espressioni assai discrete, come *mens sancti Augustini*, che i testi ecclesiastici dell'antichità, ivi compresi quelli del maestro d'Ipbona, non hanno che valore relativo e presentano delle testimonianze che la Chiesa deve correggere, supplire, in tutti i casi interpretare, come *mater* e come *magistra*?⁴⁰³

Quelli di De Lubac e Neveu rappresentano due modi diversi di affrontare il "problema" Agostino. Nutrendo entrambi forti perplessità sul sistema teologico dell'Ipponate, De Lubac sceglie la via di dissimulare la realtà del problema: Agostino continua ad essere formalmente celebrato quale inamovibile punto di riferimento della dottrina cattolica, ma intanto l'autentico pensiero agostiniano viene edulcorato, ricostruito; e spacciato per l'unico, vero, agostinismo. L'autentica, scomoda, teologia agostiniana è tacitamente accantonata, rimossa: imputata all'eretica e deformante

⁴⁰¹ Secondo Lettieri (cfr. G. Lettieri, *Il metodo della grazia*, cit. pagg. 30-31, nota 29) lo storico francese riprende in questo frangente la linea interpretativa di E. Portalié (nella voce *Augustin (saint)*, *Dictionnaire de théologie*, tomo I, 2, Paris 1923, in part. coll. 2463-2472) dove è agevole individuare lo stesso ambiguo compromesso rilevato in Neveu. Viene proposta infatti, al fine di dissociare Agostino da Giansenio, una distinzione - da Lettieri ritenuta artificiale - «tra fondamentali dogmi agostiniani della grazia (del tutto cattolici) e sistema agostiniano della grazia (non accettabile, in quanto contenente alcuni errori particolari)» (G. Lettieri, *Ibidem* pag. 31). Sebbene condividiamo in linea generale l'analisi di Lettieri, non riteniamo che la distinzione sopra evidenziata debba considerarsi necessariamente artificiale: con "dogmi agostiniani della grazia" si potrebbe infatti intendere semplicemente quella grazia interiormente operante, proclamata da Agostino in antitesi ad una grazia semipelagianamente intesa come *vocatio suasiva*, sostenuta anteriormente dallo stesso Ipponate (secondo questa accezione, certo un po' minimalista, il dogma agostiniano della grazia è divenuto parte integrante della dottrina cattolica, avallato dai Concili di Orange e di Trento); invece con "sistema agostiniano della grazia" si intenderebbe più specificatamente la dottrina della grazia irresistibile e predestinata (mai ufficialmente riconosciuta dalla Chiesa). A nostro parere questa distinzione non andrebbe sottovalutata, poiché quello che avverrà nella Chiesa cattolica dopo l'affermazione, implicita ma sostanziale, del molinismo è proprio la rimozione di questo "dogma agostiniano della grazia": il modernismo molinista, assertore di uno stato di natura pura - quindi di una natura umana razionalmente integra e autonomamente capace del bene anche dopo la caduta - si pone in implicita contraddizione con una grazia che ha la necessità di operare interiormente la volontà dell'uomo perché questi si converta al bene.

⁴⁰² Cfr. il brano citato da *L'erreur* a pag. 103.

⁴⁰³ B. Neveu, *Le statut théologique de saint Augustin aux XVII siècle*, pag. 478, in *Érudition et religion aux XVII et XVIII siècles*, Paris 1994, trad. nostra.

esegesi giansenista. Così il “nuovo” Agostino diviene portatore di un’altra concezione teologica, che nell’interpretazione di De Lubac non si limita ad essere radicalmente antigiansenista, ma appare anche integralmente semipelagiana. Diversa la via percorsa da Neveu. Lo storico francese riconosce apertamente l’eterodossia di certi aspetti non marginali della teologia agostiniana, la loro singolarità nell’ambito della Tradizione cattolica, così riconosce all’istituzione ecclesiastica il diritto-dovere di correggere o di espungere quegli elementi non in linea con l’ortodossia sancita dalla Tradizione vivente della Chiesa. In questo modo l’autorità di Roma, unica a possedere uno “sguardo divino”, può salvare il dogma agostiniano della grazia – già ratificato dai Concili di Orange e di Trento – e respingere quelle dottrine radicali che anche l’*Indiculus Celestini* aveva rifiutato di recepire definendole dogmaticamente non vincolanti.

Tra i due approcci al problema quello di Neveu appare sicuramente il più schietto; egli, senza mai dimenticare che Agostino è patrimonio inestimabile del cattolicesimo che non può andare disperso, non accetta di osannare ufficialmente il dottore africano per poi *de facto* rimuoverlo: preferisce criticare e respingere quei punti, anche fondamentali, che considera cattolicamente controversi, e conservare del *doctor gratiae* quel tesoro dottrinale e spirituale smarrito il quale non si può essere davvero cristiani ma soltanto pelagiani. Sappiamo che non di rado la Chiesa ha evitato di imboccare la via della chiarezza per risolvere i suoi dilemmi più laceranti; nei capitoli precedenti abbiamo accennato come la mancata soluzione del rapporto grazia-libertà avrebbe generato conseguenze assai negative per il mondo cattolico. Ci si riferiva al fallimento della congregazione *De auxilii divinae gratiae*, istituita per giungere a una definizione della questione della grazia e sciolta da Paolo V senza essere pervenuta ad una soluzione teologica al problema del soccorso divino. Il compromesso individuato nell’occasione dall’autorità ecclesiastica lascia irrisolta la questione nevralgica dell’autodefinizione dogmatica della Chiesa cattolica; questione che il mondo cattolico dovrà comunque riaffrontare già negli anni immediatamente seguenti la chiusura ufficiale della controversia attraverso la polemica antigiansenista. Così nel corso della campagna contro i “discepoli di Agostino” salta quell’equilibrio fittizio, poiché non fondato teologicamente, che Paolo V aveva assicurato tra le due fazioni protagoniste della controversia: contro i giansenisti (che avevano preso il posto dei tomisti domenicani nella lotta contro il molinismo), identificati come criptoprotestanti, Roma innalza barriere invalicabili, mentre per converso manifesta, nei confronti delle “intemperanze” moliniste, tutta l’indulgenza di cui la Chiesa è capace. L’esito di questo orientamento si concretizza nella condanna da parte di Innocenzo X delle cinque proposizioni gianseniane (1653), atto tanto più significativo se si considera che, sull’altro versante, i papi avevano sempre evitato di condannare ufficialmente le numerose tesi moliniste pur censurate dalla Congregazione *De auxilii*. Abbiamo già indicato le ragioni, anche comprensibili, dell’avversione di Roma nei confronti del giansenismo, sta di fatto che con la condanna delle cinque proposizioni, e la futura bolla *Unigenitus* (1713) la Chiesa compie implicitamente quella scelta (filomolinista) a cui aveva rinunciato con la chiusura della controversia *De auxilii*. Il problema è che questa opzione (tacitamente compiuta da Roma e mai confessata) appare essere piuttosto irriflessiva, come dettata dalle circostanze - per certi aspetti persino indesiderata - eppure passivamente subita. La mancata decisione della controversia ha posto la Chiesa nelle condizioni di dover soggiacere agli eventi piuttosto che dirigerli.

Inoltre, con lo schierarsi della Chiesa al fianco dei molinisti viene ad essere compromessa quella vocazione del cattolicesimo a costituirsi come *via media* tra due errori contrari, poiché con questa nuova collocazione si rinnega implicitamente non solo l'agostinismo rigoroso, mai riconosciuto da Roma, ma anche quell'agostinismo moderato che si configurava (secondo i decreti del Concilio di Trento) come *via media* tra le due eresie contrapposte dei protestanti e dei pelagiani, e che, se meglio specificato, avrebbe potuto costituire la *via media* anche tra i due estremi intracattolici dei giansenisti e dei molinisti.

Abbassare i ponti di fronte al falso alleato molinista ha determinato per il cattolicesimo la contaminazione modernista: il molinismo infatti non si limitava a sostenere il controverso concetto di "natura pura", ma coltivava tacitamente - come denunciato da Pascal nelle *Provinciali* - una concezione evolutiva del dogma. I molinisti cioè, rifiutandone la fissità, non credevano che un dogma dovesse rimanere immutato in eterno, ma pensavano che potesse evolversi in base alle trasformazioni storiche, ai cambiamenti sociali o alle mutate aspirazioni umane. La politica lassista dei gesuiti, la loro indulgenza verso i vizi umani (ben diversamente la vera dottrina cattolica raccomanda indulgenza solo verso il peccatore), il loro costante intento di realizzare un compromesso con il mondo, trova nel modernismo molinista il suo fondamento teologico. Giansenio e Pascal combatterono duramente contro questa dottrina che perseguiva il fine di alterare la fede cattolica. Sappiamo che Pascal indicava nei molinisti i nuovi pelagiani; Giansenio, da parte sua, non si limitò a contrastare molinismo e pelagianesimo, ma ne volle investigare le radici storiche, identificandole nella dottrina di Origene, il progenitore di ogni teologia priva di grazia.

4. *Libertà senza grazia*

Agostino ha scritto: <<la lettera uccide, lo Spirito vivifica>>. La lettera è ovviamente quella della *Lex* che, priva della grazia, è non solo del tutto inefficace a convertire il peccatore, ma può essergli particolarmente nociva: <<La legge infatti più che aiutare comanda, diagnostica il male, non lo guarisce, anzi il male che essa non guarisce piuttosto lo acuisce, perché si cerchi più attentamente e più sollecitamente la medicina della grazia>>⁴⁰⁴.

Il peccatore che, invece di ricorrere all'aiuto indispensabile della grazia, pretende di realizzare autonomamente, con le sole proprie forze, i precetti della Legge; volendo

⁴⁰⁴ *De Grat. Christ.* I, 8, 9.

superbamente far coincidere la propria corrotta, impotente, volontà con il dovere assoluto predisposto da Dio, non riuscirà mai a vincere la seduzione della cupidigia: e proprio in questo suo tentativo delirante - orgoglioso quanto vano - di autogiustificarsi, quella concupiscenza che il soggetto pretende di sopraffare raggiunge il lui il culmine:

costoro [i giudei] si gloriavano di Dio come se avessero meritato, essi soli, di ricevere la sua legge, secondo le parole del salmo: *Così non ha fatto con nessun altro popolo, non ha manifestato ad altri i suoi precetti*. E credevano d'essere con la propria giustizia fedeli esecutori di questa legge di Dio, benché in realtà ne fossero piuttosto trasgressori. Perciò la legge provocava su di essi l'ira di Dio, abbondando il peccato, che veniva commesso scientemente da loro⁴⁰⁵.

Una legge così realizzata non può che risolversi in una fredda e ipocrita pratica materiale dei precetti⁴⁰⁶; paradossale pervertimento della *Lex* medesima, in cui la superbia dell'uomo che si presume creatura integra, autonomamente capace di giustizia, degenera in idolatria. Allora Dio è reso simile all'idolo di una qualsiasi religione totemica, disconosciuto come alterità assoluta e identificato come assolutizzazione del sé; l'entità metafisica nella quale l'uomo può proiettare sé stesso e il proprio perverso desiderio di autoglorificazione: << l'Apostolo a questo punto si volge a ricordare con orrore coloro che per il vizio già detto, leggeri e gonfi, quasi innalzatisi da se stessi nel vuoto, non potendosi ivi fermare, sono precipitati in basso senza più forze e sono andati a sbattere come su pietre negli idoli falsi >>⁴⁰⁷.

La conoscenza metafisica di Dio coincide con l'approcciarsi all'assoluto privi di spirito di grazia. In ciò risiedeva l'empietà dei platonici: il loro desiderio di comprendere Dio, apparentemente retto, era in realtà mosso da un intento idolatrico; per loro, come per i giudei, Dio finiva per diventare un oggetto inerte, il vitello d'oro che raffigura quella perfezione metafisica che l'uomo ha il dovere di realizzare; insomma il semplice prodotto di un'azione umana:

*essi sono dunque inescusabili, perché, pur conoscendo Dio, non gli hanno dato gloria né gli hanno reso grazie come a Dio, ma hanno vaneggiato nei loro ragionamenti e si è ottenebrata la loro mente ottusa. Mentre si dichiaravano sapienti, sono diventati stolti e hanno cambiato la gloria dell'incorruttibile Dio con l'immagine e la figura dell'uomo corruttibile, di uccelli, di quadrupedi e di rettili [...] Vaneggiare è propriamente la malattia di coloro che ingannano se stessi credendosi qualcosa, mentre non sono nulla. Poi, ottenebrando se stessi con il tumore della superbia, dal cui piede pregava non esser toccato il santo cantore dei Salmi che disse: Nella tua luce vedremo la luce, si sono allontanati da quella luce dell'immutabile verità e si è ottenebrata la loro mente ottusa. Non una mente saggia, benché avessero conosciuto Dio, ma invece una mente ottusa, perché non lo glorificarono né lo ringraziarono come Dio. Infatti disse all'uomo: Ecco, temere Dio, questo è sapienza. Pertanto, mentre si dichiaravano sapienti, e ciò non si deve intendere se non nel senso che "ne attribuivano a se stessi il merito", sono diventati stolti*⁴⁰⁸.

⁴⁰⁵ *De Spirit. et Litt.* 8. 13. Secondo Agostino il pelagianesimo riproduce un'antropologia del tutto simile a quella giudaica.

⁴⁰⁶ <<Hanc astutiam et dolum hypocrisin vult intellegi, qua volunt iusti videri superbi>> (*De Spirit. et Litt.* 18. 31).

⁴⁰⁷ *De Spirit. et Litt.* 12. 19.

⁴⁰⁸ *De Spirit. et Litt.* 12. 19; *Ibidem*: <<Ubi ergo impietas? Quia videlicet cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt aut gratias egerunt, sed evanuerunt in cogitationibus suis>>. Anche i platonici, al pari dei giudei, anticipano la teologia pelagiana.

Senza l'ausilio della grazia, che gratuitamente soccorre la nostra volontà, "la Legge è lettera che uccide", è conoscenza di un dovere che non fa che alimentare in noi la concupiscenza condannandoci a sprofondare nella superbia idolatrica. Come ai platonici, che conobbero il Creatore attraverso le creature, quella conoscenza non giovò per la loro salvezza, <<così coloro che tramite la legge di Dio conoscono in che modo deve vivere l'uomo non vengono giustificati dalla conoscenza stessa, perché cercando di stabilire la propria giustizia non si sono sottomessi alla giustizia di Dio>>⁴⁰⁹.

Nei giudei, come nei platonici Agostino identifica quegli empì che non seppero salvarsi pur conoscendo Dio, <<perché non lo glorificarono o non lo ringraziarono come Dio>>⁴¹⁰; non vollero riconoscerlo come tale (essere infinito ed eterno, Altro personale rispetto all'uomo) ma osarono identificarsi con Lui. Ora, secondo Agostino, la teologia, l'etica, e la stessa antropologia che improntano sia la dottrina giudaica che quella platonica, coincidono esattamente con quelle che informano l'impianto pelagiano. Per il *doctor gratiae* il pelagianesimo costituisce infatti l'ultima oggettivazione, più che mai perversa, di una *lex* non vivificata dalla grazia; estrinsecazione smaniosa e farneticante di una *littera* assolutamente sterile: tanto impotente nel realizzare il bene quanto efficace nel pervertirlo in male. Di Pelagio ci siamo in parte occupati nei capitoli precedenti, indicando l'essenza della sua dottrina nell'attribuzione all'uomo della capacità naturale di attingere la giustizia e raggiungere autonomamente la perfezione morale (*sine adiutorio Dei*). Ricordiamo le critiche sferzanti che l'Ipponate rivolge a Pelagio, nelle quali lo accusa di ridurre sostanzialmente la grazia alla *Lex* e alla dottrina: <<Che cosa potrebbe essere più manifesto di tutto questo per farci capire che Pelagio nient'altro che la legge e la dottrina dice esser la grazia con la quale Dio suscita in noi la volontà di ciò che è buono? È infatti nella legge e nella dottrina delle sante Scritture che si promette la grandezza della gloria futura e dei premi. Nella dottrina rientra pure che la sapienza si riveli, nella dottrina rientra che si persuada tutto ciò che è buono>>⁴¹¹. Ma soprattutto – questa è l'accusa di Agostino – Pelagio identifica la grazia con il dono stesso della creazione: Dio creando l'uomo lo ha dotato di una natura razionale integra, capace *per se ipsam* di desiderare e di operare il bene; e <<poiché non peccare è cosa nostra, possiamo peccare e non peccare>>⁴¹² - pertanto questa facoltà presuppone l'esercizio inalienabile della libertà:

Non è libero l'arbitrio, se esso ha bisogno dell'aiuto di Dio, perché ciascuno ha, per fare o non fare un'azione, la propria volontà⁴¹³.

Questo passo può essere considerato il manifesto del pelagianesimo; per i seguaci del monaco irlandese il libero arbitrio è tale solo se si realizza in modo totalmente autonomo da Dio, il suo esercizio deve essere assolutamente incondizionato; in questa prospettiva Pelagio opera una distinzione tra *a*) la *possibilitas* (potere, facoltà) - dono elargito da Dio nel suo stesso atto creativo alla natura razionale della creatura -

⁴⁰⁹ *De Spirit. et Litt.* 12. 20.

⁴¹⁰ *De Spirit. et Litt.* 26. 44.

⁴¹¹ *De Grat. Christ.* I, 10, 11.

⁴¹² *De Nat. et Grat.* 49. 57. Agostino cita Pelagio.

⁴¹³ *De Gest. Pelag.* 35. 65; *Ibidem* : <<Quod victoria nostra ex Dei non sit adiutorio, sed ex libero arbitrio>>. Agostino cita Pelagio.

effettivamente sottratta alla *potestas* dell'uomo; e b) il *liberum arbitrium*, che invece dimora in assoluta disponibilità al soggetto creato, e per converso, sottratto al potere di Dio:

Quando infatti si dice che lo stesso potere non è affatto dell'arbitrio umano, ma della natura, cioè dell'autore della natura, ossia di Dio, com'è mai possibile intendere senza la grazia di Dio ciò che si fa appartenere propriamente a Dio? [...] Io per esempio ho la possibilità di parlare. Il poter parlare non dipende da me, ma il fatto di parlare dipende da me, cioè dalla mia propria volontà. E poiché il parlare dipende da me, io posso fare l'uno e l'altro, cioè parlare o non parlare. Ma poiché il poter parlare non dipende da me, cioè dal mio arbitrio e dalla mia volontà, la possibilità di parlare mi rimane necessariamente [...] In modo simile dobbiamo intendere la possibilità di non peccare: dipende da noi non peccare, non dipende da noi il potere di non peccare⁴¹⁴.

Quindi per Pelagio il dono della libertà, che Dio elargisce universalmente, si manifesta in queste due dimensioni; la prima (la *possibilitas*) è per l'uomo irrinunciabile: <<Anche se desiderassi di non poter parlare, non potrei tuttavia perdere la possibilità di parlare>>⁴¹⁵; il secondo (il *liberum arbitrium*) è permanentemente in dominio dell'uomo, al punto che per Pelagio il dono della grazia, prima che nella Legge e nella dottrina, consiste precisamente nella virtù (inamissibile perché costitutiva della natura umana) della libertà:

avendo in noi, per non peccare, così forte e così saldo il libero arbitrio, che il Creatore ha inserito universalmente nella natura umana⁴¹⁶.

La grazia di Dio e il suo aiuto non si dà per le nostre singole azioni, ma consiste nel libero arbitrio, nella legge e nella dottrina⁴¹⁷.

Da queste premesse è facile dedurre che per la dottrina pelagiana non si può assolutamente parlare di corruzione della natura, neppure in considerazione del peccato originale: <<anche quando si potesse dimostrare che tutti gli uomini sono peccatori, ciò non nuocerebbe tuttavia alla nostra tesi, perché noi non difendiamo tanto quello che gli uomini sono, quanto quello che gli uomini possono essere>>⁴¹⁸. In realtà anche dopo la caduta l'uomo rimane perfettamente capace di volere ed operare il bene, poiché, secondo Pelagio – che in questo riprende, estremizzandolo, un noto concetto agostiniano – il peccato non possiede alcuna sostanzialità, è solo privazione di bene, evento del tutto contingente:

In primo luogo bisogna discutere l'assunto che per il peccato la natura sia stata debilitata e cambiata. A tal proposito mi chiedo innanzi tutto che cosa sia il peccato: se una sostanza o se un nome privo affatto di sostanza, un nome che non indica una realtà, un'esistenza, un corpo, ma un'azione mal fatta". Poi soggiunge: "Credo che sia così. E se è così, come ha potuto debilitare o cambiare la natura ciò che è privo di sostanza?"⁴¹⁹

⁴¹⁴ *De Nat. et Grat.* 45. 53 – 48. 56 ; *Ibidem* 47. 55: <<"Hoc" inquit "et de auditu, odoratu vel visu sentiri possibile est, quod audire, odorari, videre potestatis nostrae sit, posse vero audire vel odorari vel videre potestatis nostrae non sit, sed in naturali necessitate consistat">>. Agostino cita Pelagio.

⁴¹⁵ *De Nat. et Grat.* 45. 53. Agostino cita Pelagio.

⁴¹⁶ *De Grat. Christ.* I, 28. 29. Agostino cita Pelagio.

⁴¹⁷ *De Gest. Pelag.* 35. 65. Agostino cita Pelagio.

⁴¹⁸ *De Nat. et Grat.* 42. 49. Agostino cita Pelagio.

⁴¹⁹ *De Nat. et Grat.* 19. 21. Agostino cita Pelagio.

È evidente che l'intera natura umana non può essere infettata da un atto contingente quale è, in ultima analisi, anche la ribellione di Adamo. Come potrebbe un gesto individuale alterare l'essenza di una natura che è tale perché così è stata voluta da Dio? Il libero arbitrio – inscindibile dalla sostanza creata - non potrebbe andare perduto senza far venir meno la stessa natura umana⁴²⁰. Allora per Pelagio il peccato di Adamo non può essere identificato che come un cattivo esempio (per converso il sacrificio di Cristo rimane nulla più che un *exemplum imitandum* di bene) esso non si riproduce che per pura imitazione:

La dottrina pelagiana è infatti basata su due punti principali: la negazione del peccato originale e l'affermazione che l'uomo ha il potere di operare giustizia. Donde i due principali errori: "il peccato di Adamo ha danneggiato solo lui e non il genere umano" e "l'uomo, se vuole, può essere senza peccato". Quella è la base di ogni empietà⁴²¹.

Alla luce di questa impostazione, che minimizza gli effetti del peccato originale, ne consegue che la salvezza degli uomini non necessita incondizionatamente dell'incarnazione di Cristo. Se infatti, pelagianamente, la natura umana dimora perennemente integra e razionalmente capace di bene, essa può comunque realizzare da sé stessa la legge e la dottrina senza l'inderogabile mediazione del Redentore; per di più Cristo non può operare interiormente la volontà del peccatore, la cui libertà per Pelagio è inalienabile, per cui il sacrificio stesso di Cristo è, se non inutile, quanto meno superfluo; si riduce, per l'appunto, ad un esempio da imitare. L'evento della croce viene quindi valutato alla stregua di soccorso puramente esteriore che agevola l'uomo nel compimento di un dovere che egli è comunque in grado di eseguire anche con le sue sole forze:

Similmente scrive nel primo libro del suo *In difesa del libero arbitrio*: "Ma pur avendo in noi, per non peccare, così forte e così saldo il libero arbitrio, che il Creatore ha inserito universalmente nella natura umana, in più, per la sua inestimabile benevolenza, siamo difesi dal suo quotidiano aiuto". Che bisogno c'è di quest'aiuto, se il libero arbitrio è tanto forte, se è tanto saldo per non peccare? Ma anche qui vuol dare ad intendere che l'aiuto divino ha questo scopo: che per mezzo della grazia si faccia più facilmente ciò che crede possibile fare, sebbene meno facilmente, anche senza la grazia⁴²².

Indubitabilmente il Cristo pelagiano non è il *Salvator*, ma un *doctor*, che sorregge l'uomo col suo esempio - massima espressione del dovere morale – e la sua grazia non è l'*adiutorium* interiore che muove la volontà umana, ma semplice *revelatio doctrinae*, che accosta l'uomo ai *praecepta* cristiani. L'ottimismo naturalistico di Pelagio raggiunge il suo acme quando, procedendo dalla premessa che l'uomo sia in grado di possedere autonomamente una volontà indiscutibilmente perfetta, afferma che non è impossibile per l'uomo godere della perfezione morale. A sostegno di questa sua tesi Pelagio invoca la Scrittura, che secondo lui attesterebbe l'*impeccantia* di Abele: «È certo che in un primo tempo si riferiscono esistenti soltanto quattro persone: Adamo ed Eva, dai quali nacquero Caino e Abele. Eva peccò e la Scrittura lo racconta. Adamo pure peccò e la Scrittura non lo tace. Che abbia peccato anche Caino

⁴²⁰ Cfr. *De Nat. et Grat.* 50. 58: «Quia nulla inquit inanimata voluntas potest, quod inseparabiliter insitum probatur esse naturae».

⁴²¹ C. Giansenio, *Augustinus*, cit. tomo I, libro VI, 12, 364. Trad. F. Carciotto.

⁴²² *De Grat. Christ.* I, 28. 29.

l'attesta ugualmente la medesima Scrittura, e dei tre ci fa conoscere non solo il fatto dei peccati, ma anche la loro qualità. Se avesse peccato pure Abele, la Scrittura l'avrebbe detto certamente. Ma non l'ha detto e dunque Abele non peccò. Anzi lo presenta come giusto>>⁴²³.

Ma se la natura umana può bastare a se stessa per osservare i precetti e pervenire alla perfezione morale e l'uomo può salvarsi indipendentemente dal sacrificio Cristo, anche per gli uomini o i popoli che ignorano l'avvento del Signore, che non hanno mai ricevuto l'annuncio del Vangelo la salvezza non è preclusa. Allora è evidente che per i pelagiani Cristo non è <<la via>> che conduce al Padre, ma una delle tante vie attraverso cui la sapienza divina si rivela agli uomini e li attrae verso il sovrasensibile dello spirito, e la grazia di Cristo è ridotta ad una generica *cognitio Dei*:

Come avrebbero potuto credere in quello di cui non avevano sentito parlare? E come ne avrebbero sentito parlare senza uno che lo annunziasse? Infatti è scritto: *La fede dipende dalla predicazione e la predicazione a sua volta si attua per la parola del Cristo* [...] come la natura umana può raggiungere la sua salvezza o come la raggiunse senza la notizia di questi avvenimenti futuri o senza aver conosciuto ancora questi avvenimenti passati? Non la raggiunge forse con la fede in colui che ha fatto il cielo e la terra e di cui, per intuito naturale, si sente anche lei creatura e con la vita retta in ossequio alla divina volontà, senza aver ricevuto in nessun modo la fede nella passione e risurrezione del Cristo?". Se ciò poté avvenire o può avvenire, allora dico anch'io quello che l'Apostolo ha detto della legge: *Il Cristo è morto invano*. Se infatti egli dice questo della legge che ricevè la sola nazione giudaica, quanto più giustamente si dirà della legge naturale data a tutto il genere umano: "Se la giustificazione viene dalla natura, il Cristo è morto invano"! Ma se il Cristo non è morto invano, allora la natura umana non potrà mai in nessun modo essere giustificata e riscattata dalla giustissima ira di Dio, cioè dalla sua punizione, se non mediante la fede e il sacramento del sangue del Cristo⁴²⁴.

Emerge qui drammaticamente l'antitetività delle due antropologie: il pelagianesimo considera la natura umana non radicalmente scissa dal peccato, ma soltanto contingentemente sviata dal bene; condizione comunque umanamente redimibile attraverso l'impegno morale. Dalla minimizzazione dello *status naturae lapsae* Pelagio fa conseguire la relativizzazione del peccato originale. In pratica è il percorso inverso a quello compiuto da Agostino, che dalla constatazione della catastrofica realtà della natura decaduta desume l'eccezionale gravità del peccato adamitico: per l'ipponate infatti la natura che gli uomini ereditano dalla caduta di Adamo, determina necessariamente al peccato la volontà di ogni soggetto; in questa condizione di assoluta impotenza la possibilità di salvezza per l'uomo è totalmente sottratta alle sue (vane) capacità naturali, e affidata unicamente all'intervento gratuito della *Caritas*. Solo la grazia di Cristo può convertire la volontà pervertita della creatura *lapsa*, che se abbandonata alle sue sole forze, pelagianamente autonoma – in realtà autisticamente ripiegata su se stessa – non potrebbe che pervertire idolatricamente Dio in *vitello d'oro*: <<Il vizio della superbia nasce quando uno confida troppo in se stesso e crede d'essere da sé fonte della propria vita. Con il sentimento della superbia ci si allontana da quella fonte di vita alla quale soltanto si

⁴²³ *De Nat. et Grat.* 37. 44. Agostino cita Pelagio.

⁴²⁴ *De Nat. et Grat.* 2. 2. Cfr. *De perf. Iustit.*, 7. 16: <<Porro si per se ipsum potest homo esse sine peccato, ergo Christus gratis mortuus est>>. Agostino evidentemente non condividerebbe la teoria, oggi tanto di moda, dei cosiddetti "cristiani anonimi".

beve la giustizia, cioè la buona vita>>⁴²⁵. Come abbiamo già appurato l'errore pelagiano consiste proprio nella sua concezione assolutizzata della libertà che gli impedisce di riconoscere Dio come l'Altro personale da sé, piuttosto che come il compimento del sé, l'orizzonte della sua realizzazione morale: è <<quell'umana presunzione che ignora la giustizia di Dio e ne vuole stabilire una propria>>⁴²⁶.

Dell'eresia pelagiana Agostino dirà che è <<un veleno orrendo e occulto>>, essa corrode interiormente l'essenza cristiana senza combatterne apertamente la dottrina; agisce in modo subdolo e letale: appunto come un veleno. Il *virus* occulto che il pelagianesimo immette nell'organismo cristiano è propriamente l'idolatria umana camuffata da desiderio devoto di conoscere Dio; in realtà superba brama di identificarsi con Lui autodivinizzandosi: <<i>pelagiani sostengono perfino di avere Dio stesso non da Dio, ma da se stessi>>⁴²⁷. L'illusione pelagiana di possedere Dio si manifesta limpidamente nel temerario tentativo di attribuire alla creatura le caratteristiche esclusive del divino: aseità, autonomia, perfezione morale, *impeccantia*; mentre l'essenza del cattolicesimo è la confessione di qualsiasi perfezione a cui l'uomo possa tendere come dono gratuito di Dio, unica realtà che possa rivendicare *per se ipsam* quelle qualità che i pelagiani reclamano spavalidamente all'uomo. Abbiamo accennato, in conclusione del precedente paragrafo, come Giansenio, irriducibile avversario di ogni forma di naturalismo, avesse individuato le radici culturali del pelagianesimo nella dottrina di Origene⁴²⁸, che il vescovo di Ypres identifica come l'autentico ispiratore del monaco irlandese:

Non ritengo che sia altri che Origene che ha posto chiare basi a una tale interpretazione del Vangelo nei libri *De Principiis*; tutti gli errori dei Semipelagiani come sopra abbiamo dichiarato, disputando per gran parte sui Pelagiani, li ha trasmessi Origene in modo assai accurato⁴²⁹.

L'atto d'accusa contro Origene è pronunciato nel primo volume dell'*Augustinus*, dedicato per l'appunto all'eresia pelagiana; il teologo olandese dimostra qui tutta la sua acutezza nell'intuire ciò che accomuna Origene e Pelagio: l'assolutizzazione della libertà umana, concepita come inalienabile; al punto da subordinare ad essa la libertà della grazia divina. Giansenio si avvede come Origene, che fu innanzitutto un filosofo greco e che nel suo bagaglio culturale serbò molti concetti riconducibili all'antica cultura greco-pagana⁴³⁰, si rivelasse – non solo il padre spirituale di Pelagio – ma, più in generale, il rappresentante di una teologia alternativa a quella di Agostino, tanto più pericolosa in quanto si presentava agli occhi del secolo come maggiormente razionale e, in particolare, più compatibile con l'operare di un Dio che la modernità amava

⁴²⁵ *De Spirit. et Litt.* 7. 11.

⁴²⁶ *De Spirit. et Litt.* 9. 15.

⁴²⁷ *De Grat. et liber. arb.*, 19. 40.

⁴²⁸ Origene Adamanzio (Alessandria d'Egitto 185 – Tiro 254) fu un filosofo e teologo greco. Secondo Origene la Scrittura in alcuni punti sosterrebbe la redenzione finale per tutti gli esseri razionali: è la celebre teoria dell'apocatastasi. Alla fine dei tempi vi sarà, secondo il teologo greco, un ristabilimento nella primitiva uguaglianza degli spiriti, e gli stessi demoni beneficiranno di questa riabilitazione, poiché <<la fine in realtà è sempre simile all'inizio>> (*De Principiis* I, 6. 2).

⁴²⁹ C. Giansenio, *Augustinus*, cit. tomo I, libro VIII, 4, 452. Trad. F. Carciotto.

⁴³⁰ Giansenio, - sostenitore della patristica latina, per lui magistralmente incarnata da Agostino - accusa la teologia origeniana di essere contaminata dalla filosofia classica greca, in particolare da Aristotele e dalla *Stoa*. L'influenza dello stoicismo in Origene emergerebbe dall'esaltazione proterva delle facoltà razionali dell'uomo, secondo gli stoici in grado di dominare le passioni.

concepire soprattutto nella sua bontà infinita⁴³¹. La dottrina origeniana, alla pari di quella molinista, appariva particolarmente idonea a lusingare il comune sentire dell'uomo moderno. Leggiamo questo passo dove Origene espone la celebre teoria dell'apocatastasi:

La fine in realtà è sempre simile all'inizio. E così, siccome unica è la fine di tutti, unico deve pure essere considerato l'inizio di tutti; e dato che c'è una fine a una moltitudine, così, a partire da un inizio unico, si sono avute numerose varietà e diversità, che, di nuovo, per la bontà di Dio, per la sottomissione al Cristo e per l'unità dello Spirito Santo, sono ricondotte ad una fine unica, che è simile all'inizio, voglio dire la varietà di tutti quelli che sono in cielo, sulla terra e negli inferi⁴³².

La fine unica per le numerose varietà sarebbe la salvezza universale per tutte le creature, ivi compresi i demoni. Secondo la dottrina dell'apocatastasi⁴³³, infatti, alla fine dei tempi Dio estinguerà ogni sorta di peccato e di male; anche i peccatori saranno tutti perdonati e riconciliati con Dio. Cosa ci potrebbe essere di più attraente per la *forma mentis* dell'uomo moderno della promessa di un fine storia con "amnistia" generale? Ricorda le scuole e le università sessantottine dove si esigeva, a prescindere, la garanzia della promozione. In questo si riscontra l'assoluta modernità di Origene, uomo del secondo secolo eppure così attuale; certo più avanzato di Pelagio e persino di Molina, vissuto oltre un millennio dopo: se infatti il molinismo rendeva l'uomo padrone della propria salvezza o dannazione – come asseriva Pascal – la dottrina origeniana garantiva a tutti la salvezza finale senza condizioni. Origene incarna un cristianesimo naturalisticamente concepito, anzi egli ne è l'antesignano; il pensatore alessandrino è il primo a teorizzare, non soltanto l'incondizionatezza del libero arbitrio, ma anche l'irrinunciabilità di questo presupposto perché si possa parlare realmente di libertà umana: come ripeterà l'"allievo" Pelagio, la libertà per essere tale non deve essere in alcun modo condizionata dalla grazia - *Quod non sit liberum arbitrium, si indigeat auxilio Dei*⁴³⁴. Origene pertanto opera un pervertimento non estemporaneo ma strutturale nel cristianesimo, poiché introduce, con l'autorevolezza del suo sistema, l'esigenza di una libertà che rifiuta qualsiasi argine. Da qui la perversa frenesia di ricerca razionale, la vana curiosità, la smania di sempre nuove acquisizioni; insomma tutta la presunzione e i vaneggiamenti di cui è capace una natura che, nel considerarsi razionalmente integra, proclama orgogliosamente la sua autosufficienza ontologica:

Poiché a nient'altro i pelagiani si dedicarono se non, tolta radicalmente la fede in Cristo Salvatore, ad introdurre nella Chiesa con i pagani una filosofia perfetta, così da ritenere indenne la

⁴³¹ Cfr., G. Lettieri, *Il metodo della grazia*, cit. pag. 83.

⁴³² Origene, *De Principiis* I, 6. 2. Origene - assolutizzando in Dio la misericordia e misconoscendone la complementare necessità del giudizio - ritiene che la bontà divina condurrà tutti gli esseri creati ad essere reintegrati nel disegno redentivo del Signore.

⁴³³ La Chiesa cattolica, nel Concilio di Costantinopoli del 553, condannò la dottrina dell'apocatastasi e le tesi che affermavano la salvezza finale di tutte le creature e la temporaneità delle pene infernali. Queste posizioni, infatti, sono in contrasto con quanto si afferma nei Vangeli e paradossalmente – considerata l'impostazione di Origene - riducono il libero arbitrio concesso da Dio all'uomo: <<Si quis dicit aut sentit, ad tempus esse daemonum et impiorum hominum supplicium, eiusque finem aliquando futurum, sive restitutionem et redintegrationem esse (fore) daemonum aut impiorum hominum, an. s.>>.

⁴³⁴ *De Gest. Pelag.* 35. 65.

natura umana insieme ai filosofi di questo mondo e a realizzare una vita beata in virtù della propria volontà⁴³⁵.

Secondo Giansenio il razionalismo origeniano raggiunge il suo apice nella manifestazione della <<*disserendi cupiditas*>>, la brama perversa di novità che spinge la ragione a discettare perfino sui dogmi della fede, con la pretesa di progredire oltre i principi rivelati, di reinterpretarli per disvelarne il mistero. Origene è di fatto il primo esponente del modernismo - orientamento culturale che, a dispetto del suo nome, è evidentemente antichissimo - lo è in quanto il suo approccio razionalistico alla dottrina cristiana, la sua attitudine esegetica evolucionista, mira a corrompere l'immutabile deposito di fede custodito dalla Tradizione cattolica⁴³⁶. Il vescovo di Ypres giunge alla conclusione che non ci fosse nessuno dei principi fondamentali pelagiani o molinisti (dall'assolutezza del libero arbitrio all'integrità della natura, fino alla riduzione della predestinazione a prescienza) che non fosse già stato affermato in precedenza da Origene, l'*alter ego* di Agostino e ispiratore di tutta la patristica greca.

L'origenianesimo e le altre dottrine da esso germinate hanno il torto di non riconoscere il dono della grazia, o meglio, la grazia come dono ulteriore; infatti esse finiscono per risolverla nella natura o nella Legge. E proprio la *lex*, rivelando il dovere da compiere, accresce la concupiscenza; infatti la cognizione della <<legge, se la grazia non ci aiuta, non solo non giova a nulla, ma anzi ci nuoce moltissimo>>⁴³⁷. Essa rende disponibile all'uomo il compito da realizzare, illudendolo di poterlo compiere autonomamente; ma una *lex* così realizzata (senza l'ausilio della grazia) è il pervertimento della legge stessa, effetto che si consegue proprio nel tentativo di implementarla: l'uomo non riconosce la sua dipendenza da Dio e superbamente pretende di divinizzarsi. Ecco allora che Dio è posto come idolo perennemente disponibile, pronto a retribuire i meriti umani con un soccorso non già gratuito, ma dovuto:

Che giova a costoro dire in lode dello stesso libero arbitrio: "La grazia aiuta il buon proposito di ciascuno"? Lo si prenderebbe senza scrupolo come detto in senso cattolico, se costoro non riponessero nel buon proposito un merito, al quale la ricompensa sia resa già secondo un debito e non secondo la grazia, ma intendessero e confessassero che anche lo stesso buon proposito, a cui viene in aiuto la grazia conseguente, non sarebbe potuto esistere nell'uomo se la grazia non gli fosse stata data antecedente [...] Molto infatti si compiace la superba empietà che non le sembri donato ma reso anche ciò che si è costretti a confessare dato dal Signore; si deve credere cioè che essi, figli della perdizione e non della promessa, si siano fatti buoni da sé, e che a tal gente, già fatta buona da se stessa, Dio abbia reso per codesta sua buona opera il debito premio⁴³⁸

Dio è ridotto insomma a puro notaio dei meriti autonomamente conseguiti dall'uomo, nonché elargitore del premio dovuto; la personalità di Dio è del tutto ignorata, la sua libertà sconosciuta. Il pelagiano di ogni epoca non riesce a concepire Dio se non come garante del proprio autotrascendimento: pietoso postulato di una impotente ragion pratica.

⁴³⁵ C. Giansenio, *Augustinus*, cit. tomo I, libro VIII, 6, 457. Trad. F. Carciotto.

⁴³⁶ Cfr., G. Lettieri, *Il metodo della grazia*, cit. pagg. 85-86.

⁴³⁷ *De Grat. Christ.* I, 8, 9.

⁴³⁸ *Duas contra Pelag.*, IV, 6. 13.

CAPITOLO VI

PASCAL INTERPRETE DELLA MODERNITÀ

La grâce sera toujours dans le monde – et aussi la nature – de sorte qu'elle est en quelque sorte naturelle. Et ainsi, toujours il y aura des pélagiens, et toujours des catholiques, et toujours combat; parce que la première naissance fait les uns, et la grâce de la seconde naissance fait les autres.

(Pascal, *Pensées* B. 521)

Nel corso della nostra trattazione del pensiero agostiniano ci siamo spesso giovati, per meglio comprendere la dottrina dell'Ipponate, dei commenti e delle considerazioni che Blaise Pascal ha dedicato alla riflessione teologica del dottore africano. Il pensatore francese infatti – assai vicino, ma non organico a Port-Royal – è probabilmente colui che, nel suo tempo, ha meglio compreso, non solo la dottrina agostiniana, ma anche la sua bruciante attualità; in un'epoca in cui riemergevano prepotentemente quelle perniciose eresie che il santo dottore, nel corso della sua straordinaria esistenza, aveva combattuto e sconfitto oltre un millennio prima.

Pascal, al pari di Giansenio, ha saputo intuire con eccezionale lungimiranza il pericolo mortale che stava correndo la Chiesa di Cristo: cedere alle lusinghe del mondo; abbracciare le aspirazioni e i desideri del Secolo; assecondare le brame di quel sentire moderno che percepiva la fede cattolica non come la fiaccola della salvezza ma come un fardello di cui l'uomo attuale, finalmente emancipato, avrebbe dovuto sbarazzarsi. Questi gli errori della Chiesa nei confronti della modernità che il pensatore di Clermont individuava nel tempo presente e di cui la cristianità non avvertiva la portata, o peggio, fingeva di ignorare. Come a suo tempo Agostino, Pascal si trovò a combattere l'identico errore che di nuovo era attecchito nel grembo della comunità cristiana: quel "veleno orrendo e occulto" che corrompe l'essenza della dottrina cattolica proprio mentre sembra sostenerla. Era sempre il pelagianesimo, radice di ogni eresia, che ispirava nei cristiani del XVII secolo quella colpevole arrendevolezza verso gli allettamenti mondani. Qual'era infatti la concezione teologica dei molinisti (che Pascal considerava *tout court* neopelagiani)? Essa si fondava sul perverso proposito di relativizzare i dogmi cattolici; e ciò avvalorando una rappresentazione evolutiva del dogma medesimo: un dogma da interpretare in base ai tempi, ai costumi, alle aspirazioni della società attuale. L'effetto conseguito era la volatilizzazione del dogma supremo della dottrina cattolica: il peccato originale. Tutto questo in ossequio allo spirito razionalista del Secolo che, secondo i teologi molinisti, non era più in grado di tollerare una rappresentazione della storia e della società

umana che si fondasse su di un *tabù* così retrivo e vincolante - a meno che il medesimo concetto di peccato non venisse attenuato in una appropriata raffigurazione simbolica, metafora di una generica condizione peccaminosa dell'uomo, non in grado di mettere in discussione l'integrità e l'autosufficienza della natura umana⁴³⁹.

È in tal senso che Pascal interpreta la battaglia dei gesuiti contro le dottrine gianseniane: esse avevano il torto di rappresentare il peccato originale nella sua tragica realtà, in tutta la sua devastante portata; individuando nella natura umana la presenza di un male non volatilizzabile – se non attraverso l'indisponibile irruzione della grazia di Cristo.

Se Pascal segue Agostino anche nelle sue dottrine più controverse (la grazia irresistibile e la predestinazione *ante praevisa merita*) è perché, da agostiniano, ritiene quelle dottrine non solo il naturale antidoto all'infezione pelagiana (e quindi molinista), ma anche i soli fondamenti teologici in grado di garantire al cattolicesimo il ruolo di *via media* tra i due errori, molinista e protestante, che – come abbiamo osservato nel capitolo precedente – malgrado la loro apparente antiteticità rispondevano entrambi (e Pascal lo intuisce con profonda intelligenza) alla logica della secolarizzazione.

Un altro aspetto che accomuna il filosofo francese al *doctor gratiae* è il costituire entrambi un caso, un problema, critico-storiografico. Abbiamo osservato trattando di Agostino come un'ampia parte della critica antica e moderna si ostini a negare, nella teologia dell'Ipponate, la presenza sostanziale di quelle dottrine estreme della grazia e della predestinazione, circoscrivendola solo agli scritti più tardi del vescovo di Ippona; scritti per di più influenzati (secondo questi critici) dal contesto polemico in cui sono maturati. Col nostro lavoro abbiamo cercato di dimostrare come invece queste dottrine fossero già professate da Agostino a partire dall'assunzione dell'episcopato (397). Ora nel caso di Pascal si configura un tentativo analogo anche se inverso: Pascal negli *Scritti sulla grazia* sintetizza magistralmente la teologia agostiniana matura caratterizzata dalle sue dottrine "estreme", esponendo in maniera impareggiabile e inequivocabile i suoi contenuti. La sua interpretazione di Agostino era indubbiamente quella gianseniana, e per quanto riguarda gli *Ecrits* ciò appariva difficile da confutare. Tuttavia molti critici hanno voluto cogliere nei frammenti dei *Pensieri* una evoluzione della teologia di Pascal in direzione antigiansenista, magari approfittando del fatto che i frammenti delle *Pensées*, a causa della loro disposizione non certificata, potessero essere strumentalmente manipolati nel senso voluto. In pratica, mentre per Agostino viene negata, o comunque minimizzata, la svolta indubitabile, dirompente (confermata dallo stesso Agostino nelle *Retractationes*) della sua teologia, intervenuta a partire da *Ad simplicianum*, per quanto riguarda Pascal viene per converso postulata una svolta teologica - dagli *Ecrits* ai *Pensieri* - di fatto mai avvenuta, né realmente dimostrabile se si esaminano i frammenti delle *Pensées* senza l'obiettivo precostituito di attestare l'avvenuto distacco del pensatore di Clermont dalla elaborazione teologica gianseniana.

A questo proposito lo studio approfondito dell'opera pascaliana condotto da Mesnard e Sellier ha appurato l'assoluta e indiscutibile continuità tra la teologia

⁴³⁹ Poste queste premesse intorno al peccato originale era evidente che anche il ruolo della grazia risultasse di conseguenza minimizzato, semipelagianamente, al rango di un supporto estrinseco non implicante la trasformazione della volontà decaduta.

espressa negli *Scritti sulla grazia* e quella dei *Pensieri*⁴⁴⁰. Sicché possiamo affermare, con Sellier, che non esiste alcuna differenza sostanziale nella riflessione teologica di Agostino, Giansenio e Pascal⁴⁴¹.

1. Le “due cause” e l’argomento del “Pari”

L’obiettivo primario degli scritti teologici di Pascal è quello di ribadire giansenisticamente l’autentica dottrina agostiniana della grazia efficace; difendendola, nella sua integrità, sia dalla pretesa indebita di appropriazione da parte dei riformati, sia dal tentativo di reinterpretarla – distorcendone il significato originario – operato dai molinisti.

Naturalmente la questione fondamentale rimane, anche per Pascal, quella di riuscire nell’arduo compito di dimostrare la possibilità di concordia tra una grazia efficace (agostinianamente irresistibile) e il permanere intatto nell’uomo del libero arbitrio; cioè il grande binomio grazia-libertà ribadito dal Concilio di Trento dal quale nessun vero cattolico poteva pensare di prescindere.

La soluzione adottata da Pascal è integralmente agostiniana, e consiste nella conferma della nozione di *delectatio* che, come abbiamo appurato nei capitoli precedenti, costituisce la chiave con la quale il vescovo di Ippona scioglie il dilemma di un *utrumque* a prima vista inconciliabile. In un famoso passo della XVIII provinciale (che abbiamo già avuto modo di menzionare) il pensatore di Clermont fornisce una luminosa descrizione del modo in cui si possa realizzare quella coesistenza “impossibile” tra una grazia irresistibile e il libero arbitrio umano:

Quand il plaît à Dieu de le toucher par sa miséricorde, il lui fait faire ce qu’il veut et en la manière qu’il le veut, sans que cette infaillibilité l’opération de Dieu détruise en aucune sorte la liberté naturelle de l’homme, par les secrètes et admirables manières dont Dieu opère le changement, que saint Augustin a si excellemment expliquées, et qui dissipent toutes les contradictions imaginaires que les ennemis de la grâce efficace se figurent entre le pouvoir souverain de la grâce sur le libre arbitre et la puissance qu’a le libre arbitre de résister à la grâce. Car, selon ce grand saint [...] Dieu change le cœur de l’homme par une douceur céleste qu’il y répand, qui surmontant la délectation de la chair, fait que l’homme sentant d’une côté sa mortalité et son néant, et découvrant de l’autre la grandeur et l’éternité de Dieu, conçoit du dégoût pour les délices du péché, qui le séparent du bien incorruptible; et trouvant sa plus grande joie dans le Dieu que le charme, il s’y porte infailliblement de lui-même par un mouvement tout libre, tout volontaire, tout amoureux; de sorte que ce lui serait une peine et un supplice de s’en séparer⁴⁴².

Troviamo in questo brano di Pascal diversi punti di estrema importanza; in quanto essi si richiamano ai capisaldi della dottrina agostiniana. Analizziamo subito la prima

⁴⁴⁰ Cfr Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, cit. pag. 293.

⁴⁴¹ Cfr Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, cit. pagg. 229-30: «Il y a donc de la part de Pascal adhésion de plus en plus profonde à l’augustinisme strict de port-Royal: en 1646 il étudie les théologiens (Jansénius, Saint-Cyran, Arnauld). En 1648, il considère que ceux-ci sont parfaitement conformes à la pure doctrine augustinienne».

⁴⁴² B. Pascal, *Diciottesima lettera Provinciale*, in *Les Provinciales*, cit. éd. Cagnet, pagg. 358-361.

proposizione del passo citato: <<*Quand il plaît à Dieu de le toucher par sa miséricorde*>>. Il complemento oggetto, l'uomo che Dio ha piacere di toccare con la sua misericordia, agostinianamente non è ogni uomo, ma esclusivamente l'eletto; Dio lo sceglie *par sa miséricorde* - quindi gratuitamente e incondizionatamente - e gli fa fare *ce qu'il veut et en la manière qu'il le veut*, poiché la grazia di Dio è onnipotente. Ma, afferma Pascal, nonostante l'infallibilità dell'azione divina, la libertà dell'uomo non è affatto distrutta, e qui fa esplicitamente riferimento alla dottrina di Agostino, esponendo la teoria della *delectatio victrix*, la quale infondendo nell'eletto un maggiore diletto per il bene gli consente di vincere l'attrazione per la carne. In tal modo il graziato si dirige verso il Sommo Bene, e *il s'y porte infailliblement de lui-même par un mouvement tout libre, tout volontarie*. Individuiamo qui un altro basilare concetto agostiniano: entrambe le *délectations* esercitano nei confronti dell'uomo una forza irresistibile; l'eletto può vincere la concupiscenza solo perché una forza più potente, la grazia di Cristo, lo attrae più fortemente verso il bene. Come affermava Giansenio <<la *delectatio* non rende indifferente la volontà, ma la spinge con estrema veemenza dall'altra parte>>⁴⁴³. Ora, le due "concupiscenze", quella buona e quella maligna, possiedono nei confronti dell'uomo una forza necessitante proprio perché egli, a causa del peccato di Adamo, aveva perso la libertà d'indifferenza prelapsaria. Qui Pascal mutua un altro fondamentale principio agostiniano che considera la natura umana *postlapsaria* radicalmente corrotta, allo scopo di volgerlo contro i molinisti; i quali pretendevano che in seguito all'incarnazione di Cristo gli uomini avessero recuperato la condizione d'indifferenza edenica: <<La grazia - scrive Mesnard - gli restituisce l'integrità, la sanità, la rende a se stessa: non mettendola in uno stato di indifferenza tra il bene e il male, ciò che era proprio della grazia di Adamo, ma portandola irresistibilmente verso il bene>>⁴⁴⁴.

Un ultimo punto da evidenziare in questo brano è l'uso strategico fatto da Pascal del termine *infailliblement* - preferito a *necessariamente* - quando fa riferimento al movimento dell'eletto verso il bene; in questo modo il pensatore francese intende marcare le distanze dalla dottrina luterana del *servo arbitrio* e tutelarsi dalle accuse di criptocalvinismo che potevano provenirgli dai nemici interni al mondo cattolico.

Per Pascal, quindi, l'uomo sospinto dalla *delectatio victrix* muove invincibilmente verso il bene, *non invitus*, ma con somma gioia. La volontà umana non può resistere al sublime diletto che l'attrazione divina gli procura; se accade che l'uomo resista al richiamo delle *res* eterne, tornando a rifugiarsi nei beni effimeri che la concupiscenza gli offre, ciò accade, secondo Pascal, solo perché la grazia divina lo ha già abbandonato, privandolo della *delectatio* soave dell'imperituro. Dio infatti, secondo la lezione agostiniana, può sempre abbandonare un giusto e lasciarlo senza il soccorso indispensabile per la salvezza; e se questi non è un eletto la grazia non gli verrà mai più restituita e il suo destino inevitabile sarà la dannazione. Pascal rimane strettamente fedele a questa impostazione agostiniana, infatti nel famoso *Memoriale* invoca Gesù Cristo, con timore e tremore, perché non lo abbandoni mai⁴⁴⁵.

⁴⁴³ C. Giansenio, *Augustinus*, cit. Tomo III, libro VIII, 9, 844: <<Delectatio quippe non indifferentem facit voluntatem, sed indifferentiam ad alteram partem vehementissime trahit>>.

⁴⁴⁴ J. Mesnard, introduzione agli *Écrits sur la grâce*, in B. Pascal, *Œuvres complètes*, cit. pag. 600.

Trad. nostra.

⁴⁴⁵ Naturalmente Pascal è perfettamente consapevole che la stessa invocazione a Cristo, la stessa preghiera, è da considerare, agostinianamente, dono indisponibile di Dio.

La grazia non può essere desiderata dall'uomo se non quando essa stessa opera quest'effetto nel soggetto desiderante; con ciò Pascal nega l'assunto molinista secondo cui il giusto avrebbe sempre il *potere prossimo* per il quale il suo libero arbitrio possa operare questo effetto. Ma Dio non ha forse promesso la perseveranza a tutti coloro che la chiedono? Non ha promesso di esaudire sempre il soccorso chiesto nelle preghiere? Sì, <<egli ha promesso di accordare la giustizia alle preghiere; ma ha promesso il dono della preghiera solo ai figli della promessa>>⁴⁴⁶; e i figli della promessa, di cui parla S. Paolo nell'*Epistola ai Romani*, sono i chiamati *secundum propositum* di Agostino, ovvero i predestinati. Pascal conclude, con il dottore africano, che la preghiera stessa è dono divino, del tutto indisponibile alla volontà umana dipendendo totalmente dalla predestinata grazia di Cristo:

Donc il est en notre pouvoir de demander? Au contraire; donc il n'y est pas, parce que l'obtention y est, le prier n'y est pas. Car puisque le salut n'y est pas, et que l'obtention y est, la prière n'y est pas...donc que puisque l'homme est incapable maintenant d'user de ce pouvoir prochain et que Dieu ne veut pas que ce soit par là qu'il ne s'éloigne pas de lui, ce n'est que par un pouvoir efficace qu'il ne s'éloigne pas...Donc ceux qui, ayant persévéré quelque temps dans la prière par ce pouvoir efficace, cessent de prier, manquent de ce pouvoir efficace. Et partant Dieu quitte le premier en ce sens⁴⁴⁷.

Contemporaneamente Pascal ribadisce, contro i luterani, la possibilità dell'uomo di perseverare liberamente nel bene, una volta che la sua volontà sia stata rifondata dalla grazia efficace.

Secondo il *génie* di Clermont la crisi teologica che investiva la sua epoca - culminante nell'eresia protestante da un lato, e nel deviazionismo molinista dall'altro - trae origine dall'errata interpretazione della dottrina agostiniana della grazia. Per questa ragione Pascal profonde tutte le sue energie nel tentativo di giungere ad una sicura chiarificazione del pensiero dell'Ipponate, tale da consentire una retta comprensione della sua teologia. Il punto dolente, per Pascal, risiede nella presenza, in seno al magistero di Agostino, di proposizioni equivoche, ambigue, passibili pertanto di interpretazioni molteplici e contraddittorie; le quali necessitano di essere ricondotte all'unico, vero, senso autenticamente agostiniano.

La chiave attraverso la quale Pascal intende dissipare l'equivocità delle proposizioni -agostiniane, in particolare; e scritturistiche, in generale - è il riferimento costante e inderogabile al grande mistero della grazia predestinata. Abbiamo già appurato come il filosofo francese persegua negli *Scritti sulla grazia* proprio questo obiettivo, ossia sciogliere quelle contraddizioni apparenti che negli scritti di Agostino caratterizzano il nodo nevralgico del rapporto grazia-libertà. Come mai - si chiede Pascal - in certe occasioni Agostino certifica l'onnipotenza della grazia divina, mentre in altre sembra esaltare il libero arbitrio umano? È forse che Agostino contraddica se stesso?

Per risolvere l'enigma Pascal utilizza la distinzione scolastica in cause prime e cause seconde, facendo esplicito riferimento a Tommaso D'Aquino: <<la véritable cause de toutes ces différentes expressions est que toutes nos bonnes actions ont deux sources: l'une, notre volonté, l'autre, la volonté de Dieu>>⁴⁴⁸. Queste due cause, la

⁴⁴⁶ Cfr. B. Pascal, *Pensieri*, Fr. B. 513.

⁴⁴⁷ B. Pascal, *Pensées*, Fr. B. 514.

⁴⁴⁸ B. Pascal, *Ecrits sur la grâce*, in *Œuvres complètes*, cit. éd. Brunschwing.

volontà dell'uomo e la volontà di Dio, concorrono entrambe alla salvezza dell'uomo, ma – è questo il punto cruciale – esse non vanno poste sullo stesso piano: è necessario prendere atto dell'irriducibile asimmetria delle due volontà; e di conseguenza dello stesso rapporto grazia-libertà:

benché le due cause abbiano concorso a questo effetto, c'è tuttavia una bella differenza tra le loro influenze, poiché la volontà dell'uomo non è causa della volontà di Dio, mentre la volontà di Dio è causa e fonte e principio della volontà dell'uomo ed opera in lui questa volontà. Così che, per quanto si possano attribuire le azioni o alla volontà dell'uomo o alla volontà di Dio, e che in ciò le due cause sembrino concorrere in modo uguale, tuttavia c'è questa grande differenza, che si può attribuire l'azione alla sola volontà di Dio, escludendo la volontà dell'uomo, mentre essa non può mai essere attribuita alla sola volontà dell'uomo, escludendo quella di Dio. Perché, quando si dice che l'azione viene dalla nostra volontà, si considera la volontà umana come causa seconda, non come causa prima; ma quando si cerca la causa prima la si attribuisce alla sola volontà di Dio, escludendo la volontà umana⁴⁴⁹.

La causa prima, la grazia divina, può dunque essere considerata l'unica, vera, causa della salvezza, in quanto determina incondizionatamente e irresistibilmente la libertà umana convertendone la volontà; la quale, pur essendo causa libera (volontaria, non costretta), rimane comunque causa seconda, determinata dalla causa prima dalla quale è totalmente dipendente. La volontà umana infatti, compromessa dal peccato di Adamo, non detiene in se stessa la *potestas* di operare il bene⁴⁵⁰: *Voilà l'origine de toutes contrariétés apparentes*. Riguardo allo statuto equivoco, asimmetrico, delle due volontà, J. Mesnard coglie perfettamente il punto di vista pascaliano: «Alla distinzione delle due volontà così subordinate corrisponde la distinzione di due categorie di proposizioni, di cui le une devono essere ugualmente subordinate alle altre. In virtù di questo principio, tutte le contraddizioni apparenti che si possono rilevare in S. Agostino, così come nel Concilio, e primariamente nella Scrittura sono risolte. Ogni affermazione del potere dell'uomo è vera, a condizione di essere completata dall'affermazione che questo potere viene da Dio, la quale, a rigor di logica, può bastare a se stessa»⁴⁵¹.

Per sciogliere tutte le apparenti contraddizioni e i malintesi che aleggiano sul pensiero dell'Ipponate è quindi sufficiente considerare l'equivocità del concetto agostiniano di libertà: le proposizioni agostiniane sono univoche quando affermano l'onnipotenza della grazia predestinata; sono invece da considerare equivoche, ambigue, quando esaltano il ruolo del libero arbitrio umano. Occorre pertanto comprendere che con *libero arbitrio* Agostino indica semplicemente il consenso *non invitus* dell'eletto alla chiamata divina, e non assolutamente la capacità autosufficiente dell'uomo a determinare autonomamente la propria volontà nei confronti del bene o del male.

Strettamente legato a questo concetto di equivocità della libertà umana è anche il tema dell'ambiguità del testo sacro. L'argomento fu già, a più riprese, affrontato da Agostino: per quale motivo Dio si rivela nella Scrittura in maniera così criptica, con un linguaggio che impone una esegesi laboriosa? Pascal giungerà, ancora una volta, alle stesse conclusioni di Agostino. Dietro l'ambiguità della scrittura non si cela certo

⁴⁴⁹ B. Pascal, *Scritti sulla grazia*, cit. pagg. 36-37.

⁴⁵⁰ Cfr. G. Lettieri, *Il metodo della grazia*, cit. pag. 208.

⁴⁵¹ J. Mesnard, introduzione agli *Écrits sur la grâce*, in B. Pascal, *Œuvres complètes*, cit. pagg. 617-18. Trad. nostra.

l'intenzione di Dio di rendere più stimolante o attraente le lettere della del testo sacro (come in un primo momento aveva teorizzato lo stesso Agostino), bensì la volontà insondabile del Signore a rivelarsi sotto il segno di una cifra destinata a rimanere impenetrabile se non illuminata dallo Spirito. L'equivocità della Scrittura ha cioè il fine, divinamente garantito, di accecare i reprobì - in quanto abbandonati alla loro naturale, costitutiva, impotenza - e, per converso, rischiarare gli eletti; ai quali la grazia divina disvela il senso autentico della lettera. Soltanto lo *Spiritus* rimane infatti, agostinianamente, l'unico, vero, interprete della Scrittura. Per Pascal, infatti, non è per mezzo della ragione naturale che è possibile convertire i cuori e infondere nell'animo umano quella fede che dona la salvezza; solamente *Dieu parle bien de Dieu*⁴⁵²:

Ed è per questo che coloro ai quali Dio ha donato la religione per sentimento del cuore sono ben felici e ben legittimamente persuasi. Ma a coloro che non l'hanno, noi non possiamo donarla che attraverso il ragionamento, in attesa che Dio la doni loro per sentimento del cuore, senza di cui la fede non è che umana e inutile per la salvezza⁴⁵³.

Ma allora – è naturale chiedersi – quale senso può avere quell'*Apologie* del cristianesimo alla quale il pensatore francese ha lavorato con tanto ardore? Se l'onnipotente grazia divina è la sola a interpretare correttamente il testo sacro e a disvelarne il messaggio salvifico ai soli predestinati, quale ruolo assegnare - non soltanto all'opera "evangelizzatrice" di Pascal - ma allo stesso impegno profuso dalla Chiesa per diffondere la parola di Cristo? Ebbene, per Pascal, la stessa logica ermeneutica che informa la Scrittura è applicabile alle sue *Pensées*: i frammenti dell'*Apologia*, al pari dei versetti biblici, celano quel significato che non potrà che rimanere occulto ai reietti, persi nella loro vanità creaturale; ma che la grazia rende disponibile ai predestinati, illuminati indebitamente dalla *caritas* di Cristo⁴⁵⁴. Appare a questo punto opportuna, una accurata analisi del controverso frammento del *pari*; ossia di quella parte dell'*Apologia* dove Pascal sembra indicare all'incredulo una via in qualche modo razionale (una scommessa fondata sul calcolo probabilistico di ciò che si rischia e di ciò che si guadagna) per scegliere di credere in Dio. Tutto questo infatti sembrerebbe contraddire la tesi che abbiamo appena sostenuto; cioè che Pascal considerasse impercorribile il tentativo di giungere alla vera fede mediante un itinerario razionale.

Il celeberrimo frammento dei *Pensieri*, *Infini-rien*, vede il primo tentativo del *génie* di applicare la *geometria del caso* al destino dell'uomo. Come afferma Chevalier, il *Pari*: <<è l'applicazione fatta da Pascal, della *règle des partis* al problema del nostro destino. Si rivolge all'uomo che abbia, come lui, il cuore turbato dall'inquietudine e dal dubbio e aspira tutto intero a conoscere dove sia il vero bene per seguirlo>>⁴⁵⁵.

La prima questione a cui dobbiamo dare una risposta è dunque: a chi è rivolto l'argomento del *Pari*? Pascal nel suo frammento, redatto nella forma del dialogo, sceglie come interlocutore la figura - o meglio, la categoria - del giocatore libertino. Il gioco rappresenta infatti per Pascal il paradigma del *divertissement*. Il libertino è naturalmente attratto - e distratto - dai piaceri mondani, ma il suo cuore è inquieto e

⁴⁵² B. Pascal, *Pensieri*, B. Fr. 799.

⁴⁵³ B. Pascal, *Pensieri*, B. Fr. 282.

⁴⁵⁴ Cfr. G. Lettieri, *Il metodo della grazia*, cit. Cap. V.

⁴⁵⁵ J. Chevalier, *Pascal*, trad. G. Vezzoli, Brescia, Morcelliana, 1945, pp. 83-4.

attraversato dal dubbio; egli aspira a raggiungere il vero bene, ma non conosce il percorso che conduce alla meta: qual'è dunque la via che conduce all'infinito divino, scaturigine del tutto? Ecco l'angosciante domanda che si pone il giocatore libertino. Pertanto, Pascal non si rivolge all'uomo che ha scientemente rinnegato Dio con convinzione: il libertino, è vero, ha respinto Dio d'impulso ma, in realtà, non lo ha mai ripudiato. Se lo ha rifiutato è solo perchè è incapace di accoglierlo, di accettarlo. Qui entra in gioco l'argomento pascaliano: il pensatore cristiano, mediante l'applicazione del calcolo delle probabilità, intende persuadere l'incredulo a "puntare" sull'esistenza di Dio; dimostrandogli *more geometrico* che si tratta della scelta più conveniente.

In ciò consiste il discusso argomento del *Pari* sviluppato nel frammento *Infini-rien*: il libertino viene apertamente sollecitato a scommettere a favore dell'esistenza di Dio. Ma qual'è la vincita in palio in questa scommessa? E qual'è la posta messa in gioco? Da una parte il massimo guadagno possibile, cioè la vita eterna; dall'altra il massimo della perdita, il libero uso di un'effimera vita mondana: questo è il fondamento del *Pari*.

L'uso del calcolo utilitario è, secondo Pascal, l'unico modo di indurre lo scettico - che non riesce ad accogliere il *Redentore* nel suo cuore - ad accettare la possibilità dell'esistenza di Dio e a condurre una vita coerente con tale eventualità. Il filosofo di Clermont-Ferrand cerca di *comprendere* weberianamente la motivazione interna del giocatore libertino e utilizza la medesima logica, che aveva trascinato costui verso il suo ego, per indurlo stavolta a scegliere Dio. Vediamo adesso di approfondire la questione su chi sia il destinatario del *Pari*. Pascal - abbiamo detto - si rivolge al dubbioso, all'incerto, e non all'ateo "militante", colui che ha coerentemente scelto di ripudiare il Creatore. L'incredulo a cui si rivolge Pascal è colui che rifiuta la responsabilità della scelta per incapacità a compierla, o anche per codardia o comodità, egli ritiene che non scommettere sia l'opzione migliore: <<io li biasimo d'aver fatto non già questa scelta, ma una scelta; perché se tanto colui che sceglie croce quanto l'altro incorrono in un errore analogo, sono sempre tutti e due in errore: la cosa migliore è di non scommettere>>⁴⁵⁶.

Il primo obiettivo del *Pari* è allora quello di costringere il libertino alla scelta: <<Sì, ma bisogna scommettere. Questa non è una cosa volontaria: voi siete imbarcato>>⁴⁵⁷. Pascal mostra al libertino che non può esimersi dalla scelta, perché egli è già in gioco: non scegliere equivarrebbe ad optare per la vita mondana.

Fatto ciò Pascal passa a descrivere le condizioni della "scommessa"; osserviamo l'analisi che ne fa Boutroux: <<In questo gioco, come tutti i giochi, ci sono due cose da considerare: il grado della probabilità e la grandezza del rischio. La questione dell'esistenza di Dio supera infinitamente la ragione, la probabilità è la stessa nel senso affermativo e in quello negativo. Questa condizione si elimina dunque. Resta il rischio. Da un lato è il finito da rischiare, dall'altro è l'infinito da guadagnare. Ora per grande che sia il finito, si annulla davanti all'infinito. Dunque, in realtà, si tratta di rischiare un infinitamente piccolo per guadagnare un infinitamente grande. Quindi è evidente, per l'esistenza di Dio che bisogna scommettere. Il ragionamento è dimostrativo. Se sono capace di qualche verità, questa è una. È così che Pascal arriva,

⁴⁵⁶ B. Pascal, *Pensieri*, Fr. 233, p. 201.

⁴⁵⁷ *Ibidem*.

con la sua ragione, a convincersi che deve prendere per reale la luce soprannaturale che gli è apparsa. Senza dubbio la prova che ha scoperto è tutta indiretta è negativa. Ma in che cosa si trova invalidata per questo? La matematica può provare direttamente che c'è un infinito? Tuttavia egli ragiona sull'infinito con sicurezza. Sa che è falso che la serie di numeri sia finita. Dalla falsità di questa proposizione egli conclude con certezza alla verità del contraddittorio. In parecchie occasioni noi siamo sicuri senza comprendere. È in questo modo che io so che Dio esiste>>⁴⁵⁸.

La forza dell'argomento del *Pari* risiede dunque nell'incommensurabilità tra ciò che si rischia e ciò che si potrebbe guadagnare. In effetti si tratta di rischiare il finito in una scommessa nella quale vi sono pari probabilità di perdita o di vincita, con l'infinito da guadagnare. E non conta il fatto che è certo che si rischia, mentre è incerto se si guadagnerà perché <<ogni giocatore rischia con certezza per guadagnare con incertezza, e tuttavia arrischia certamente il finito per guadagnare con incertezza il finito, senza andar contro la ragione [...] E così, la nostra offerta possiede una forza infinita, quando c'è da arrischiare il finito in un gioco in cui sono uguali le probabilità di guadagno e di perdita, e c'è un infinito da guadagnare>>⁴⁵⁹.

Del resto in quale altro modo potremmo giudicare sull'esistenza di Dio? <<la ragione non può decidere nulla; c'è di mezzo un caos infinito. Si giuoca una partita, all'estremità di questa distanza infinita, dove risulterà capo o croce. Su che cosa puntare? Secondo ragione, non potete scegliere né l'uno né l'altra>>⁴⁶⁰. Ecco allora che il ragionamento utilitaristico diviene per l'incredulo l'unico criterio di selezione di cui dispone; Pascal lo stimola a riflettere sul guadagno e sulla perdita connessi alla scelta: dopo di che lo invita a puntare croce e scommettere su Dio.

Alla base dell'argomento del *Pari* ci sarebbe, quindi, l'identico principio probabilistico ideato da Pascal per disciplinare i rischi nel gioco d'azzardo e sottometerli alla *ratio* geometrica. Osserva - a questo proposito - Bausola: <<se, scommettendo per Dio, avessi una probabilità su due di vincere due vite, io *potrei* scommettere o non scommettere; se vincessi tre vite, avrei interesse a scommettere. Ora, scommettendo per Dio, se vinco, vinco infinite vite; e allora se io ho una probabilità su due di vincere, e un premio di infinite vite contro una sola vita, ho evidente interesse a giocare. Ma anche nel caso limite [...] di una sola *chance* favorevole contro infinite contrarie, in Pascal c'è la risposta; l'infinità del premio è infatti per lui duplice: temporale (premio eterno) e intensiva (infinità di valore della vita paradisiaca), un'infinità orizzontale moltiplicata per una temporale; infinito per infinito, contro un semplice infinito. Sembra allora chiaro, per Pascal, che conviene giocare>>⁴⁶¹.

Ma in realtà la situazione è assai più complessa di quanto possa apparire a prima vista; il *Pari* presenta delle caratteristiche sostanziali che ne denunciano l'incompatibilità con un normale gioco d'azzardo. Innanzitutto - come sottolineato dallo stesso Pascal - questa scommessa <<non è una cosa volontaria: voi siete imbarcato>>⁴⁶². Abbiamo visto come al libertino che rifiuta non il tipo di scelta, ma la scelta in quanto tale, Pascal risponda che non si può non scommettere: Il *pari* non è

⁴⁵⁸ E. Boutroux, *Pascal*, Paris, Hachette, 1907, p.72.

⁴⁵⁹ B. Pascal, *Pensieri*, Fr. B. 233.

⁴⁶⁰ *Ibidem*, p. 201.

⁴⁶¹ A. Bausola, *Introduzione a Pascal*, Bari, Laterza, 1992, p. 86.

⁴⁶² B. Pascal, *Pensieri*, Fr. B. 233.

lasciato al libero volere, infatti il decidere di non scommettere equivale a scommettere per la vita terrena contro la vita eterna. La scelta è dunque obbligata.

Il ragionamento probabilistico del *Pari* serve a Pascal solo per mostrare che la ragione non può negare Dio; e pertanto viene ad assumere una decisiva importanza strategica la *volontà* di colui che dovrà accettare o rifiutare: il frammento *Infini-rien* intende solo dimostrare la necessità di scegliere. Inoltre, diversi critici hanno messo in evidenza l'incongruenza dell'argomento della scommessa con il gioco d'azzardo. Alberti sostiene che non può esistere nessun legame tra il calcolo delle probabilità e l'argomento del *Pari* «perchè il pari non è paragonabile ad un gioco d'azzardo (come impropriamente fa Pascal) e non si può legittimamente applicare ad esso il calcolo delle probabilità»⁴⁶³. La tesi di Alberti è la seguente: a differenza degli altri giochi d'azzardo «nel *Pari* pascaliano si è di fronte ad una incertezza assoluta, quella dell'esistenza di Dio, che non dipende da condizioni conosciute che permetterebbero di valutarne la probabilità. Le eventualità di guadagno e di perdita conseguenti ad un gioco d'azzardo è possibile conoscerle per esperienza e quindi so che sono possibili, che hanno una certa probabilità di esistenza; ma l'esistenza di Dio non è conosciuta per esperienza. [a Dio secondo Pascal va concessa] almeno una possibilità di esistenza contro un numero finito di possibilità di irrealtà; ma in nome di che? In nome del fatto che non se ne possa dimostrare l'inesistenza? Ma l'indeterminazione della ragione di fronte ai due corni del dilemma non può valere come un implicito riconoscimento di una possibilità di realtà. Come si può infatti dichiarare possibile una realtà se non se ne è mostrata o dimostrata l'esistenza?»⁴⁶⁴.

Anche L. Havet denuncia la medesima incompatibilità tra il *Pari* e il gioco d'azzardo. Quest'ultimo infatti presuppone la chiara conoscibilità di alcuni elementi: il giocatore deve sapere che esistono delle *chances* favorevoli ed altre contrarie; ma nel *Pari* queste *chances* sono incerte. Come potremmo affermare che esistono delle *chances* favorevoli all'esistenza di Dio? Noi in realtà non sappiamo neppure se Dio sia possibile: possiamo solo dire che «è possibile che sia possibile che Dio esista»⁴⁶⁵. È pur vero che si possa scommettere anche sulla possibilità della possibilità, e così via: ma in tal caso non si può più parlare di una legittima applicazione del calcolo delle probabilità. Vi è di fatto una relazione assolutamente asimmetrica tra il gioco d'azzardo – dove il giocatore ha la possibilità di valutare empiricamente le probabilità di vincita o di perdita – e il meccanismo del *Pari* – dove la scommessa su Dio implica un salto logico verso un inconoscibile la cui esistenza è soltanto postulabile. In realtà la *scommessa* pascaliana, a dispetto delle premesse, finisce per demolire ogni istanza della ragione di identificare un appiglio non velleitario con la trascendenza.

È plausibile che il geniale matematico Pascal non abbia valutato queste incongruenze? Se torniamo al frammento del *Pari* vediamo che Pascal, dopo aver illustrato le condizioni della scommessa, continua così il dialogo con il libertino: «Ma non c'è modo di scoprire il segreto del giuoco? - Sì, la scrittura e il resto ecc.»⁴⁶⁶. Pascal fa chiedere al libertino che gli si riveli il segreto del *Pari*, quasi che

⁴⁶³ A. Alberti, *Ancora su Pascal*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», gennaio-febbraio, 1969, fasc. I, p. 102.

⁴⁶⁴ *Ibidem*, pp. 103-4.

⁴⁶⁵ A. Bausola, *Il "Pari"*, in B. Pascal, *Pensieri Opuscoli Lettere*, Milano, Rusconi, 1997, p. 823.

⁴⁶⁶ B. Pascal, *Pensieri*, Fr. B. 233.

la scommessa celasse la presenza di un enigma; e Pascal rivela il contenuto di tale segreto: la Scrittura, cioè la parola di Gesù di Nazareth.

Con il *Pari* si scommette su Dio; ma non su un Dio qualsiasi, bensì sul Dio cristiano: <<Dio d’Abramo, Dio d’Isacco, Dio di Giacobbe, e non dei filosofi e dei dotti>>⁴⁶⁷. In verità la mirabile gabbia geometrica di Pascal perché possa scattare come una trappola necessita di un interlocutore che annetta un qualche significato al messaggio salvifico del Cristo e al concetto di vita ultraterrena. L’architettura del *pari* è infatti costruita sull’annuncio del Vangelo, ed il calcolo razionale che Pascal espone al libertino, da solo, risulterebbe sterile di fronte ad un soggetto refrattario alla figura del Redentore. Perché il ragionamento abbia un senso è necessario che l’interlocutore riconosca nel Cristo un messaggero di cui potersi *fidare*, o per lo meno uno con cui poter rischiare la scommessa. A fondamento del calcolo utilitaristico riposa pertanto un rapporto di *fiducia*.

A sostenere l’argomento del *Pari* in realtà è Cristo, è Lui che lo rende tecnicamente credibile con la potenza della sua grazia; separata da Lui la pur mirabile impalcatura edificata da Pascal non reggerebbe, il suo fondamento infatti non è di ordine geometrico ma di natura *fiduciaria*: ne fa da garante il Nazareno con il supplizio della croce. A conferma di ciò continuiamo a scorrere il dialogo di Pascal con il libertino: <<Sì, ma io ho le mani legate e le labbra mute; qui mi si costringe a scommettere e io non sono libero; nessuno mi scioglie, ed io sono fatto in modo che così non posso credere. Che volete dunque che faccia?>>⁴⁶⁸.

Come evidenziato da Pascal, l’uomo non è libero di scegliere di non giocare, egli è già “imbarcato”! Tutti gli esseri viventi in quanto tali sono “incastrati” nel dilemma - alla logica del *Pari* non si sfugge. Per Pascal la cosa essenziale è che l’uomo prenda coscienza di questa sua condizione costitutiva, in modo che smetta di sfuggire alla sua responsabilità e si disponga finalmente alla scelta. E la scelta non è che una: rifiutare di ascoltare la voce del Cristo - e *darsi* così al mondo; o soccombere al Suo incessante richiamo e *affidarsi* a Lui. Chi scommette compie un atto di fede.

Seguiamo la risposta di Pascal alla precedente domanda del libertino: <<È vero. Ma riconoscete almeno la vostra impotenza a credere, giacché la ragione vi ci porta sebbene non lo potete. Studiatevi dunque non già di convincervi con l’accretere le prove di Dio, ma col diminuire le vostre passioni. Volete andare verso la fede e non ne conoscete la strada; volete guarirvi dall’infedeltà e ne chiedete il rimedio; imparate da quelli che sono stati legati come voi e che adesso scommettono tutto il loro bene; costoro sono uomini che conoscono la strada che vorreste seguire e sono guariti da un male da cui voi vorreste guarire. Seguite il sistema con cui essi hanno cominciato: facendo tutto come se credessero, usando l’acqua benedetta, facendo celebrare messe ecc. Naturalmente anche questo vi farà credere e [*vous abêtira*] vi farà diventare come un bambino>>⁴⁶⁹. La ragione è impotente a coltivare la fede, e accrescere le prove dell’esistenza di Dio è un esercizio sterile: occorre cominciare con l’agire come se si credesse.

Osserva C. Vigna: <<Se si va a vedere la “scommessa” cela un movimento profondo di “affidamento”. Chi scommette ha fede. Ha fede nella propria buona stella. Chi scommette, dei due lati del possibile guarda soprattutto alla possibilità-che-sì,

⁴⁶⁷ B. Pascal, *Il “Memoriale”*, in *Pensieri e altri scritti di e su Pascal*, cit., p. 96.

⁴⁶⁸ B. Pascal, *Pensieri*, Fr. B. 233.

⁴⁶⁹ *Ibidem*.

altrimenti evita di scommettere. Ma proprio perché si *affida* alla buona sorte, chi scommette coltiva in sé l'intuizione che sulla buona sorte *non* ha potere: può solo attenderla; può solo venirgli donata, non importa da chi. Ma già questo riconoscimento introduce il senso della dipendenza (dalla buona sorte). Siamo nei pressi del legame tra la creatura e il Creatore. Questo legame è, infatti, un legame di dipendenza>>⁴⁷⁰.

Arriviamo qui al nodo cruciale; per scommettere a favore dell'esistenza di Dio è necessario che lo scommettitore sia già il destinatario di un dono, il dono della fede. Giacché chi si affida a Dio sa di non avere alcuna potestà su di Lui, il rapporto tra il fedele e Dio è un rapporto di dipendenza. L'elargizione della grazia, che dona la fede, non è un *debitum* da parte di Dio verso l'uomo; ma sempre e comunque *donum*. In verità per Pascal quello che conta è mettere il libertino di fronte alla necessità della scelta. Dopo di che se questi sceglierà di scommettere su Dio lo avrà fatto non perché convinto dal calcolo delle probabilità, ma perché tale strumento (questo è per Pascal il *Pari*), reso fecondo dalla grazia di Cristo, ha condotto l'incredulo (in realtà eletto) a confessare la sua fede. Se all'opposto egli optasse per la vita mondana significherebbe che non era nella sua volontà accettare l'orizzonte del Vangelo come proprio destino; e non perché il ragionamento geometrico del *Pari* fosse scientificamente carente, ma perché l'interlocutore era sprovvisto della grazia necessaria, e abbandonato alla sua vanagloria di creatura carnale. Occorre ancora precisare che nella concezione di Pascal è improbabile che l'uomo, una volta che si disponga nell'atto di scegliere, scelga poi la vita mondana. Infatti l'argomento del *Pari* si rivolge all'uomo che abbia il cuore inquieto e dubbioso e aspira a conoscere dove sia il vero bene per seguirlo⁴⁷¹; ma per il *génie* di Clermont l'angoscia dell'incredulo assume i connotati di una rivelazione del suo stato di grazia. Ciò è magistralmente espresso nell'aforisma: <<Tu non mi cercheresti se non mi avessi [già] trovato>>⁴⁷². Colui che ha accettato di scommettere intorno all'esistenza di Dio è già con Dio; come il ladrone del Golgota che, crocifisso accanto a Gesù, gli chiedeva di ricordarsi di lui una volta giunto nel suo regno. Ma Cristo gli rispose: <<In verità ti dico: oggi sarai con me nel paradiso>>⁴⁷³. Trovare la verità significa semplicemente *riconoscerla, confessarla*.

Adesso possiamo provare a rispondere al quesito che ci siamo posti precedentemente: quale senso può avere l'*Apologie* di Pascal se l'onnipotente grazia divina è la sola a interpretare correttamente il testo sacro e a disvelarne infallibilmente il messaggio salvifico ai soli predestinati?

Secondo Pascal tutti gli argomenti apologetici dei *Pensieri* (compresa l'esortazione alla *scommessa*), così come i sacri versi della Scrittura, o la predicazione evangelica della Chiesa, rivestono il significato di strumenti, di "cause seconde", delle quali Dio può eventualmente servirsi per convertire il cuore dei suoi eletti; ma esse rimangono comunque del tutto subordinate alla "causa prima": lo *Spiritus*, la *caritas* divina. Se essi non vengono vivificati dalla grazia di Cristo permangono segni sterili, indecifrabili; incapaci, non solo di convertire, ma persino di ispirare l'animo umano alla fede. Le stesse pratiche religiose alle quali Pascal esorta l'incredulo nel

⁴⁷⁰ C. Vigna, *Pascal e l'apologetica*, in A. Peratoner, *Blaise Pascal, Ragione, rivelazione e fondazione dell'etica. Il percorso dell'Apologie*, Venezia, Cafoscarina, 2002, pp. 816-7.

⁴⁷¹ Cfr. J. Chevalier, *Pascal*, cit., pp. 83-4.

⁴⁷² B. Pascal, *Pensieri*, Fr. B. 553.

⁴⁷³ Luca 23, 42.

frammento del *Pari*, senza il soccorso della grazia (e questo Pascal lo segnala con assoluta consapevolezza) non potrebbero rimanere che pratiche meccaniche, inutili alla salvezza; così come gli stessi *praecepta* evangelici rimarrebbero, agostinianamente, *littera occidens* se non intervenisse l'indisponibile grazia divina a vivificarli:

mon cœur est tellement endurci et plein des idées. Des soins, des inquiétudes et des attachements du monde, que la maladie non plus que la santé, ni les discours, ni les livres, ni vos Écritures sacrées, ni votre Évangile, ni vos mystères les plus saints, ni les aumônes, ni les jeûnes, ni les mortifications, ni les miracles, ni l'usage des sacrements, ni le sacrifice de votre corps, ni tous mes efforts, ni ceux de tout le monde ensemble, ne peuvent rien du tout commencer ma conversion, si vous n'accompagnez toutes ces choses d'une assistance tout extraordinaire de votre grâce⁴⁷⁴.

Ritorna quindi prepotentemente il tema strategico della distinzione tra *causa prima* e *causa seconda*: univoca la prima, equivoca la seconda. La mancata comprensione dell'asimmetricità delle due cause non può che condurre - come vedremo - ad una inevitabile distorsione del significato apologetico dei *Pensieri*; erroneamente interpretato semipelagianamente (deprimendo il ruolo inamissibile della grazia) o criptocalvinisticamente (mortificando il rilievo ineludibile della libertà umana)⁴⁷⁵. J. Mesnard coglie mirabilmente l'equivoco nel quale si può cadere, leggendo i *Pensieri* di Pascal, se non si adotta la corretta regola ermeneutica; e pertanto ammonisce:

<<Per ben afferrare la portata dell'agostinismo, è importante non confondere il linguaggio teologico con un linguaggio psicologico. Noi abbiamo mostrato che se il secondo è vero di una verità parziale, il primo solo è vero di una verità totale. Ma bisogna guardarsi dal confondere i due piani. Ciò che si percepisce è il libero gioco di una volontà che l'uomo deve usare come se tutto dipendesse da essa sola, riconoscendo tuttavia attraverso la fede e nell'umiltà che qualsiasi bene non può provenire che da Dio>>⁴⁷⁶.

Se è vero che tutto è opera della provvidenza, è nondimeno innegabile che essa interviene solo raramente in modo diretto attraverso i miracoli. Normalmente Dio si serve per lo più di strumenti terreni, tra i quali non disdegna la mediazione umana. Di conseguenza <<l'apologiste peut convertir, mais il ne doit pas en tirer orgueil: il n'a servi que d'instrument à Dieu>>⁴⁷⁷. È ribadito pertanto il significato di *instrumentum Dei*, che Pascal attribuisce alla sua apologetica; la cui eventuale efficacia è da considerare del tutto dipendente dall'azione dello Spirito, che solo la può rendere accessibile e feconda al cuore degli eletti.

⁴⁷⁴ B. Pascal, *Prière pour le bon usage des maladies*, in *Œuvres complètes*, IV, Paris 1992, a cura di J. Mesnard.

⁴⁷⁵ Cfr. G. Lettieri, *Il metodo della grazia*, cit. pag. 232.

⁴⁷⁶ J. Mesnard, *Les Pensées de Pascal*, Paris 1976, pagg. 160-61. Trad. nostra.

⁴⁷⁷ J. Mesnard, *Les Pensées de Pascal*, Paris 1976, pag. 167.

2. L'agostinismo come baluardo contro la secolarizzazione

Similmente alla produzione agostiniana, l'opera di Pascal ha dovuto, nel corso dei secoli, fronteggiare numerosi tentativi storiografici tendenti a distorcere l'autenticità del pensiero dell'autore. In entrambi i casi l'oggetto del contendere concerne la questione teologica della grazia. Abbiamo visto in Agostino quanti tentativi, anche illustri, sono stati realizzati allo scopo di negare o minimizzare la portata della sua svolta teologica verso la grazia irresistibile e predestinata; ora, per Pascal, si è percorso l'itinerario inverso: il *gènie* di Clermont, a nostro parere, ha sempre, sulla scorta di Giansenio, professato il cosiddetto agostinismo "rigido"; ciò nonostante diversi critici hanno ipotizzato in Pascal il sopraggiungere di una svolta teologica, che sarebbe riscontrabile nell'*Apologia*, con la quale il pensatore francese si distaccerebbe dal tetro giansenismo degli *Ecrits*. Opera - gli *Scritti sulla grazia* - che, secondo costoro, Pascal avrebbe redatto ancora suggestionato dalle infauste dottrine di Port-Royal.

Nel sostenere questa tesi i suddetti critici erano facilitati dal fatto che i *Pensieri* rimangono pur sempre un'opera incompiuta, redatta per di più in forma aforistica, e i frammenti che la compongono non possono essere cronologicamente disposti con assoluta certezza. Tutto ciò rendeva più agevole la manipolazione strumentale delle *liasses*, al fine di postulare una evoluzione teologica in realtà del tutto fittizia.

Sulla continuità del pensiero teologico di Pascal, dagli *Ecrits* ai *Pensieri*, Ph. Sellier è categorico: <<nous pouvons donc conclure qu'aucun texte pascalien ne permet sérieusement de mettre en doute la permanence de la pensée théologique exprimée dans les *Ecrits sur la grâce*>>⁴⁷⁸. Se è vero che certe formule possono apparire ingannevoli è perché il pensatore francese, seguendo l'esempio di Agostino, tende, a volte, a velare la terribile dottrina della predestinazione. Ma simili espressioni sfumate sono indubitabilmente chiarite da altre limpide e chiare; pertanto, sia negli *Ecrits* che nell'*Apologie*: <<c'est seulement la cité de Dieu, la véritable Eglise que Jésus-Christ a reçu mission de sauver>>⁴⁷⁹, questo è il solo fondamento teologico che informa l'intera produzione pascaliana:

Lui solo doveva creare un grande popolo, eletto, santo e scelto; guidarlo, nutrirlo, introdurlo nel luogo del riposo e della santità; renderlo santo davanti a Dio; farne il tempi di Dio, riconciliarlo con Dio, salvarlo dalla collera di Dio, liberarlo dalla schiavitù del peccato che regna visibilmente nell'uomo⁴⁸⁰.

Il tentativo di descrivere un Pascal che da giansenista radicale sarebbe poi approdato, nell'*Apologia*, ad una concezione antitetica, rifiutando il predestinazionismo e l'onnipotenza della grazia efficace per attribuire un ruolo davvero determinante nel conseguimento della salvezza alla volontà dell'uomo, non appare suffragato da prove convincenti. Cosicché quanto sostenuto da Bremond circa un Pascal divenuto *de facto* antigiansenista, e al quale soltanto la morte prematura

⁴⁷⁸ Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, cit. pag. 293.

⁴⁷⁹ *Ibidem*

⁴⁸⁰ B. Pascal, *Pensieri*, Fr. B. 766.

avrebbe impedito di certificare la sua nuova concezione teologica⁴⁸¹, non trova un riscontro attendibile nei documenti o nelle testimonianze; e del resto tale rappresentazione di Pascal somiglia certo più al ritratto misticheggiante e idealizzato del Bremond che non a quello del reale Pascal storico. Contro questa raffigurazione inverosimile di Pascal, ripresa pedissequamente da Blondel⁴⁸², interviene puntualmente Mesnard: <<*faire deux parts chez les écrivains de Port-Royal et particulièrement chez Pascal, celle du jansénisme hérétique et celle du catholicisme pur et simple, voire de l' « anti-jansénisme » ? [...] A sein de cette réalité, elle présuppose un manque d'homogénéité, voire de cohérence, peu plausible [...] Si l'on prend la doctrine telle qu'elle est, en essayant de la saisir dans son unité, l'augustinisme constitue toujours la seule réalité solide: nous nous y tiendrons*>>⁴⁸³. Lo studioso francese rivendica così la struttura giansenista del pensiero pascaliano precisando che <<preferire il termine « giansenismo » a quello di « agostinismo » conduce a fare passare l'accessorio davanti all'essenziale, a spostare il centro di gravità della dottrina, a falsare l'equilibrio del pensiero>>⁴⁸⁴; in quanto i fondamenti della dottrina gianseniana rimangono essenzialmente agostiniani.

Sulla scia di Bremond e Blondel altri studiosi, nel tempo, hanno ripreso la tesi di un Pascal che nel corso della esistenza e della sua ricerca teologica maturerebbe una evoluzione che lo condurrebbe dal giansenismo iniziale, certificato negli *Écrits*, a delle posizioni contrapposte. È questa, ad esempio, la tesi di M. F. Sciacca⁴⁸⁵. Lo studioso si scaglia contro le dottrine della predestinazione e della grazia efficace – che Sciacca attribuisce esclusivamente al giansenismo – che caratterizzerebbero solo il primo Pascal, mentre in seguito (nelle *Pensées*!) il filosofo francese avrebbe riconosciuto il giusto ruolo alla volontà umana. È del tutto assente nella riflessione dello Sciacca ogni considerazione sulle dimensioni asimmetriche nelle quali Pascal colloca i due termini del grande binomio, grazia e libertà: la prima sovrapposta alla seconda; la libertà ricompresa nella grazia. Pertanto Sciacca è costretto comunque ad optare per uno dei due poli, descrivendo Pascal dapprima come un giansenista cripto protestante e successivamente alla “svolta”, come un cattolico sostanzialmente molinista.

Un aspetto da rimarcare in queste interpretazioni dell'opera pascaliana che si preoccupano di fornire del *gènie* di Clermont un'immagine conforme al cattolicesimo tradizionale, è la mancata comprensione di come sia poco rilevante affannarsi a negare, mascherare o camuffare l'eventuale eterodossia del pensatore francese⁴⁸⁶ (eterodossia comunque assimilabile a quella di Agostino), e di quanto possa rivelarsi invece più fecondo sviluppare le straordinarie, profetiche intuizioni che Pascal ci elargisce sul tema della modernità. Lo stesso Mesnard si chiede per converso quale

⁴⁸¹ Cfr. H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, tomo IV, *La conquête mystique. L'École de Port-Royal*, capitolo IX, Paris 1923.

⁴⁸² M. Blondel, *Le jansénisme et l'anti-jansénisme de Pascal*, Paris 1923.

⁴⁸³ J. Mesnard, *Les Pensées de Pascal*, Paris 1976, pagg. 141-142.

⁴⁸⁴ *Ibidem*, pag. 141.

⁴⁸⁵ Cfr. M. F. Sciacca, *Pascal*, Milano 1972.

⁴⁸⁶ Quando sosteniamo essere poco rilevante il tentativo di normalizzare teologicamente Pascal non intendiamo certo misconoscere il ruolo decisivo che la teologia assume nel pensiero del filosofo francese: vogliamo invece affermare che descrivere un (inattendibile) Pascal perfettamente ortodosso non aiuta ad intercettare la questione pressante che pone sul terreno il *gènie* di Clermont - che è quella della sopravvivenza del cristianesimo nell'epoca moderna - e tanto meno aiuta a risolverla.

fosse il vero motivo delle feroci polemiche teologiche che si innescarono tra giansenisti e gesuiti se in fondo la dottrina giansenista non differiva nella sostanza da quella del santo dottore della Chiesa cattolica. Mesnard risponde che era necessario considerare quale fosse la vera posta in gioco in questo conflitto: <<*Quel problème plus fondamental pouvait se poser à la conscience religieuse, en ce milieu du XVII^e siècle où l'élaboration du monde moderne accomplit un progrès décisif, que celui de la conciliation entre la transcendance de Dieu, donnée fondamentale du christianisme, et la promotion de l'homme, acquis décisif de la Renaissance? Voilà le véritable terrain de l'affrontement*>>⁴⁸⁷.

Pertanto ciò che si celava nelle pieghe e dietro le sottigliezze del dibattito teologico era la volontà di una parte del mondo cattolico, gesuiti *in primis*, di instaurare un cristianesimo umanista che riducesse opportunamente la distanza tra il naturale e il soprannaturale. Questo naturalmente avrebbe consentito di accordare alla ragione il potere di approcciare il mistero divino; e alla volontà umana di determinarsi autonomamente, in piena libertà e responsabilità. Pascal si avvide che questo “rinnovamento” dottrinale propugnato dai gesuiti avrebbe finito per inficiare il dogma del peccato originale e del conseguente stato decaduto dell'uomo: una concezione antropologica che affermava l'integrità della natura umana non poteva infatti essere compatibile con l'antropologia cattolica che si fondava sulla condizione *lapsa* di un'umanità colpevole e sulla necessità della redenzione ad opera di Cristo. Ma cercare di conciliare cristianesimo e modernità, mettendo in discussione, anche solo indirettamente, i dogmi della dottrina cristiana significava per Pascal demolire le fondamenta stesse della fede cattolica. Questo era il processo che egli avvertì lucidamente nell'attitudine del cattolicesimo moderno e che denunciò con intransigente consapevolezza.

Ecco perché, di fronte all'allarme lanciato dal pensatore francese, attardarsi nel cercare di rendere compatibili le concezioni teologiche di Pascal con quelle dell'ortodossia cattolica significa non comprendere pienamente né l'autentica portata del pensiero del *génie* di Clermont né la vera posta in gioco di quella disputa teologica; e soprattutto significa ignorare le cause dello stato di emergenza in cui versa la fede cattolica di cui Pascal aveva profeticamente vaticinato.

Proprio allo scopo di fronteggiare il rischio di una scristianizzazione della società Pascal individua nell'agostinismo l'antidoto naturale contro le due eresie moderne motrici della secolarizzazione. L'agostinismo, identificato giansenisticamente (e arbitrariamente) da Pascal *tout court* con il cattolicesimo⁴⁸⁸, è visto dal pensatore di Clermont come la *via media* che il credente deve percorrere per sfuggire gli opposti errori del calvinismo e del molinismo. Il primo afferma la miseria e l'impotenza insormontabile della volontà umana: neppure con il soccorso della grazia efficace l'uomo lapsa può davvero redimersi; la volontà dell'eletto rimane comunque peccaminosa anche quando, mosso *coattivamente* dalla grazia divina sembrerà compiere il bene. Le sue intenzioni profonde - il suo intimo *velle* - rimangono comunque malvagie; se egli si salva è perché gli vengono gratuitamente imputati i meriti di Cristo. Ecco perché, secondo Lutero, gli eletti sono dispensati dall'adempimento dei comandamenti.

⁴⁸⁷ J. Mesnard, *Les Pensées de Pascal*, cit., pag. 142.

⁴⁸⁸ Pascal riproduce l'errore gianseniano di identificare senza riserve la teologia agostiniana con la Tradizione cattolica.

Il molinismo, al contrario, afferma orgogliosamente l'autosufficienza umana, l'integrità della sua natura anche dopo il peccato di Adamo. L'efficacia della grazia dipende interamente dal consenso libero e consapevole dell'uomo; il quale, avendo conservato anche dopo la caduta la libertà d'indifferenza, può determinarsi autonomamente ad accettare o a rifiutare la grazia. È facile per Pascal cogliere nell'impostazione molinista l'esito del rifiuto superbo di confessare la portata catastrofica del peccato originale.

Abbiamo già sottolineato come Pascal sia stato colui che ha intuito, prima e meglio di chiunque altro, la conformità del luteranesimo con il manicheismo. E questo non solo perché nella dottrina luterana si viene a contrapporre, gnosticamente, il dio creatore al dio redentore (quest'ultimo infatti con il suo avvento sconfessa totalmente e arbitrariamente il valore del decalogo della *Lex*, contro le stesse parole di Gesù Cristo: *non sono venuto ad abolire la Legge ma a compierla*), ma perché è presente nel luteranesimo persino una surrettizia esaltazione del peccato, al quale viene ambiguamente riconosciuto un ruolo salvifico. Il luteranesimo inoltre, evocando ancora una volta reminiscenze gnostiche, affida al redentore il mero compito di recuperare gli eletti, senza alcuna considerazione dei loro meriti o delle loro colpe.

Lutero coltivava un profondo disprezzo per la ragione, che infatti definiva "la sguadrina del demonio", e pertanto negava del tutto l'efficacia delle azioni naturali dell'uomo per la salvezza. La salvezza risiede soltanto nella grazia; una grazia tuttavia incapace di riformare il cuore dell'uomo. Per Lutero pretendere insieme alla fede anche la *Caritas* significa vedere in Cristo un altro Mosé. L'ostilità che Lutero manifesta nei confronti del legislatore ebraico è la stessa che nutre nei confronti dell'intero Antico Testamento: infatti mentre in esso Mosé proclama i precetti da adempiere, per Lutero Cristo eserciterebbe la funzione di liberare l'uomo dalla necessità delle opere, e quindi dalla Legge stessa. Quando Lutero afferma <<*pecca fortiter et crede firmiter*>> istiga forse al peccato? Può darsi che egli intenda dire semplicemente che non è necessario riparare quel peccato mediante le opere, considerando che l'uomo rimane in ogni caso intimamente peccatore; e che invece ciò che davvero serve per neutralizzare il peccato è credere in Gesù, in quanto grazie alla fede vengono imputati al peccatore i meriti di Cristo. Tuttavia in questo modo più l'uomo pecca, più ha l'opportunità di credere per superare i suoi peccati per mezzo della fede; e di conseguenza l'uomo che pecca maggiormente viene maggiormente giustificato⁴⁸⁹.

Alla luce di tutto ciò possiamo affermare come delle ascendenze gnostiche siano concretamente presenti nel luteranesimo come nelle altre dottrine riformate; e come Pascal abbia saputo ben intuire questa realtà. Ora, se tutto questo ha un fondamento di verità, interpretare la Riforma riduttivamente come una ribellione contro la corruzione della Chiesa e la pratica simoniaca della indulgenze, o, più in generale, come la reazione di credenti disorientati che avvertivano la sempre maggiore distanza delle istituzioni ecclesiastiche, appare pericolosamente miope. Eppure la risposta della Chiesa, che si affida alla strategia gesuita per cercare di recuperare il consenso perduto nella società moderna, muove proprio da una interpretazione riduttiva della Riforma, della quale non riesce a cogliere le ragioni profonde e l'autentica cultura che la informa. Lo stesso errore di interpretazione la Chiesa lo compie nei confronti della

⁴⁸⁹ Cfr. Tomas Tyn, *La grazia*, Il lezione di teologia morale, 1987.

cultura seicentesca: il razionalismo emergente nel secolo della rivoluzione scientifica. Questa nuova filosofia proclamava in realtà l'aseità della condizione umana, le sua "normalità", rigettando così esplicitamente la dottrina cristiana del peccato originale che parlava di *status naturae lapsae*. Ebbene, ancora una volta, la Chiesa compie – come abbiamo avuto modo di osservare – la scelta politica di non avversare frontalmente una concezione filosofica che finiva per negare i presupposti stessi della sua esistenza. Sempre mediante l'opera di mediazione dei gesuiti cerca, invece, di assecondare quelle esigenze della modernità che la filosofia razionalista esprimeva. Ma qual' è l'errore di fondo che commette la Chiesa in questo approccio "morbido" nei confronti delle nuove tendenze culturali, religiose o laiche che fossero?

La Chiesa non si avvede che è proprio dell'attitudine moderna la ribellione contro Dio, e che essa poco o nulla ha a che fare con gli errori che le gerarchie ecclesiastiche hanno commesso, né con la distanza che la coscienza moderna percepiva nei confronti della morale e dei dogmi della dottrina tradizionale cattolica. Quello che il Secolo perseguiva non era in realtà il riavvicinamento con un cristianesimo più aperto e indulgente alle nuove esigenze dell'uomo moderno; la cultura elaborata dalla rivoluzione scientifica si proponeva l'obiettivo di edificare, attraverso la scienza e le innovazioni della tecnica, un nuovo "albero della conoscenza", ben simboleggiato dall'*Organum* baconiano, dal quale prelevare - emulando Adamo - i *frutti proibiti* in odio al Creatore. Il disegno, che è ancora una volta di matrice gnostica, è quello di affrancare l'uomo da Dio, ri-creare se stessi, e con essi un nuovo ordine nel quale non ci fosse posto per Dio. Ricordiamo infatti come gli gnostici consideravano se stessi *scintille* (porzioni) della sostanza divina (il vero dio distinto dal dio creatore) e possessori di una conoscenza (gnosi) esoterica, riservata soltanto a loro medesimi; attraverso questa conoscenza essi si sarebbero dovuti liberare dalla prigionia del mondo, alla quale li costringeva il crudele demiurgo, e riunirsi al pleroma.

Ma se l'attitudine moderna aveva questa impronta a cosa serviva arretrare di fronte allo spirito del mondo o fare concessioni anche dal punto di vista teologico?

La risposta della Chiesa affidata ai compromessi dei gesuiti, per quanto riguarda la morale, è eretta sulle fondamenta teologiche del molinismo, ed ha il significato di un'apertura di credito nei confronti di un interlocutore (la cultura moderna) che individuava nella cristianità non un alleato con cui confrontarsi ma un, anzi "il", nemico da abbattere. Pascal si avvede per altro che il molinismo, ben lungi dal rappresentare il giusto rimedio all'eresia protestante e all'empietà laicista, era esso stesso portatore "sano" (nel senso che si presentava apparentemente come il salvatore del cattolicesimo) di empietà. Abbiamo detto come Pascal individua nei riformati e nei molinisti gli opposti nemici della verità cattolica: entrambi protagonisti attivi di quel processo di secolarizzazione che oggettivamente minava alle fondamenta ogni autentica concezione religiosa dell'esistenza; e proprio per questo scoprivano facilmente principi di convergenza con il sentire dell'epoca. Il punto di contatto tra queste due dottrine e la modernità si fondava infatti su di un preciso presupposto teorico: sia la Riforma che il molinismo affermano nell'uomo l'esistenza di una regione inaccessibile all'influsso divino, marcando un margine oltre il quale Dio non poteva più intervenire nelle vicende umane⁴⁹⁰. Musica per le orecchie del Secolo.

⁴⁹⁰ Cfr. J. Mesnard, introduzione agli *Écrits sur la grâce*, in B. Pascal, *Œuvres complètes*, cit. pag. 637 e Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, cit. pag. 307.

Se poi consideriamo che sia la Riforma che il razionalismo laicista erano entrambi portatori di una cultura neognostica, si comprende bene perché Pascal considerasse il molinismo totalmente inadeguato a contrastare efficacemente queste due nefaste ideologie. Occorre, a questo punto, specificare ciò che definiamo attitudine gnostica. L'uomo che si trova di fronte ai *praecepta* della Legge avverte il dovere di adempierli, e si muove all'inizio in questa direzione. In seguito egli concepisce la durezza di questi comandamenti divini, si rende conto dell'impossibilità di poter assolvere i doveri proclamati dal decalogo; e questo perché egli cerca di realizzarli, giudaicamente, con le sole proprie forze, *sine adiutorio Dei*. Il tentativo disperato, fallimentare, di attuare autonomamente le prescrizioni divine – che nasce dall'ignoranza della propria condizione decaduta – non può che condurre l'uomo ad uno stato di frustrazione: egli finisce per vedere in Dio un tiranno crudele che impone delle leggi, sapendo già che i suoi sudditi non sono in grado di realizzarli. La *Lex* diviene così, nell'ottica disperante di quest'uomo disilluso, nient'altro che uno strumento per tenere soggiogate le creature, imprigionarle perfidamente nelle maglie inestricabili di un dovere non assolvibile: in questo consiste il disegno perverso di questo dio malvagio.

Ma se questa è la visione neognostica, che informa sia le dottrine riformate sia il razionalismo laicista, è evidente che nessun compromesso è proponibile tra queste e la dottrina cattolica; in quanto per l'attitudine gnostica la liberazione dell'uomo la si realizza proprio infrangendo e smantellando la Legge e i precetti, considerati lo strumento di repressione che il dio perfido utilizza per mantenere l'uomo in una condizione di ignoranza e di cattività. In questo quadro il dio redentore deve necessariamente essere contrapposto al dio creatore del vecchio testamento: per Lutero, abbiamo osservato, Cristo è colui che libera l'uomo dalla necessità della legge (lo redime dalla legge senza guarirlo dal peccato) - il Figlio, gnosticamente, non verrebbe a compiere la legge del Padre bensì a demolirla.

Non è certo un caso che Adamo rappresenti la figura gnostica per eccellenza. Egli infatti è stato il primo ad aver infranto le prescrizioni divine, sabotando così il progetto di Dio per l'umanità. Adamo inoltre cibandosi all'albero del bene e del male vuole acquisire la conoscenza – della quale Dio voleva malignamente privarlo – e in questo modo, emancipandosi dal Padre celeste, può ri-creare sé stesso, costruendo per lui e per l'umanità tutta un destino autonomo dalla volontà del Creatore. L'attitudine gnostica consiste esattamente nell'emulazione del gesto di Adamo; nella volontà pervicace di edificare un'umanità che faccia a meno di Dio. Vediamo come H. Jonas descrive mirabilmente i fondamenti della morale gnostica:

La legge del «Tu devi» e «Tu non devi» promulgata dal Creatore è soltanto una forma in più di tirannia «cosmica». Le sanzioni legate alla trasgressione di tale legge possono colpire soltanto il corpo e la psiche. Poiché il pneumatico è libero dall'"heimarméne", ugualmente è libero dal giogo della legge morale. A lui tutte le cose sono permesse, poiché il pneuma è «salvato nella sua natura» e non può essere macchiato dalle azioni né spaventato dalla minaccia della retribuzione arcontica. La libertà pneumatica tuttavia è più che una questione di permissione indifferente: mediante la violazione intenzionale delle norme demiurgiche il pneumatico contrasta il disegno degli Arconti e paradossalmente contribuisce all'opera di salvezza. Questo libertinismo antinomico

rivela più potentemente della versione ascetica l'elemento "nihilistico" contenuto nell'acosmismo gnostico⁴⁹¹.

Come reagisce la Chiesa a quest'attitudine moderna che, contrariamente a quanto si vorrebbe far credere, non sente affatto il bisogno di un Dio più vicino, più sensibile alle esigenze dell'uomo, ma che, al contrario, desidera un Dio lontano, lontanissimo; tanto da sparire dall'orizzonte mondano?

La Chiesa risponde con il molinismo (una dottrina che attinge a piene mani dall'eresia pelagiana), cioè assecondando proprio quelle istanze della modernità intrinsecamente anticattoliche, non capendo, o non volendo capire, che nessun tipo di compromesso con quella cultura potrebbe rappresentare per la Chiesa cattolica qualcosa di diverso da un abbraccio mortale.

Se analizziamo l'attitudine molinista non avremo difficoltà a comprendere perché Pascal assimilava molinismo e protestantesimo in quanto motori della secolarizzazione; implicando cioè l'assoluta inadeguatezza del molinismo a contrastare l'irreligiosità della nuova cultura. Abbiamo visto come il soggetto gnostico, posto dinanzi alle prescrizioni divine e impossibilitato ad adempiervi con le proprie forze, reagisca con l'odio verso il Creatore, colpevole ai suoi occhi di averlo sadicamente indirizzato in una strada senza uscita. Ma l'uomo può anche reagire in modo diverso, per certi aspetti antitetico: egli può convincersi, superbamente, di essere realmente in grado di realizzare i precetti della Legge attraverso le proprie autonome capacità. Similmente allo gnostico, rifiuta di riconoscere l'impotenza della sua condizione decaduta, ma, a differenza del primo, che disprezza la Legge, il pelagiano-molinista ravvisa nel dovere da compiere la via della propria autoredenzione. Una legge da realizzare naturalmente senza il supporto determinante e indisponibile della grazia (grazia che nel molinismo è sì conservata, ma del tutto subordinata al libero arbitrio del soggetto; lasciata nella totale disposizione - quasi in balia - della volontà umana), ché se l'ausilio divino fosse imprescindibile inficerebbe la libertà umana, l'intangibilità della sua natura. Abbiamo visto nel capitolo precedente come il pelagiano, nel suo folle tentativo di compiere da sé stesso il dovere divino, perverta idolatricamente proprio quella legge che pretende di realizzare, pervenendo in tal modo all'acme dell'empietà.

Ecco allora che si rende agevole desumere l'inidoneità del molinismo a fungere da argine alla deriva ateistica della modernità. Se infatti analizziamo la genesi del montante processo di secolarizzazione, scopriamo che esso si connota per la volontà di rimuovere o, in alternativa, attenuare la realtà e le conseguenze del peccato originale. Ora, sia l'attitudine gnostica che quella molinista prendono le mosse proprio da questa disposizione: entrambe disconoscono la tangibilità dello *status naturae lapsae*, e, considerando "normale", incorrotta, la natura umana, non confessano l'imprescindibilità del soccorso divino. Sia nella rabbiosa disperazione del neagnostico che nella delirante tracotanza del neopelagiano persiste l'idea di una natura umana costituita come una roccaforte inespugnabile, financo per la grazia di Cristo; e codesta posizione rivela l'empio desiderio di porre una diga all'irruzione "capricciosa" del divino nelle cose umane. Non è difficile dedurre come tutto ciò rappresenti l'esito fisiologico di una concezione assolutizzata e patologica della

⁴⁹¹ H. Jonas, *Lo gnosticismo*, a cura di R. Farina, ed. SEI, 1995. Parte prima, cap. I, par. f) Morale.

propria libertà: concezione che, come abbiamo visto, si ritrova alla base dello gnosticismo come del pelagianesimo.

Inoltre è palese come il molinismo risulti del tutto subalterno alla cultura moderna: questa disprezza il Dio dell'Antico Testamento per le sue prescrizioni più severe; il molinismo cerca di reinterpretarle per renderle meno indigeste all'uomo attuale. La cultura moderna rifiuta i concetti di peccato originale e di condizione decaduta; il molinismo ne minimizza la portata salvando l'integrità della natura umana. L'uomo moderno reclama a sé – libertinamente e gnosticamente - una libertà assoluta anche di compiere il male; il molinismo riafferma comunque la piena responsabilità e autonomia dell'uomo nello scegliere l'uno o l'altro. Come si vede il molinismo non fa che strizzare l'occhio alla modernità, rimanendo tuttavia sempre subordinato ad essa: la cultura moderna infatti non si sposta di un passo dalle sue posizioni, è il molinismo che – in nome della cristianità - si genuflette ad essa.

3. *Le radici gnostiche del pensiero moderno*

J. Ratzinger, quando era ancora cardinale, in un dibattito pubblico con il filosofo M. Pera, indicava la causa principale della crisi del cristianesimo in Europa; e a questo scopo citava un passo di Nietzsche: <<Il cristianesimo è sempre stato attaccato finora in modo...sbagliato. Finché non si percepisce la morale del cristianesimo come crimine capitale contro la vita, i suoi difensori avranno sempre gioco facile. La questione della *verità* del cristianesimo... è una cosa del tutto secondaria finché non viene affrontata la questione del valore della morale cristiana>>⁴⁹².

Con questa citazione il futuro pontefice identificava il nucleo essenziale del pensiero neognostico: non si tratta di dimostrare l'inesistenza di Dio (impresa peraltro ardua) occorre invece manifestare il profondo disvalore della dottrina cristiana (crimine capitale contro la vita) e quindi l'assoluta negatività del Dio cristiano. Già A. Del Noce aveva ben individuato il processo in atto nel mondo moderno contro l'idea del soprannaturale: esso si caratterizzava, da Nietzsche in poi, per la sua rinuncia a dimostrare scientificamente l'impossibilità di Dio; spostando invece i termini del confronto con il soprannaturale dal terreno della realtà-verità a quello del valore. Cioè la questione del valore di Dio diviene prioritaria rispetto a quella della verità di Dio; in tal modo la negazione del valore di Dio fa automaticamente decadere la domanda circa la sua esistenza, poiché interrogarsi sull'esistenza o meno di qualcosa di cui è stato appena affermato il disvalore non può che apparire come una bizzarria o come pura divagazione: <<Al tentativo di dimostrare la non esistenza di Dio si sostituisce quello di dimostrare che soltanto l'ateismo permetterebbe la piena realizzazione di un umanesimo scientifico, morale e politico>>⁴⁹³.

L'ateismo assume in questo modo un carattere *postulatorio*, rovesciando i presupposti culturali del secolo XIX, allorché dalla desiderabilità dell'esistenza di Dio se ne faceva discendere la sua realtà. Rousseau raccomandava di conservare sempre

⁴⁹² J. Ratzinger, *Lettera a Marcello Pera*, in *Senza radici*, ed. Mondadori, 2004, Milano, pag. 113; la citazione è tratta da un frammento di Nietzsche del 1888.

⁴⁹³ A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, Bologna, Il Mulino, 1964, pag. 133.

l'anima in condizione di desiderare che esista un Dio; Kant lo poneva come garante di una convergenza tra virtù e felicità in una realtà ultraterrena; invece <<l'ateismo di oggi nega anzitutto ciò che per la cultura filosofica dell'ottocento era indiscusso (che Dio sia un *valore*) e inibisce perciò quel processo dal valore di Dio alla sua esistenza>>⁴⁹⁴.

Come abbiamo detto Nietzsche è l'artefice principale di questo rovesciamento di prospettiva che il pensatore tedesco opera partendo proprio dal concetto kantiano di Dio come postulato della ragion pratica. L'ateismo propugnato da Nietzsche si configura infatti come l'esito del sovvertimento di quella parabola irreligiosa con cui la filosofia moderna (Rousseau e Kant *in primis*) aveva ridotto il cristianesimo a pura dottrina morale. Leggiamo questo passo dell'*Anticristo*:

Quel che ci divide non sta nel fatto che non ritroviamo Dio né nella storia, né nella natura e neppure dietro la natura – bensì nella circostanza che noi sentiamo quel che viene venerato come Dio, non come “divino”, ma come miserabile, assurdo, dannoso, non soltanto come errore, ma come *delitto contro la vita*... Noi neghiamo Dio in quanto Dio... Se questo Dio dei cristiani ci *venisse dimostrato*, sapremmo ancor meno credere in lui⁴⁹⁵.

Quello che Nietzsche intende combattere non è la verità di Dio - poiché non si tratta di una questione di verità – ma il valore di Dio e del cristianesimo. Questa presa di posizione è l'espressione di una scelta: <<è il nostro gusto a decidere contro il cristianesimo, non sono più gli argomenti>>⁴⁹⁶. Ecco allora che l'ateismo nicciano si configura non come l'esito di un processo razionale ma, dicendolo con Maritain, come <<una specie di atto di fede, un atto di fede rovesciato, il cui contenuto non è adesione al Dio trascendente, ma presa di posizione contro questo stesso Dio trascendente>>⁴⁹⁷. Scriverà Nietzsche in *Ecce homo*: <<l'ateismo per me non è il risultato di qualche cosa; tanto meno un avvenimento della vita: sento che in me esso è una cosa che va da sé, una cosa del tutto istintiva>>⁴⁹⁸.

Nietzsche era dunque perfettamente consapevole della natura del suo ateismo; nello Zarathustra giungerà a confessare, non senza rammarico, come questo suo ateismo fosse troppo simile a una professione di miscredenza: di essere un convertito alla fede atea. Straordinario a questo proposito il dialogo di Zarathustra con l'ultimo papa, nel quale il *senzadio* Nietzsche si disvela come fervente gnostico:

Basta con un dio così! Meglio nessun dio, meglio farsi il destino con le proprie mani, meglio essere pazzi, meglio essere noi stessi dio!

Che cosa sento? Disse a questo punto il vecchio papa aguzzando le orecchie; o Zarathustra, tu sei più devoto di quel che credi, con una tale incredulità! Un qualche Dio in te ti ha convertito al tuo ateismo⁴⁹⁹.

⁴⁹⁴ *Ibidem*, p.135.

⁴⁹⁵ F. W. Nietzsche, *L'Anticristo*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Ed. Mondadori, Milano 1971, pag. 180. Questo concetto nicciano sarà ripreso da Sartre quando affermerà: <<anche se Dio esistesse questo non cambierebbe nulla>> (J. P. Sartre, *L'esistenzialismo est un humanisme*, Paris, 1946).

⁴⁹⁶ F. W. Nietzsche, *La gaia scienza*, a cura di G. Colli e M. Montinari, ed. Mondadori, Milano 1971.

⁴⁹⁷ J. Maritain, *La signification de l'athéisme contemporain*, Paris, Desclée, 1949, pag. 15.

⁴⁹⁸ F. W. Nietzsche, *Ecce homo*, trad. Albert, in H. De Lubac, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, ed. Morcelliana, Brescia 1978, pag. 31.

⁴⁹⁹ F. W. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, ed. Rizzoli, Milano 1985, pag. 291.

Per Nietzsche l'uomo è necessitato ad uccidere Dio; che cosa ci sarebbe infatti da creare se ci fossero gli dèi? - si chiede Zarathustra. Ed emerge limpido il sogno gnostico di ricreare se stessi ed il proprio destino al di fuori del disegno divino: <<perché l'uomo sia veramente grande, veridico, creatore, bisogna che Dio sia morto, che Dio sia ucciso, che egli sia assente. Privandolo di Dio, io apporto all'uomo l'immenso dono che è la perfetta solitudine, e nello stesso tempo la possibilità della grandezza e della creazione>>⁵⁰⁰.

Nietzsche non è l'unico esempio di pensiero neognostico che possiamo rilevare, Feuerbach e Marx costituiscono altri modelli illuminanti. Com'è noto Feuerbach reinterpretava, a suo modo, il concetto hegeliano di *alienazione* al fine di fornire una spiegazione psicologica del "mito" di Dio. Per il filosofo tedesco l'uomo è alienato quando si ritrova privato di qualcosa che appartiene alla sua essenza; ora, saggezza, amore, giustizia sono attributi assoluti costituenti l'essenza dell'uomo, e tuttavia, egli li percepisce come costitutivi di un essere altro. L'uomo pertanto li proietta fuori di sé, oggettivandoli in un ente fantastico (paradossalmente definito *ens realissimum*) parto della sua immaginazione: in ciò consiste Dio, secondo Feuerbach.

Ma <<se il positivo, l'essenziale nella determinazione della natura di Dio, è preso dalla natura dell'uomo, l'uomo sarà spogliato di tutto ciò che si darà a Dio. Perché Dio sia arricchito, l'uomo dovrà essere impoverito>>⁵⁰¹. Allora, <<la svolta della storia sarà il momento in cui l'uomo prenderà coscienza che il solo Dio dell'uomo è l'uomo stesso. *Homo homini Deus!* >>⁵⁰². In pratica, secondo Feuerbach, l'uomo deve gnosticamente liberarsi del Dio falso per *riconoscersi* come il Dio vero.

In Marx invece Dio viene rifiutato in forza del fatto che l'essenza dell'uomo consiste nella sua capacità di creare se stesso attraverso l'azione sociale e politica e che, quindi, l'ammissione di una verità trascendente la storia rappresenterebbe un limite invalicabile al movimento dell'autocreazione umana. Come avviene in Nietzsche, Dio viene rifiutato non in quanto rivelatesi nozione falsa e inesistente, ma in quanto il suo riconoscimento costituirebbe un barriera intollerabile alla libertà dell'uomo. Accettare la propria condizione di creatura significherebbe infatti confessare la propria dipendenza dal Creatore, ed è esattamente questo che l'attitudine gnostica non può accogliere. Sicché Marx vuole ricreare l'umanità mediante il lavoro e la rivoluzione sociale per emanciparla dal legame di dipendenza nei riguardi del Creatore. L'individuazione della classe operaia come motore del processo rivoluzionario è in Marx un'opzione meramente strumentale, finalizzata a realizzare il suo sogno gnostico di edificare un'umanità senza Dio: in una lettera ad Hardmann egli scrive: <<la religione dei lavoratori è senza Dio poiché essa cerca di restaurare la divinità dell'uomo>>. Il filosofo di Treviri sceglie per il suo progetto il movimento operaio perché costituiva la classe diseredata dell'epoca e quindi, non avendo nulla da perdere, rappresentava agli occhi di Marx il gruppo sociale più idoneo a portare a termine il suo disegno. Non è un caso che, un secolo dopo, H. Marcuse, avvedendosi che il ceto dei lavoratori era ormai sostanzialmente integrato nell'universo di valori capitalistico, orienta i suoi sogni di palingenesi planetaria verso un diverso gruppo sociale, eletto a nuovo soggetto rivoluzionario: il <<sostrato dei reietti e degli

⁵⁰⁰ F. W. Nietzsche, in H. De Lubac, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, cit. pag. 53, nota 114.

⁵⁰¹ L. Feuerbach, *Essenza del cristianesimo*, trad. J. Roy, 1864, in H. De Lubac, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, cit. pag. 46, nota 23.

⁵⁰² *Ibidem*, pag. 22.

stranieri, degli sfruttati e dei perseguitati di altre razze e di altri colori, dei disoccupati e degli inabili. Essi permangono al di fuori del processo democratico [...] Perciò la loro opposizione è rivoluzionaria anche se non lo è la loro coscienza. La loro opposizione colpisce il sistema dal di fuori e quindi non è sviata dal sistema»⁵⁰³.

Andando indietro nel tempo robuste radici gnostiche sono riscontrabili anche nell'illuminismo e nella Rivoluzione francese. Joseph De Maistre descrive mirabilmente il clima di insurrezione contro Dio che contraddistingue il secolo XVIII:

L'empietà divenne realmente una potenza [...] dal palazzo alla capanna, essa s'insinua dappertutto, infesta ogni cosa; percorre vie invisibili, esercita un'azione nascosta ma infallibile [...] Con un inconcepibile gioco di prestigio essa si fa amare anche da coloro dei quali è la più mortale nemica, e l'autorità che essa sta per immolare l'abbraccia stupidamente prima di riceverne i colpi. Improvvisamente un semplice sistema prende la forma di un'associazione che rapidamente si muta in complotto e infine in una grande congiura che ricopre l'Europa. Allora si mostra per la prima volta apertamente questo carattere empio che appartiene solo al secolo XVIII. Non è più il tono freddo dell'indifferenza o al massimo l'ironia maligna dello scetticismo: è un odio mortale che ha il tono della collera e spesso della rabbia. Gli scrittori di quest'epoca, almeno i più notevoli, non trattano più il cristianesimo come un errore umano senza conseguenze ma lo perseguitano come un nemico capitale e lo combattono ad oltranza; è una guerra a morte, e ciò potrebbe sembrare incredibile se non ne avessimo le tristi prove sotto gli occhi, è che molti di quegli uomini che si chiamavano *filosofi* s'innalzarono dall'odio per il cristianesimo all'odio personale contro il suo divino Autore. Lo odiarono realmente come si può odiare un nemico vivente [...] In Francia soprattutto la rabbia filosofica non conobbe limiti, e nel cuore dell'Europa colpevole si udì gridare una sola formidabile voce, formata da tante voci riunite: «lasciaci! Dovremo dunque tremare per sempre davanti ai preti e ricevere da loro l'istruzione che vorranno darci? In tutta l'Europa la verità è nascosta dai fumi dell'incenso: è tempo che essa esca da questa nuvola fatale. Non parleremo più di te ai nostri fanciulli; sta a loro, quando saranno uomini, di sapere se esisti, che cosa sei e che cosa vuoi da loro. Tutto ciò che esiste non ci piace, perché il tuo nome è scritto su tutto ciò che esiste. Vogliamo distruggere ogni cosa e rifarla senza di te. Esci dai nostri consigli, dalle nostre accademie, dalle nostre case; saremo ben capaci di fare da soli, la ragione ci basta. Lasciaci».

Come ha punito Dio questo delirio esecrabile? Con una sola parola, così come con una sola parola aveva creato la luce. Dio disse: FATE. E il mondo andò in pezzi⁵⁰⁴.

Questo impressionante brano del pensatore savoiardo illustra esaurientemente la temperie culturale illuminista e rivoluzionaria. Sullo sfondo si stagliano manifesti tutti i parafernali della cultura gnostica: l'odio contro il Dio della tradizione cristiana; il disprezzo per la devozione popolare; la presunzione dei *filosofi* di essere depositari di una conoscenza elitaria preclusa alle masse; la volontà di distruggere la realtà presente per ricrearla autonomamente da Dio. Proprio nel contesto culturale della Francia pre-rivoluzionaria la crisi intervenuta tra i *philosophes* e Rousseau deve essere letta come la frattura tra i due filoni dell'*intelligenza* illuminista: il filone neognostico rappresentato dai *philosophes*; e il filone neopelagiano incarnato appunto dal ginevrino.

È importante soffermarsi sul rapporto contrastato istituitosi tra Rousseau e i *philosophes* (che, ricordiamolo, saranno considerati – basta pensare alle *Reflections* di Burke - i veri padri del pensiero rivoluzionario) proprio a partire dalla questione religiosa. Illuminanti sull'argomento le valutazioni di A. Del Noce: mentre i

⁵⁰³ H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, III, 10. Einaudi, 1999.

⁵⁰⁴ J. De Maistre, *Saggio sul principio generatore delle costituzioni politiche*, ed. Vitte e Perrussel, in *Œuvres complètes*, Lion 1884-86, I 304-7. Trad. M. Ravera.

philosophes conducevano una violenta battaglia culturale <<contro gli dèi che devono tornare nelle regioni immaginarie donde la paura li aveva fatte uscire>>⁵⁰⁵, Rousseau coglieva nel fluire della natura l'opera dell'azione divina, che prepara un mondo fatto per l'uomo, il quale non poteva essere considerato un essere puramente materiale, sottoposto alla concatenazione causale, bensì una creatura privilegiata, atta a distinguere il bene dal male ed erede di un destino di immortalità. La provvidenza presiedeva al trionfo della giustizia ristabilendo infine l'ordine immutabile ed eterno.

Nonostante queste differenze evidenti nei confronti dell'illuminismo ufficiale, Rousseau non diverge da quest'ultimo nella critica della cultura del passato, o nella negazione della *caduta* come conseguenza del peccato originale. Secondo Del Noce questa religiosità di Rousseau si caratterizza come una forma di pelagianesimo - per di più assai rigoroso - essa infatti conserva e afferma la figura di Dio con tutti i suoi corollari: bontà, giustizia, immortalità dell'anima, riscatto degli ultimi; ma nega il peccato originale e il conseguente *status naturae lapsae*. La stessa istanza rivoluzionaria sorge in Rousseau a partire da questi presupposti teologici: il male non può avere la sua scaturigine nell'uomo, che - pelagianamente - per il filosofo ginevrino possiede una natura originariamente buona, quindi la sua germinazione va individuata nella società, o meglio, nella sua struttura artificiale. Ecco allora che <<alla liberazione religiosa si sostituisce la liberazione politica: solo il contratto sociale può restituire all'uomo la virtù>>⁵⁰⁶ - da qui la natura salvifica e provvidenziale della rivoluzione.

Considerando l'isolamento e l'emarginazione a cui è stato costretto Rousseau ad opera dei *philosophes*, in seguito al loro conflitto, si può evincere quale possa essere l'esito del confronto tra una cultura atea (in realtà neognostica) che si propone, niccianamente, di cancellare Dio dalla storia, e una cultura (neo)cattolica che persegue l'obiettivo di conciliare cristianesimo e modernità. La parabola del ginevrino dimostra come il pensiero ateo non riesca a scorgere negli scrupoli morali del credente nulla più che dei residui psicologici (non è un caso che gli gnostici definivano la Chiesa cattolica come chiesa di "psichici"), vestigia che il tempo si incaricherà di cancellare. Gli atei disprezzano i credenti come già i loro antenati gnostici - Porfirio ce ne offre testimonianza - disprezzavano i platonici; poiché gli gnostici si ritenevano depositari della vera conoscenza: una conoscenza elitaria, riservata agli *spirituali* - cioè a coloro che detengono all'interno di se stessi una scintilla divina. Ora, quelli che dagli antichi gnostici erano definiti *spirituali* nella cultura neognostica vengono chiamati "illuminati": essi costituiscono analogamente una minoranza colta, consapevole della verità, a cui si contrappone, eracliteamente, la gran massa dell'umanità: gli ignoranti. I credenti sarebbero parte cospicua di questa massa e la Chiesa cattolica ne alimenterebbe l'insipienza, perpetuando in questo l'azione del Creatore che proibiva ad Adamo di attingere all'albero della conoscenza.

Occorre evidenziare come l'ateo, nell'atto di porsi come depositario della vera gnosi, avanza anche un'istanza etica; infatti per lo gnostico la conoscenza, in quanto implicante la salvezza, coincide con il bene. Per converso il male, mancando ogni riferimento al peccato originale, è identificato, socraticamente, con l'ignoranza.

⁵⁰⁵ A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, cit. p. 153.

⁵⁰⁶ *Ibidem*, pag. 154.

Pertanto l'ateo possedendo la gnosi - marxianamente la razionalità - è anche detentore dell'etica.

Se si conoscono le premesse filosofiche dell'ateismo contemporaneo è agevole comprendere come ogni sforzo compiuto dal credente per conciliare cristianesimo e modernità non possa che risolversi nella subordinazione del primo alla seconda: il cristiano dialogante sarà costretto ad assimilare le categorie del moderno, tra le quali l'ateismo (esplicito o implicito) è quella dominante. Nondimeno agli occhi dell'ateo neognostico il cattolico modernista rimarrà sempre il fratellino ritardato che per addormentarsi tranquillo ha bisogno della *bajour* accesa e di un fantoccio esangue (Cristo!) da stringere al petto.

Il presupposto empirico da cui partiva il tentativo gesuita di armonizzare cristianesimo e cultura moderna - ossia che i fedeli avvertivano il bisogno di una Chiesa più sensibile alle loro esigenze ed aspirazioni terrene - alla luce dei fatti risultava ampiamente fittizio. Ciò nonostante, ancora in tempi recenti, persino J. Maritain - che pure aveva ben compreso dell'ateismo il suo configurarsi come un atto di fede rovesciato - addebita il germinare del risentimento antireligioso e quindi di quell'ateismo da lui definito "assoluto", all'affermarsi, all'interno del mondo cristiano, del cosiddetto ateismo "pratico"; intendendo con questo il comportamento <<di coloro che pur credendo di credere in Dio negano in realtà la sua esistenza con ciascuna delle loro azioni>>⁵⁰⁷:

All'origine e anzitutto, per colpa di un mondo cristiano infedele ai suoi principi, si trova un profondo risentimento contro il mondo cristiano - e non soltanto contro il mondo cristiano - , ma (ed il tragico sta qui) contro il cristianesimo stesso, che trascende il mondo cristiano, e non dovrebbe essere confuso con esso... Risentimento contro quelli che non hanno saputo realizzare la verità di cui erano i portatori, risentimento che si ripercuote contro questa stessa verità⁵⁰⁸.

Questo passo di Maritain ci fa capire come anche le menti più raffinate in ambito cattolico stentino a comprendere fino in fondo la scaturigine del risentimento ateo contro il cristianesimo. Esso, come abbiamo visto, non ha nulla a che fare con il comportamento incoerente e infedele delle istituzioni ecclesiastiche o dei suoi eminenti rappresentanti: l'ateismo militante, proprio perché è nella sua essenza gnosticismo, propugna la volontà di rifondere il mondo e di edificare un uomo che non conservi traccia di Dio: l'*oltreuomo* a cui Nietzsche-Zarathustra promette in dono il "regno della terra".

L'*oltreuomo* è colui che deve assumere senza riserve la condizione *lapsa* come sua condizione normale, poiché solo in tale stato l'uomo può determinarsi autonomamente dalla volontà divina. Nell'optare per questa condizione - che implica, insieme alla cessazione della dipendenza da Dio, anche l'accettazione irreversibile della finitezza umana - l'*oltreuomo* perpetua in eterno l'atto di ribellione compiuto da Adamo⁵⁰⁹: in tal modo lo gnostico porta a compimento il suo distacco definitivo dal Creatore.

Da questa diagnosi errata circa le ragioni profonde dell'odio anticristiano - riassunta dal pensiero di Maritain - che trascura la genesi e l'essenza dell'ideologia

⁵⁰⁷ J. Maritain, *La signification de l'athéisme contemporain*, cit. p. 9.

⁵⁰⁸ J. Maritain, *Humanisme intégral*, in H. De Lubac, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, cit. pag. 58, nota 165.

⁵⁰⁹ Agostino direbbe che l'*oltreuomo* si "riveste" di Adamo.

atea, ne è derivata da parte della Chiesa cattolica una terapia, non soltanto fallimentare, ma persino suicida. È sempre la medesima terapia ideata dai gesuiti di cercare il compromesso con il mondo e il sentire moderno deprimendo il valore dei dogmi della fede, onde rendere la dottrina cristiana meno indigesta alla società secolare. In più si è instaurata nel secolo XX, in seno alle istituzioni cattoliche, il gusto dell'autoflagellazione, quasi la voluttà nell'umiliarsi di fronte al Secolo, di vergognarsi non più essere peccatori ma di essere cristiani: la Chiesa comincia a recitare il suo primo *mea culpa* rivolto non a Dio, bensì al mondo.

4. *L'oblio del male e la rimozione dell'agostinismo nel pensiero cattolico*

Extra ecclesiam nulla salus - ammoniva il vescovo di Ippona rivolto agli eretici di ogni sorta che egli combatteva con le armi della dottrina e della retorica, paladino di un pensiero - quello cristiano - che attingeva la sua forza di persuasione nell'alito dello Spirito, il quale parlando con la voce del retore designato riusciva a piegare la *duritia* dei peccatori trasformando il loro cuore di pietra in un *cor carneum*. Ma dal XX secolo risulterà complicato riconoscere nell'istituzione Chiesa il vascello in grado di traghettare nell'altro Regno i naufraghi del secolo, coloro che guardano alla vita terrena come ad un guado da attraversare, che sono nel mondo ma non si sentono del mondo. Troppe sono le falle apertesì nello scafo, troppi gli ordini contraddittori che confondono equipaggio e passeggeri, troppi gli ammutinamenti tollerati e mai sedati.

La Chiesa universale fu fondata da Gesù Cristo allo scopo di perpetuare l'opera del Redentore, essere cioè instrumentum della provvidenza; ad essa era affidato il compito della salvezza delle anime. L'orizzonte precipuo della Chiesa non era quindi la vita terrena ma quella eterna; ogni altra attività ecclesiastica doveva essere ricompresa all'interno di quest'orizzonte che solo la giustificava e la legittimava. Oggi è ancora lecito affermare questo? Appare evidente che la predicazione della Chiesa attuale non focalizza più il suo obiettivo principale nella salvezza delle anime, né la questione che le sta maggiormente a cuore sembra essere più quella della vita oltre la morte. Il tema della vita eterna appare straordinariamente latitante nelle omelie dei sacerdoti. Certo, la liturgia reitera ancora il messaggio soteriologico, ma essa stessa ha dovuto subire una riforma mutilante e deformante, e adesso appare sterile, asfittica, scevra di sacralità. Si è voluto rendere intelligibile ciò che intelligibile non può essere per definizione: il dogma. Il risultato è stato che invece di renderlo comprensibile lo si è reso insipido e importuno.

Dove mira allora l'occhio bircio della Chiesa moderna? Se la salvezza delle anime sembra ormai divenuto solo l'obiettivo formale e la vita eterna appare sempre più confinata nell'ambito del mito a cosa è rivolto realmente l'annuncio ecclesiastico?

Per rispondere a questo quesito occorre ritornare un po' indietro nel tempo. Abbiamo visto che dopo la controversia *De auxiliis*, risoltasi in un nulla di fatto per volere del pontefice, lo scontro sulla questione della grazia - anziché placarsi - si è esteso anche al di fuori dei luoghi preposti al dibattito teologico. I protagonisti di questa disputa a tutto campo e senza esclusioni di colpi furono, come sappiamo, i

molinisti da un lato e i giansenisti dall'altro; con la condanna ufficiale del giansenismo la Chiesa de facto finisce per scegliere – implicitamente e senza piena convinzione – il molinismo. Ma l'adozione, sia pure tacita, della dottrina del teologo gesuita comportava fatalmente la rimozione di quell'agostinismo “moderato” – recepito dalla Chiesa fin dal Concilio di Orange e riaffermato nel Concilio di Trento – il quale, pur nella sua mancata definizione, assicurava al cattolicesimo un'identità solida e gli garantiva gli anticorpi necessari a fronteggiare l'aggressione laicista. L'adesione al molinismo, atto non del tutto ponderato da parte delle gerarchie ecclesiastiche, apriva invece le porte della Chiesa alla secolarizzazione modernista.

Il percorso storico della Chiesa verso la secolarizzazione è naturalmente molto lungo ma, dopo l'adozione del molinismo, la seconda tappa decisiva di questo tragitto sarà il Concilio vaticano II. Il Concilio fu aperto da papa Giovanni XXIII nel 1962 e chiuso (dopo la morte di papa Roncalli) nel 1965 da Papa Paolo VI. In questo sinodo la Chiesa cattolica ufficializza esplicitamente la sua apertura alla modernità; ma aderendo allo spirito del secolo la Chiesa non poteva esimersi dall'assumere le categorie che della modernità sono proprie. Ora una delle fondamentali categorie, non solo della modernità, ma del pensiero laico *tout court* è quella di “utopia”.

La missione soteriologica della Chiesa non poteva evidentemente essere messa in discussione, in tal caso infatti sarebbe riuscito difficile, per la Chiesa medesima, giustificare non soltanto il suo ruolo ma anche la sua stessa esistenza. Se dunque l'orizzonte soteriologico non poteva più essere individuato nella dimensione ultramondana, dal momento che la coscienza moderna sembrava rigettare come mitologia puerile una simile credenza, ecco allora che il nuovo orizzonte di salvezza per il quale la Chiesa poteva efficacemente operare, non poteva che essere individuato nell'ambito della stessa vita terrena: in luogo del paradiso, dimensione ultramondana e trascendente, viene affermato il *non-luogo* mondano inteso come *utopia* da realizzare. Il nuovo “regno” viene situato nella dimensione temporale del futuro, ma la sua collocazione spaziale appartiene comunque al dominio della terra.

Quello che è avvenuto è il ribaltamento della prospettiva escatologica della Chiesa: non è più il regno dei cieli il fine della missione sacerdotale bensì la realizzazione dell'utopia mondiale. Ed ecco alti prelati e umili parroci indaffarati (come i membri di una qualsiasi ONG) in modo prioritario o addirittura totalizzante in tematiche morali o di solidarietà sociale; poiché queste sono le questioni del mondo, le sole che interessino davvero alla chiesa postconciliare: le uniche – si ritiene con logica miope – che le possano garantire un effettivo ruolo nella società secolarizzata.

Ma il concetto di Utopia, nella misura in cui afferma la possibilità di conseguire la perfezione sulla terra, è incompatibile con il cristianesimo, in quanto presume nell'uomo l'innocenza della volontà. La realizzazione dell'utopia presuppone infatti la tesi pelagiana (e molinista) di una natura umana assolutamente integra che consentirebbe all'uomo, mediante l'impegno etico, di pervenire all'*impeccantia* e di conseguire la perfezione morale, sia in quanto individuo sia in quanto comunità sociale. In pratica il pensiero neocattolico si fonda sull'oblio del male e sulla rimozione implicita del dogma del peccato originale e delle sue devastanti e pervasive conseguenze sulla natura umana.

Se analizziamo i *Tre discorsi sulla condizione dei grandi* vediamo come Pascal distingueva decisamente tra i regni mondani - sempre e comunque regni di concupiscenza - e il regno di carità, solo virtualmente presente sulla terra ma non

declinabile in una comunità storicamente istituita. In questo breve scritto Pascal istruisce l'interlocutore ad essere un buon re di concupiscenza, ossia di non tentare di dominare i sudditi con la forza ma piuttosto soddisfacendo i desideri che la concupiscenza ispira in loro, poiché è la medesima concupiscenza ad unire i sudditi al re. Tuttavia Pascal avverte il destinatario: tutto ciò non sarà sufficiente per non dannarvi. <<È necessario disprezzare la concupiscenza ed il suo regno, e aspirare a quel regno di carità dove tutti i sudditi non respirano che carità e non desiderano che i beni della carità. Altri, che non sia io, ve ne indicheranno la strada: a me basta avervi stornato da quelle vite brutali in cui vedo che molte persone della vostra condizione si lasciano trasportare, non conoscendo bene il vero stato di questa condizione>>⁵¹⁰.

Pascal nel consigliare la rinuncia ad essere re di concupiscenza per aderire al regno di carità specifica che <<Altri, che non sia io, ve ne indicheranno la strada>>; con ciò intende affermare che il superamento dell'attitudine umanista, caratterizzata dal dominio della concupiscenza, non è in potere dell'uomo: solo lo *Spiritus* (Altri) può indicarne la strada. L'uomo Pascal può solo allontanarvi da una vita piena di brutalità. Il ragionamento pascaliano di questo scritto è del tutto analogo a quello dispiegato nel frammento del *Pari*, dove il pensatore di Clermont consiglia l'incredulo di agire come se credesse, praticando scrupolosamente i sacramenti; ma avvertendolo parimenti che soltanto Cristo gli potrà far dono, se vorrà, della grazia indispensabile alla salvezza.

Tutto questo ci serve a capire come Pascal metta in guardia contro l'empio ottimismo molinista che riteneva fosse in potere dell'uomo l'edificazione di una società retta. In verità essendo ogni comunità una *permixtio* secolare di buoni e malvagi, ossia, agostinianamente, di eletti e di reprobati, nessuna società terrena potrà mai essere veramente giusta. Anche Mesnard riconosce come la società ideale illustrata da Pascal sia storicamente irrealizzabile: <<La città ideale non può essere concepita che in una prospettiva escatologica: è la città di Dio dell'aldilà>>⁵¹¹.

Come abbiamo visto è esattamente questa prospettiva escatologica che è stata sovvertita nella Chiesa del post-concilio: la città ideale diviene quella dell'uomo dell'aldiquà; ed è in questa direzione che profonde tutte le energie il neocattolicesimo. La smania modernista di adeguarsi al mondo, lo slancio uterino con il quale la Chiesa conciliare si scioglie di fronte alla virilità del secolo rivela in essa la presenza di una pulsione libidica troppo a lungo repressa, e che adesso finalmente poteva trovare sfogo. L'intensità del raptus è stata tale che l'esito conseguito (come spesso accade in occasione di atti dettati dall'impulso) è andato molto al di là delle intenzioni degli stessi protagonisti. Così nella sua ansia di "rendersi attuale" la Chiesa romana ha finito per rinnegare la sua Tradizione storica – cioè sé stessa.

Anche il Maritain, considerato tra i più illustri fautori del rinnovamento della Chiesa fu costretto a riconoscere il tragico errore di prospettiva che era stato compiuto. Secondo il teologo francese l'errore fondamentale dei cristiani è quello di essersi prostrati di fronte al mondo e alla sua ideologia: <<In larghi settori del clero e del laicato, ma l'esempio viene dal clero, non appena la parola mondo è pronunciata, una luce d'estasi passa negli occhi degli uditori>>⁵¹². Ora, convertirsi all'antropologia

⁵¹⁰ B. Pascal, *Tre discorsi sulla condizione dei grandi*, III discorso, in *Œuvres complètes*, cit. éd. J. Mesnard. Trad. Nostra.

⁵¹¹ J. Mesnard, *Pascal et la contestation*, in *La culture du XVIIe siècle*, pagg. 400-401.

⁵¹² J. Maritain, *Il contadino della Garonna*, ed. Morcelliana, Brescia 1969.

mondana non vuol dire altro che accettarne l'idea di fondo circa la naturale bontà dell'uomo. Ecco allora che la negazione implicita, criptopelagiana, del peccato originale e del conseguente *status naturae lapsae* è all'origine di tutte le distorsioni teoriche e pratiche scaturite dal Concilio II: perché se non c'è mai stata nessuna "caduta" e l'uomo si trova nella sua condizione "normale" da cosa lo dovrebbe redimere la Chiesa?

È così che il cattolicesimo modernista, obliata l'imbarazzante nozione di "male", individua nella dimensione del sociale il refugium di una Chiesa che aveva ormai smarrito i suoi fondamenti: il neocristianesimo postconciliare infatti, configurandosi come criptopelagianesimo, altro non è che la degenerazione moralistica e volontaristica del cristianesimo autentico.

Ma perché mai l'idea del male, del peccato, della redenzione, della vita eterna, ecc. erano divenute così insostenibili per la Chiesa del XX secolo? Tutti questi concetti non facevano altro che esprimere la tradizionale visione cristiana della vita, ma questa visione si scopriva incompatibile con la concezione laica del mondo moderno la quale aveva relegato queste nozioni nell'ambito di una mitologia conveniente all'infanzia dell'umanità. Adesso però l'uomo moderno, maturato e arricchito dalla conoscenza scientifica, poteva e doveva far fronte ai problemi del mondo con le proprie forze e la propria intelligenza: senza far affidamento su delle credenze ingannevoli e vane.

Incredibilmente la Chiesa conciliare, anziché opporsi con tutte le forze ad una ideologia che si presentava esplicitamente come sua nemica giurata, si impegna con entusiasmo a calibrare la dottrina cristiana su questa cultura atea che negava la stessa ragion d'essere della fede cattolica; come asseriva De Maistre: *l'empietà riesce a farsi amare anche da coloro dei quali è la più mortale nemica.*

La rimozione dell'agostinismo "moderato" - che a differenza dell'agostinismo "estremo" era sempre stato parte costitutiva della dottrina cattolica - non poteva che condurre alla vittoria del nemico storico dell'agostinismo: il pelagianesimo in tutte le sue possibili varianti (molinismo, modernismo, ecc.). Ma il cattolicesimo neopelagiano partiva sconfitto nel confronto con il pensiero ateo, poiché nasceva come subalterno ad esso; la sua ragion d'essere infatti andava ricercata nel tentativo velleitario di rendere il cristianesimo accettabile alla cultura moderna. A partire da queste premesse è facile comprendere le ragioni dell'odierna dhimmitudine della cultura cattolica nei confronti del pensiero laicista che la conduce spesso a parteggiare per i nemici della fede; e questo non in nome di malintesi valori evangelici ma in ossequio al moderno totem della libertà di coscienza, anteposto empicamente al principio cristiano di verità. Questa sudditanza è figlia delle errate scelte (o non scelte) delle autorità cattoliche che, come abbiamo visto hanno radici lontane, e si possono rintracciare sia sul versante teologico sia sul piano generale della prassi.

Il momento storico nel quale ebbe luogo il Concilio vaticano II era quello in cui il mondo, da non molto uscito dal secondo conflitto mondiale, si riorganizzava dandosi una struttura di ordine planetario: l'ideologia mondialista emetteva i primi vagiti proprio in quella fase. L'Organizzazione delle nazioni unite progettava un pianeta nel quale gli antichi stati nazionali avrebbero dovuto far cadere i propri confini, e dove le diverse culture e razze avrebbero dovuto mescolarsi fino a fondersi in un'unica entità socio-politica. In questo quadro così delineato le religioni rappresentavano un elemento di ostacolo, esse infatti costituiscono per i popoli un "pericoloso" fattore

identitario (quindi discriminante!) che rischiava di compromettere o di frenare il suddetto disegno mondialista. Cosa viene richiesto in questa temperie culturale alla Chiesa cattolica? Di proporsi in una nuova veste più funzionale al corso storico in atto. Di presentare al mondo una versione del cristianesimo politicamente corretta che non entrasse in collisione con le strategie politiche mondane dell'era che stava per sorgere. In questo modo la Chiesa, cooperando con il mondo laico ad unire le nazioni, le genti, gli individui più diversi, avrebbe ritrovato un ruolo decisivo anche in un'epoca, quale la contemporanea, che nutrive tra le sue aspirazioni quella di espellere il cristianesimo dalla storia.

Naturalmente l'offerta generosa proposta alla Chiesa contemplava un costo da pagare. Il prezzo era la relativizzazione dei dogmi della fede e la rinuncia del cattolicesimo alla pretesa di essere depositario dell'unica verità - in pratica la riduzione del cristianesimo ad una qualsiasi morale: <<Che cosa si chiede ai cattolici, oggi, da qualsiasi parte, se non la riduzione del cristianesimo ad una morale, in se separata da ogni metafisica e da ogni teologia, capace nella sua autonomia e nella sua autosufficienza di raggiungere l'universalità e fondare una società giusta? Anzi questa morale sarebbe pure capace, come vien detto nel passo pubblicato nelle pagine che seguono, di "porre fine alla secolare divisione tra Occidente e Oriente", come infatti si sta tentando. Questa morale universale è tollerante: ammette che qualcuno, il cattolico appunto, possa aggiungere una speranza oltremondana, specificamente religiosa in senso trascendente; e se se ne sente vitalizzato nell'esplicare la sua azione pratica, umana, bene; essere cattolici per gli umanitari è questo. Ma gli viene posta una condizione, quella di riconoscere che la sua fede e la sua speranza sono appunto un'"aggiunta"; etica e politica prescindono da ogni professione religiosa; l'essere consapevoli significa lavorare per l'unione degli uomini di buona volontà; la fede, insomma, rischia di dividere, mentre l'amore, associato a una scienza valida per tutti, unisce. Tale *communis opinio*, ricordata come tesi massonica essenziale [...] ritorna oggi>>⁵¹³.

Alla Chiesa e al cristianesimo viene garantita la sopravvivenza ed anche un ruolo rilevante nel nuovo sistema mondiale; ma nel nuovo cattolicesimo l'uomo occuperà la posizione centrale, mentre Dio dovrà rimanere sullo sfondo. Quella che si vuole imporre è una sorta di religione laica, un cristianesimo senza Cristo: l'umanitarismo. Secondo i fautori del <<dialogo "ecumenico" cattolico-massonico - scrive ancora Del Noce - c'è una morale unitaria, suscettibile di venir declinata in linguaggi diversi; anche in quello cattolico, e la formulazione cattolica è ammessa purché... Le condizioni sono già state dette: e permane in una delle parti dialoganti la persuasione che i primi anni del terzo millennio debbano vedere la fine del cattolicesimo nella forma di eutanasia. O meglio: il cattolicesimo dovrebbe essere ricompreso nell'ecumenismo massonico, e in questo senso la massoneria può presentarsi oggi, e lo fa, come il più moderato dei laicismi; il cattolicesimo non è perseguitato ma, appunto, ricompreso; a certe condizioni; nell'ecumenismo umanitario può ben sussistere la sezione di rito cattolico>>⁵¹⁴.

Il dato che il Concilio vaticano II sia di fatto andato incontro a queste richieste ci è confermato - più che dai documenti prodotti dal sinodo - da quello che è stato definito

⁵¹³ A. Del Noce, *Il Padrone del mondo*, tratto da 30 Giorni, Gennaio 1988.

⁵¹⁴ *Ibidem*

lo “spirito del Concilio”, ossia il clima di ribellione strisciante instauratosi, durante e dopo il Concilio, all’interno della stessa Chiesa cattolica. Rivelativo a questo proposito è il commento entusiasta del massone francese J. Mitterand: <<È cambiato qualcosa nella Chiesa, e le risposte date dal papa sulle questioni più urgenti quali il celibato sacerdotale ed il controllo delle nascite, vengono seriamente dibattute all’interno della Chiesa stessa; la parola del pontefice viene contestata dai vescovi, dai preti, dai fedeli. Per un massone, un uomo con dubbi sul dogma è già un massone senza grembiule>>⁵¹⁵.

La Chiesa cattolica ha sempre condannato la massoneria. La prima sentenza (1738) è pronunciata nella lettera apostolica *In eminenti apostolatus specula*. L’enciclica del 1884 *Humanum genus* pubblicata da papa Leone XIII, fornisce un quadro esaustivo sulle ragioni cattoliche della condanna contro la Libera Muratoria. La concezione antimassonica della Chiesa cattolica sarà ufficialmente recepita nel Codice di Diritto Canonico (1917), e ribadita nel 1983. Da tutto questo possiamo evincere che la Chiesa è sempre stata pienamente cosciente di come il pensiero libero muratorio fosse incompatibile con la dottrina cristiana.

La Chiesa condanna della massoneria il suo essere organo del naturalismo e del razionalismo; propugnatrice di un pensiero che, incarnando la vocazione moderna al laicismo e al relativismo, disconosce la realtà del peccato originale, la verità della rivelazione e la necessità della grazia. La massoneria, riconoscendo legittimità a ogni credenza e ammettendo la professione di tutte le dottrine possibili, si fa portatrice di un convincimento errato quello <<della non esistenza o almeno della non conoscibilità di una verità assoluta, né soprannaturale né naturale, e sulla base di questa dottrina falsa costruisce e propone una convivenza dannosa, perciò opera esplicitamente oppure implicitamente contro la Chiesa, “colonna e fondamento della verità”>>⁵¹⁶.

Il principio fondamentale di tutte le massonerie è proprio quello di non imporre nessun principio; non vi è alcuna posizione filosofica o religiosa che sia vincolante per i suoi affiliati. La Libera Muratoria si propone invece di far confluire nelle proprie fila, prescindendo dalle loro convinzioni religiose o filosofiche, tutti gli uomini di buona volontà sulla base di orientamenti morali ragionevoli, condivisibili da tutti. Pertanto la massoneria non si proporrebbe di allontanare nessuno dalla religione professata, e tuttavia <<in tale contesto, le diverse comunità religiose, cui appartengono i singoli membri delle logge, non possono essere considerate se non come semplici istituzionalizzazioni di una verità più ampia e inafferrabile. Il valore di queste istituzionalizzazioni appare, quindi, inevitabilmente relativo, rispetto a questa verità più ampia, la quale si manifesta invece piuttosto nella comunità della buona volontà, cioè nella fraternità massonica>>⁵¹⁷. In questo modo si attua uno stravolgimento sostanziale nella percezione dell’atto di fede, e lo si realizza in modo lieve e senza che sia avvertito: l’adesione alla verità cattolica <<diviene semplice appartenenza a un’istituzione, considerata come una forma espressiva particolare accanto ad altre forme espressive, più o meno altrettanto possibili e valide,

⁵¹⁵ J. Mitterand, citato da *Open Letter to Confused Catholics*, pp. 88-89.

⁵¹⁶ G. Cantoni, *La massoneria nei documenti del Magistero della Chiesa cattolica*, pag. 23, in CESNUR. CENTRO STUDI SULLE NUOVE RELIGIONI, *Massoneria e religioni*, a cura di Massimo Introvigne, ElleDiCi, Leumann (Torino) 1994.

⁵¹⁷ *Inconciliabilità tra fede cristiana e massoneria. Riflessioni a un anno dalla Dichiarazione della Congregazione per la Dottrina della Fede*. Documento tratto da L’Osservatore Romano, 23-2-1985.

dell'orientarsi dell'uomo all'eterno. La tentazione ad andare in questa direzione è oggi tanto più forte, in quanto essa corrisponde pienamente a certe convinzioni prevalenti nella mentalità contemporanea. L'opinione che la verità non possa essere conosciuta è caratteristica tipica della nostra epoca e, nello stesso tempo, elemento essenziale della sua crisi generale>>⁵¹⁸.

C'è da chiedersi: se la Chiesa è sempre stata così consapevole del pericolo rappresentato dal pensiero massonico com'è possibile che, nel mentre lo condannava, ne sia rimasta così pervasivamente influenzata? Occorre, ancora una volta, ricordare il vizio d'origine. La Chiesa avendo accantonato l'agostinismo e adottato il molinismo si era fortemente debilitata nelle sue difese immunitarie, e in queste condizioni proibitive ha dovuto fronteggiare l'aggressione ateo-gnostica il cui disegno era semplicemente la cancellazione del cristianesimo dalla storia umana. Ma un secondo nemico nel frattempo si approssimava, forse ancora più insidioso del primo, proprio perché non manifestava l'intenzione di distruggere la fede cattolica, anzi si offriva di collaborare con essa in nome di valori umanitari condivisi: la pace, la fratellanza, il bene comune. Ora, il mondo cattolico aggredito dall'ateismo militante, disorientato nei suoi dogmi e avviato verso una deriva neopelagiana non poteva certo rimanere insensibile nei riguardi dell'impostazione massonica (Pelagio non affermava forse che l'uomo si salva grazie alla sua natura razionale e all'impegno nel realizzare il bene; e che anche i non cristiani erano in grado operare il bene e conseguire la salvezza?), risultandone alla fine intimamente contaminato⁵¹⁹.

Il cattolico inconsapevolmente pelagiano, indottrinato dal molinismo e ridefinitosi nel secolo XX come "modernista", è fortemente attratto dall'orientamento massonico poiché lo trova naturalmente conforme alla sua concezione distorta di cristianesimo. Ma in cosa consiste di preciso la dottrina massonica? Occorre immediatamente dichiarare che la massoneria non consiste tanto in una dottrina ma essenzialmente in un metodo. Come abbiamo già appurato il libero muratore non è impedito a coltivare le opinioni o le credenze che desidera: il marxista potrà rimanere marxista, il cattolico potrà continuare ad essere cattolico. Solo, l'appartenenza alla Libera Muratoria <<impone a tutti di "mettere in discussione" le loro opinioni quando il lavoro di loggia comincia, accettando l'ipotesi che possano eventualmente essere false (o debbano essere superate in una sintesi superiore). Il metodo massonico "non significa che non si abbiano idee chiare; significa soltanto che si accetta di metterle in questione. Questa messa in discussione non può veramente avere luogo se si dichiara prima che, qualunque sia l'esito della discussione, ci sono dei punti su cui si continuerà a essere convinti di avere ragione". Non si potrebbe esporre meglio una posizione che accomuna tutte le famiglie massoniche: chi accetta il metodo massonico deve essere disposto a mettere sul tavolo le sue idee, a "metterle in questione" e ad accettare il verdetto che emergerà dalla discussione condotta secondo i principi del libero

⁵¹⁸ *Ibidem*

⁵¹⁹ Che il cristianesimo non possa essere ridotto, pelagianamente, all'esercizio del bene, ma consiste soprattutto nella adorazione del vero Dio è proclamato dal vangelo. Quando infatti la donna di Betania cospargesse il capo di Gesù con olio profumato molto prezioso, alcuni discepoli si lamentarono: <<Perché questo spreco? Lo si poteva vendere a caro prezzo per darlo ai poveri!>>, ma Gesù disse loro: <<Essa ha compiuto una buona azione verso di me. I poveri infatti li avete sempre con voi; me, invece, non sempre mi avete [...] In verità vi dico: dovunque sarà predicato questo vangelo, nel mondo intero, sarà detto anche ciò che essa ha fatto, in ricordo di lei>> (Matteo 26, 8-13).

dibattito>>>⁵²⁰. In pratica il libero muratore non può avanzare la pretesa di possedere verità “non negoziabili”; ed è proprio in questo punto che risiede l’incompatibilità con la dottrina cristiana.

Ora, se la massoneria non esprime una propria dottrina ma soltanto un metodo è conseguente che si possa essere massoni anche senza aderire ad alcuna loggia, o, persino, senza neppure conoscere cosa sia la massoneria: è sufficiente condividere lo spirito di fondo, cioè il metodo, della Libera Muratoria. Con perfetta coerenza J. Mitterand definiva i cattolici che nutrivano dubbi sui dogmi cristiani <<massoni senza grembiule>>. Infatti, come già sosteneva G. E. Lessing, il vero framassone non è quello che ha il numero di tessera e indossa il grembiolino: queste sono soltanto delle forme esteriori, fenomenicamente istituzionalizzate, dell’appartenenza massonica. Essere liberi muratori significa essenzialmente pensare e agire secondo lo spirito eterno della massoneria. Pertanto esisteranno in ogni tempo e in ogni consorzio umano molti “massoni anonimi”; il cristiano invece non potrà essere mai “anonimo”, poiché egli è tale soltanto se, agostinianamente, si confessa cristiano⁵²¹: <<Chi accoglie voi, accoglie me; e chi accoglie me, accoglie colui che mi ha mandato [...] E chi avrà dato anche solo un bicchiere d’acqua fresca a uno di questi piccoli, **perché è mio discepolo**, in verità io vi dico: non perderà la sua ricompensa>>⁵²².

Abbiamo visto che il metodo massonico consiste precisamente nel ricercare, sulla base di una libera discussione, il minimo comune denominatore tra le varie opinioni (in materia di etica, religione, ecc.), ossia cercare ciò che unisce piuttosto che ciò che divide. La “verità” che il libero muratore deve accogliere scaturisce dalla sintesi di queste opinioni e non certo dalla rivelazione di Cristo. Ci troviamo di fronte ad un altro aspetto del pensiero massonico assolutamente inconciliabile con la dottrina cristiana. Se infatti l’obiettivo dei liberi muratori è di cercare ciò che unisce, la meta che si propone Cristo è esattamente l’opposto: <<Non crediate che io sia venuto a portare pace sulla terra; non sono venuto a portare pace, ma una spada. Sono venuto infatti a separare il figlio dal padre, la figlia dalla madre, la nuora dalla suocera: e i nemici dell’uomo saranno quelli della sua casa. Chi ama il padre o la madre più di me non è degno di me; chi ama il figli o la figlia più di me non è degno di me; chi non prende la sua croce e mi segue, non è degno di me>>⁵²³.

È sufficiente leggere questo passo del vangelo di Matteo perché si faccia giustizia della versione edulcorata e politicamente corretta del cristianesimo alla quale siamo assuefatti nell’età contemporanea: non vi è nulla di più lontano, nulla di più estraneo,

⁵²⁰ M. Introvigne, *Che cos’è la massoneria: il problema delle origini e le origini del problema*, pagg. 41-42, in CESNUR. CENTRO STUDI SULLE NUOVE RELIGIONI, *Massoneria e religioni*, a cura di Massimo Introvigne, ElleDiCi, Leumann (Torino) 1994.

⁵²¹ La teoria del cristianesimo anonimo è legata all’opera del teologo gesuita Karl Rahner (Friburgo in Brisgovia, 1904 – Innsbruck, 1984); lo studioso tedesco fu uno dei maggiori protagonisti del Concilio vaticano II e uno dei (cattivi) maestri della cultura e dello “spirito” postconciliare. Secondo Rahner anche coloro che si dichiarano non-cristiani o addirittura atei possono comunque accedere alla salvezza, in quanto la natura dell’uomo sarebbe fin dall’inizio predisposta alla grazia. Così coloro che accettano esistenzialmente la loro umanità, senza saperlo accettano Cristo; per salvarsi è quindi sufficiente seguire la propria coscienza. Ciò è contro la lettera e lo spirito del vangelo: <<Chi dunque mi riconoscerà davanti agli uomini, anch’io lo riconoscerò davanti al Padre mio che è nei cieli; chi invece mi rinnegherà davanti agli uomini, anch’io lo rinnegherò davanti al Padre mio che è nei cieli>> (Matteo 10, 32-33).

⁵²² Matteo 10, 40 e 42. Grassetto nostro.

⁵²³ Matteo 10, 34-38.

dall'autentico messaggio cristiano di un pensiero che si propone di unire gli uomini sulla base di principi etici e umanitari che prescindano dal riconoscimento della verità. Cristo non viene a portare la pace che piace al mondo (*Vi lascio la pace, vi do la mia pace. Non come la dà il mondo, io la do a voi*)⁵²⁴, ma viene a dividere, a separare coloro che sono Suoi da coloro che sono del mondo. E questa discretio è drammatica poiché lacera le famiglie, spezza i legami di sangue; scinde lo stesso io del soggetto combattuto tra la volontà della spirito, attratta dalle res eterne, e la volontà della carne che lo tiene avvinto ai beni effimeri della materia.

Ma la coscienza moderna, orgogliosa della propria (autoproclamata) aseità, non può né accogliere né prestar fede ad una dottrina che invoca per l'umanità la necessità della redenzione. Di conseguenza il male, che innegabilmente pervade il mondo, non potendo essere germinato dal peccato originale e non più operante in un uomo mai "decaduto", deve trovare una nuova scaturigine e una coerente collocazione. Come già sappiamo, è nella struttura sociale, in quanto ingiusta e oppressiva, che viene rintracciata l'origine empirica del male. Allora la società intera - Chiesa compresa - dovrà agire su di essa - renderla giusta! - Perseguendo quell'utopia che costituisce il nuovo orizzonte soteriologico immanente verso il quale l'umanità deve tendere.

In tal modo mentre da un verso si relativizza il male (metafisico) svuotando la nozione di peccato originale, dall'altro si deresponsabilizza il soggetto dal momento che si individua come scaturigine del male (pratico) la "struttura", sociale e/o ideologica - comunque impersonale - che dà conto della compresenza sulla terra di soggetti umani per natura innocenti con una società largamente corrotta. Occorre aggiungere che in questa prospettiva il male - laicamente inteso come la condizione infelice dell'umanità - deve necessariamente rivelare una radice chiaramente rintracciabile in fenomeni mondani: la sua genesi, come il suo sviluppo, deve essere cioè razionalmente controllabile e non deve essere riconducibile a un decreto di ordine soprannaturale. Solo in questo modo si può teorizzare una soluzione del male approntata con strumenti che siano rigorosamente appannaggio dell'uomo; escludendo pertanto la necessità di qualsiasi intervento divino. Sappiamo infatti che nel pensiero moderno il soccorso provvidenziale viene rifiutato perché limiterebbe di fatto la libertà dell'uomo e contraddirebbe la dogmatica laicista.

Ratzinger segnala puntualmente la deriva immanentistica intrapresa da quel neocristianesimo che anela all'utopia; commentando le tentazioni di Cristo avverte: <<"Se tu sei Figlio di Dio..." - quale sfida! E non si dovrebbe dire la stessa cosa alla Chiesa? Se vuoi essere la Chiesa di Dio, allora preoccupati anzitutto del pane per il mondo - il resto viene dopo>>⁵²⁵. Nel mondo si leva la domanda su ciò che conta davvero nella vita: <<Qui appare chiaro il nocciolo di ogni tentazione: rimuovere Dio, che di fronte a tutto ciò che nella nostra vita appare più urgente sembra secondario, se non superfluo e fastidioso. Mettere ordine da soli nel mondo, senza Dio, contare soltanto sulle proprie capacità, riconoscere come vere solo le realtà politiche e materiali e lasciare da parte Dio come illusione [ma] chi sostiene di poter edificare il mondo salvato asseconda l'inganno di Satana, fa cadere il mondo nelle sue mani>>⁵²⁶.

Lo stesso pontefice denuncia come lo spirito *liberomuratorio*, che pervade oggi i "cattolici umanitari", sia contrario al Vangelo di Cristo: <<si è sviluppata in estesi

⁵²⁴ Giovanni, 14, 27.

⁵²⁵ J. Ratzinger, *Gesù di Nazareth*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2007, pag. 54.

⁵²⁶ *Ibidem*, cit. pagg. 50 e 67.

circoli della teologia, in modo particolare in ambito cattolico, una reinterpretazione secolaristica del concetto di “regno”, che dà il via a una nuova visione del cristianesimo, delle religioni e della storia in generale e con questa profonda trasformazione vuole rendere il presunto messaggio di Cristo nuovamente accettabile [...] si dice – non solo la Chiesa separa, anche Cristo appartiene solo ai cristiani. Pertanto dal cristocentrismo si sarebbe saliti al teocentrismo, e ci si sarebbe in questo modo avvicinati già di più alla comunità delle religioni. Con ciò, però, non sarebbe ancora raggiunta la meta, perché ancora Dio può essere un elemento di divisione tra le religioni e tra gli uomini. Per questo bisognerebbe ora fare il passo verso il regnocentrismo, verso la centralità del regno [...] ciò costituirebbe la via giusta per unire finalmente le forze positive dell’umanità nel cammino verso il futuro del mondo. “Regno” significherebbe semplicemente un mondo in cui regnano la pace, la giustizia e la salvaguardia della creazione. Non si tratterebbe di nient’altro. Questo “regno” dovrebbe essere realizzato come approdo della storia. E questo sarebbe il vero compito delle religioni: lavorare insieme per la venuta del “regno”. [...] Un punto emerge su tutto: Dio è sparito, chi agisce è ormai solo l’uomo. Il rispetto delle “tradizioni” religiose è solo apparente. Esse, in realtà, vengono considerate come un ammasso di abitudini che bisogna lasciare alla gente, anche se in fondo non contano assolutamente nulla. La fede, le religioni vengono usate a fini politici. Conta solo organizzare il mondo. La religione conta in quanto può essere in ciò di aiuto. La vicinanza di questa visione post-cristiana della fede e della religione alla terza tentazione è inquietante>>⁵²⁷.

È significativo in questo contesto come un’altra figura fondamentale nella dottrina cristiana sia, in seguito agli effetti del Concilio II, scomparsa dalla propaganda ecclesiastica e dalla predicazione evangelica; e ne venga messa in discussione dai teologi la sua stessa esistenza anche nello stesso ambito della Chiesa: tale entità è il demone. Raramente sentiamo oggi esponenti del clero parlare del “principe delle tenebre”; la sua figura è relegata nell’ambito della superstizione, in contesti socioculturali non ancora evoluti. I pochi esorcisti che ne trattano vengono considerati alla stregua di sciamani nell’era tecnologica, figure bizzarre e ingombranti: gli ultimi rami secchi di cui l’albero della Chiesa si dovrà necessariamente ripulire. È vero che ogni tanto le alte gerarchie ecclesiastiche riaffermano ufficialmente la reale esistenza del diavolo, ma le loro parole suonano alle orecchie dei “cattolici adulti” come un atto dovuto, un tributo da pagare all’ortodossia dei tempi che furono: un debito di riconoscenza nei confronti di una tradizione, alla quale non credono più, e di cui farebbero volentieri a meno. Ma qual’è il vero motivo per cui il demone, che è parte integrante della dimensione teologica del testo sacro viene rimosso con tanta disinvoltura dalla dottrina cristiana e dal mondo delle cose “reali”?

Chiediamoci intanto chi è il demone. Egli è innanzitutto un angelo decaduto, ribellatosi a Dio per presunzione. Non solo. Il demone è anche l’ispiratore del peccato originale compiuto da Adamo, che ha precipitato il primo uomo e tutta la sua progenie nella condizione lapsa. Infine egli è il principe di questo mondo: il mondo decaduto. Come si vede la figura del demone è strettamente connessa al concetto di peccato originale e allo stato decaduto dell’umanità; proprio quei concetti che la coscienza moderna rifiuta e che la Chiesa ha messo silenziosamente tra parentesi.

⁵²⁷ *Ibidem*, cit. pagg. 76-78.

Appare quindi manifesta la ragione per cui la figura del demonio doveva sparire dallo scenario religioso contemporaneo: essa contraddice il nuovo percorso intrapreso dall'umanità secolarizzata e dalla Chiesa nella modernità; interrompe una narrazione che non prevede l'irruzione del soprannaturale nella storia, e dove lo schema colpa-redenzione viene liquidato come stantia apocalittica giudaica.

Negli ultimi anni la Chiesa, sotto il pontificato di Benedetto XVI, ha manifestato la volontà di rivalutare l'antica liturgia preconciliare, liberalizzando - tra fortissime resistenze interne - il *Vetus Ordo Missae*. Il recupero del Messale romano di S. Pio V è probabilmente inteso dal pontefice tedesco (il quale non a caso si dichiara studioso e ammiratore di S. Agostino) come il viatico verso la restaurazione della retta dottrina. In effetti la differenza tra il *Novus* e il *Vetus Ordo* non consiste soltanto in una questione di forma ma si rivela essere soprattutto sostanza teologica. Nella liturgia tridentina - in vigore fino alla promulgazione del *Novus Ordo* (1969) da parte di Paolo VI - il sacerdote celebrava il sacrificio eucaristico sempre rivolto *ad Deum*, verso il crocifisso posto al centro dell'altare; egli volgeva le spalle all'assemblea dei fedeli, non in segno di spregio, ma in quanto simboleggiava il Mosè della nuova alleanza che, divinamente ispirato, conduceva il nuovo *Israele* verso la terra promessa. Nel rito bugniniiano invece il celebrante si rivolge ai fedeli (*versus populum*) e gira le spalle al crocifisso; l'altare è peraltro ridotto a tavolo da mensa: il significato tradizionale della S. Messa, come rinnovamento e partecipazione al sacrificio di Cristo, viene trasfigurato in quello di un banchetto commemorativo tra "uomini di buona volontà".

Se è vero, come sostiene Pascal, che nel mondo ci saranno sempre cattolici e pelagiani in conflitto perpetuo, allora nella storia è possibile distinguere due ere: una nella quale domina lo spirito di grazia e la soggezione umile al Padre celeste; l'altra dove prevale l'ottimismo naturalistico e dilaga l'empietà. L'epoca attuale incarna la seconda alternativa, ed ha avuto inizio con l'eclissi dell'agostinismo e il ritorno (sotto mentite spoglie) di Pelagio. C'è da augurarsi, con Agostino e Pascal, che lo *Spiritus* torni presto ad indicare al nuovo *Israele* la giusta *Via* verso la terra promessa.

Bibliografia

Opera omnia di S. Agostino - Città Nuova editrice

Confessioni, Introd. gen.: A. Trapè - Traduz. e note: C. Carena, Roma 1965, 1991(5).

Ritrattazioni, Introd. gen.: G. Madec - Traduz., note e indici: U. Pizzani, Roma 1994.

DIALOGHI I (*Controversia accademica – Felicità – Ordine – Soliloqui – Immortalità dell'anima*), Introd., traduz., note e indici: D. Gentili, Roma 1970, 1982 (2).

DIALOGHI II (*Grandezza dell'anima – Libero arbitrio – Musica – Maestro*), Introd. gen.: A. Trapè - Introd., traduz. e note: D. Gentili, Roma 1976.

Trinità, Introd.: A. Trapè - M. F. Sciacca - Traduz., note e indici: G. Beschin, Roma 1973, 1987 (2).

Città di Dio I (I-X), Introd.: A. Trapè - R. Russell - S. Cotta - Traduz. e note: D. Gentili, Roma 1978, 1990 (2).

Città di Dio II (XI- XVIII), Introd. e note: D. Gentili - A. Trapè - Traduz.: D. Gentili, Roma 1988.

Città di Dio III (XIX- XXII), Introd., traduz. e note: D. Gentili - Indici: F. Monteverde, Roma 1991.

LA VERA RELIGIONE (*La vera religione – Utilità del credere – La fede e il simbolo – La fede nelle cose che non si vedono*), Introd. gen. e particolari, trad., note e indici di A. Pieretti, Roma 1995.

LA VERA RELIGIONE (*Ottantatré questioni diverse – Le diverse questioni a Simpliciano – Le otto questioni di Dulcizio – Manuale sulla fede, speranza e carità – Il potere divinatorio dei demoni – La fede e le opere*), Introduzioni particolari, trad. e note: G. Ceriotti - L. Alici - A. Pieretti - Indici: L. Alici - F. Monteverde, Roma 1995.

MATRIMONIO E VERGINITÀ (*Dignità del matrimonio – Santa verginità – Dignità dello stato vedovile – Connubi adulterini – Continenza – Nozze e concupiscenza*), Introd. gen.: A. Trapè - Introd., traduz. e note: M. Palmieri - V. Tarulli - N. Cipriani.

MORALE E ASCETISMO CRISTIANO (*La regola – Il combattimento cristiano –*

Catechizzare i semplici – La menzogna – Contro la menzogna – Il lavoro dei monaci – Cura per i defunti – La pazienza), Introduzioni particolari, trad. e note: C. Carena - N. Cipriani - F. Cruciani - C. Fabrizi - L. Manca - A. Sanchez - P. Siniscalco - V. Tarulli - Indici: F. Monteverde, Roma 2001.

Dottrina cristiana, Introd. gen.: M.Naldini - L.Alici - A.Quacquarelli - P. Grech - Traduz.: V.Tarulli - Indici: F.Monteverde, Roma 1992.

GENESI (*Genesi difesa contro i manichei – Libro incompiuto su la Genesi*), Introd. gen.: A. Di Giovanni - A. Penna - Introd. part., traduz., note e indici: L. Carrozzi, Roma 1988.

GENESI (*Genesi alla lettera*), Traduz., note e indici: L. Carrozzi, Roma 1989.

OPERE ESEGETICHE I (*Il consenso degli Evangelisti*), Introd.: Pio de Luis - Traduz.: V.Tarulli - Indici: F.Monteverde, Roma 1996.

OPERE ESEGETICHE II (*Discorso del Signore sulla montagna – Questioni sui vangeli – XVII Questioni sul Vangelo secondo Matteo – Questioni sulla lettera ai Romani – Esposizione alla lettera ai Galati – Inizio dell’esposizione della lettera ai Romani*), Introduzioni particolari di S. Caruana - B. Fenati - M. Mendoza - Traduz.: D. Gentili - V. Tarulli - Indici: F. Monteverde, Roma 1997.

OPERE ESEGETICHE III (*Otto questioni dell’Antico Testamento – Annotazioni in Giobbe – Specchio di precetti morali della Sacra Scrittura*), Introduzioni particolari di Luigi Carrozzi - Gaspare Mura - Czar Emmanuel Alvarez - Traduz.: L. Carrozzi - V. Tarulli - Indici: F. Monteverde, Roma 1999.

LOCUZIONI E QUESTIONI SULL’ETTATEUCO I (*Locuzioni sull’Ettateuco – Questioni sull’Ettateuco [Libri I-II: Questioni sulla Genesi e questioni sull’Esodo]*), Introd. gen.: L. Carrozzi - A. Pollastri - Introd. part.: A. Pollastri - Note: L. Carrozzi - A.Pollastri - Traduz.: L. Carrozzi, Roma 1997.

LOCUZIONI E QUESTIONI SULL’ETTATEUCO II (*Questioni sull’Ettateuco [Libri III- VII: Questioni sul Levitico, sui Numeri, sul Deuteronomio, su Giosuè, sui Giudici]*), Introd. part.: A. Pollastri - Note: L. Carrozzi - A.Pollastri - Traduz.: L. Carrozzi - Indici: F. Monteverde, Roma 1998.

OPERE ANTIERETICHE (*Contro l’avversario della Legge e dei Profeti – Contro i Priscillianisti e gli Origenisti – Sulle eresie – Trattato contro i Giudei*), Introduzioni particolari, trad. e note: M. Falcioni - Indici: F. Monteverde.

OPERE ANTIARIANE (*Un discorso di parte ariana – Contro un discorso di parte ariana – Conferenza con Massimino – Polemica con Massimino*), Introduzione, trad. e note: E. Peroli - Indici: F. Monteverde - E. Peroli, Roma 2000.

CONTRO I MANICHEI I (*Costumi della Chiesa cattolica e costumi dei Manichei –*

Disputa con Fortunato – Due anime – Natura del bene), Introd. gen.: F. Decret - Introduzioni particolari, trad. e note: A. Pieretti - L. Alici, Roma 1997.

CONTRO I MANICHEI II (*Contro Adimanto – La lettera del Fondamento di Mani – Dibattito con Felice Manicheo – Dibattito con Secondino*), Introd. generale, introd. particolari e note: G. Sfameni Gasparro - Traduz.: A. Cosentino - C. Magazzù - Indici: F. Monteverde, Roma 2000.

CONTRO I MANICHEI III (*Contro Fausto Manicheo*), Introd. gen. e note: L. Alici - Trad.: U. Pizzani - L. Alici - A. di Pilla - Indici F. Monteverde, Roma 2004.

POLEMICA CON I DONATISTI I (*Salmo abecedario – Contro la lettera di Parmeniano – Trattato sul Battesimo*), Introd. gen.: R.A.Markus - Introduzioni particolari, trad. e note: A. Lombardi, Roma 1998.

POLEMICA CON I DONATISTI II (*Contro le lettere di Petiliano – Lettera ai Cattolici sulla setta dei Donatisti*), Introduzioni particolari, trad. e note: A. Lombardi - Indici: F. Monteverde, Roma 1999.

POLEMICA CON I DONATISTI III (*Contro Cresconio – Unico battesimo contro Petiliano*), Introduzioni particolari, trad. e note: E.Cavallari - Indici: F. Monteverde, Roma 2002.

POLEMICA CON I DONATISTI IV (*Sommario della Conferenza con i Donatisti – Ai Donatisti dopo la conferenza – Discorso ai fedeli della Chiesa di Cesarea – Atti del confronto con Emerito vescovo Donatista – Contro Gaudenzio*), Introduzioni particolari, trad. e note: E.Cavallari - Indici: F. Monteverde.

NATURA E GRAZIA I (*Castigo e perdono dei peccati e Battesimo dei bambini – Spirito e lettera – Natura e grazia – Perfezione della giustizia dell'uomo*), Introd. e note: A. Trapè - Traduz.: I. Volpi, Roma 1981.

NATURA E GRAZIA II (*Atti di Pelagio – Grazia di Cristo e Peccato originale – Anima e sua origine*), Introd. e note: A. Trapè - Traduz.: I. Volpi - Indici: F. Monteverde - I. Volpi, Roma 1981.

POLEMICA CON GIULIANO I (*Nozze e concupiscenza – Contro le due lettere dei Pelagiani – Contro Giuliano*), Introd. e note: N. Cipriani - Traduz.: N. Cipriani - E. Cristini - I. Volpi, Roma 1985.

POLEMICA CON GIULIANO II/1 (*Opera incompiuta Libri I-III*), Introd. e note: N. Cipriani - Traduz.: I. Volpi, Roma 1993.

POLEMICA CON GIULIANO II/2 (*Opera incompiuta Libri IV-VI*), Traduz.: I. Volpi - note: N. Cipriani - Indici: F. Monteverde, Roma 1994.

GRAZIA E LIBERTÀ (*Grazia e libero arbitrio – Correzione e grazia – Predestinazione dei Santi – Dono della perseveranza*), Introd. e note: A. Trapè - Traduz.: M. Palmieri - Indici: F. Monteverde, Roma 1987.

LETTERE (1-70), Introd.: M. Pellegrino - Traduz.: T. Alimonti - L. Carrozzi - Note: L. Carrozzi, Roma 1969, 1992 (2).

LETTERE (71-123), Traduz. e note: L. Carrozzi, Roma 1969, 1992 (2).

LETTERE (124-184/A), Traduz. e note: L. Carrozzi, Roma 1971.

LETTERE (185-270), Traduz., note e indici: L. Carrozzi, Roma 1974.

LETTERE SUPPLEMENTO (1*-29*), Introd., traduz., note e indici: L. Carrozzi, Roma 1992.

Commento al Vangelo di S. Giovanni (1-50), Introd.: A. Vita - Traduz. e note: E. Gandolfo - Rev.: V. Tarulli, Roma 1968, 1985 (2).

Commento al Vangelo di S. Giovanni (51-124), Introd.: A. Vita - Traduz. e note: E. Gandolfo - Rev.: V. Tarulli - Indici: F. Monteverde, Roma 1968, 1985 (2).

Commento alla prima Epistola di S. Giovanni, Introd. e traduz.: G. Madurini - Rev.: L. Muscolino - Indici: F. Monteverde, Roma 1968, 1985 (2).

ESPOSIZIONE SUI SALMI (1-50), Introd.: A. Corticelli - Traduz.: R. Minuti, Roma 1967, 1982 (2).

ESPOSIZIONE SUI SALMI (51-85), Traduz., rev. e note: V. Tarulli, Roma 1970, 1990 (2).

ESPOSIZIONE SUI SALMI (86-104), Traduz., rev. e note: T. Mariucci - V. Tarulli, Roma 1976, 1993 (2).

ESPOSIZIONE SUI SALMI (105-120), Traduz., rev. e note: T. Mariucci - V. Tarulli, Roma 1976, 1993 (2).

ESPOSIZIONE SUI SALMI (121-139), Traduz., rev. e note: V. Tarulli, Roma 1977, 1993 (2).

ESPOSIZIONE SUI SALMI (140-150), Traduz., rev. e note: V. Tarulli - Indici: F. Monteverde, Roma 1977, 1993 (2).

DISCORSI (1-50): sul V. Testamento, Introd.: M. Pellegrino - Traduz. e note: P. Bellini - F. Cruciani - V. Tarulli - Indici: F. Monteverde, Roma 1979.

- DISCORSI (51-85): sul N. Testamento, Traduz. e note: L. Carrozzi, Roma 1982.
- DISCORSI (86-116): sul N. Testamento, Traduz. e note: L. Carrozzi - Indici: F. Monteverde, Roma 1983.
- DISCORSI (117-150): sul N. Testamento, Traduz.: M. Recchia, Roma 1990.
- DISCORSI (151-183): sul N. Testamento, Traduz.: M. Recchia - Indici: F. Monteverde, Roma 1990.
- DISCORSI (184-229/V): sui Tempi liturgici, Traduz. e note: P. Bellini - F. Cruciani - V. Tarulli, Roma 1984.
- DISCORSI (230-272/B): sui Tempi liturgici, Traduz. e note: P. Bellini - F. Cruciani - V. Tarulli - Indici: F. Monteverde, Roma 1984.
- DISCORSI (273-340/A): sui Santi, Introd.: A. Quacquarelli - Traduz., note e indici: M. Recchia, Roma 1986.
- DISCORSI (341-400): su argomenti vari, Traduz. e note: V. Paronetto - A. M. Quartiroli - Indici: F. Monteverde, Roma 1989.
- DISCORSI NUOVI (Dolbeau 1-20): su argomenti vari, Introd., testo e note: F. Dolbeau - Traduz.: V Tarulli - Indici: F. Monteverde, Roma 2001.
- DISCORSI NUOVI (Dolbeau 21-31; Étaix 4-5): su argomenti vari, Introd., testo e note: F. Dolbeau - Traduz.: V Tarulli - Indici: F. Dolbeau, F. Monteverde, Roma 2002.
- ENCICLOPEDIA (*La grammatica – Le regole – La retorica – La dialettica*), Introd. trad. e note di A. Pieretti, Roma 2005.
- OPUSCOLI SPIRITUALI (*Spirito e anima - Meditazioni - Manuale - Libro di soliloqui - ecc.*).
- OPERE SULLA PREDESTINAZIONE E LA GRAZIA (*Predestinazione e grazia - Predestinazione di Dio - ecc.*).

Opere di B. Pascal

Œuvres complètes:

B. Pascal, *Œuvres complètes*, édition Léon Brunschvicg, P. Boutroux et A. Gazier, Paris, Hachette, 1904-1914, 14 voll.

B. Pascal, *Œuvres complètes*, Texte établi et annoté par Jacques Chevalier, Paris, Gallimard, 1954.

B. Pascal, *Œuvres complètes*, édition présentée, établie, annoté par Michel Le Guern, Paris, Gallimard, 1998-2000.

B. Pascal, *Œuvres complètes*, édition Jean Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, 1964-1992, I-IV.

Altri testi in lingua originale

Pensées et Opuscules, Paris, Hachette, éd. Brunschvicg, s.d., 812 p. in-12.

Les Provinciales [et écrits annexes], Paris, Garnier, éd. Cognet, 1965, 503 p. in-8°.

Entretien de Pascal et Sacy, Paris, Vrin, éd. Courcelle, 1960, 183 p. in-8°.

Edizioni italiane

B. Pascal, *Pensieri e altri scritti di e su Pascal*, a cura di G. Auletta, Cinisello Balsamo, Ed. Paoline, 1992.

B. Pascal, *Pensieri Opuscoli Lettere*, a cura di A. Bausola, Milano, Rusconi, 1997.

B. Pascal, *Pensieri*, Edizione a cura di C. Carena, Torino, Einaudi, 2004.

B. Pascal, *Le provinciali*, a cura di G. Preti, Torino, Einaudi, 1983.

B. Pascal, *Scritti sulla grazia*, cura, traduzione e note di B. Nacci, Ed. Vita e Pensiero, Milano, 2000.

Studi

A. Alberti, *Ancora su Pascal*, in <<Rivista di filosofia neo-scolastica>>, gennaio-febbraio, 1969, fasc. I.

L. Alici, *L'altro nell'io*, Roma 1999.

R. Amerio, "Forme e significato del principio di autocoscienza in S. Agostino", *RFN Suppl* 23 (1931), pp. 75-114.

G. Bardy, *Saint Augustin, l'homme et l'oeuvre*, Paris 1946.

A. Bausola, *Il "Pari"*, in B. Pascal, *Pensieri Opuscoli Lettere*, Milano, Rusconi, 1997.

A. Bausola, *Introduzione a Pascal*, Bari, Laterza, 1992.

P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Amsterdam-Rotterdam 1740, tomo I, articolo *Saint Augustin*, e *Remarque E*.

M. Blondel, *Le jansénisme et l'anti-jansénisme de Pascal*, Paris 1923.

H. Blumenberg, *Elaborazione del mito*, Bologna 1991.

F. Bolgiani, *La conversione di S. Agostino e l'VIII libro delle "Confessioni"*, Torino 1956

D. Bosco, *Percorsi pascaliani nella "modernità"*, Brescia, Ed. Morcelliana, 2007.

H. Bouchilloux, *Apologétique et raion dans le Pensées de Pascal*, Paris, Klincksieck, 1995.

E. Boutroux, *Pascal*, Paris, Hachette, 1907.

H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, tomo IV, *La conquête mystique. L'École de Port-Royal*, capitolo IX, Paris 1923.

G. Cantoni, *La massoneria nei documenti del Magistero della Chiesa cattolica*, pag. 23, in CESNUR. CENTRO STUDI SULLE NUOVE RELIGIONI, *Massoneria e religioni*, a cura di Massimo Introvigne, ElleDiCi, Leumann (Torino) 1994.

L. Ceysens, *Le cardinal François Albizzi (1593-1684). Un cas important dans*

l'histoire du jansénisme, Roma 1977.

P. Chaunu, M. Foisil, F. de Noirfontaine, *Le basculement religieux de Paris au XVIII^e siècle*, Paris 1998.

J. Chevalier, *Pascal*, trad. G. Vezzoli, Brescia, Morcelliana, 1945.

P. Courcelle, *Recherches sur les "Confessions" de S. Augustin*, Paris 1968.

E. Dammig, *Il movimento giansenista a Roma nella seconda metà del secolo XVIII*, Roma 1945.

A. Del Noce, *Il Padrone del mondo*, tratto da 30 Giorni, Gennaio 1988.

A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, Bologna, Il Mulino, 1964.

A. Del Noce, *Intorno all'«antiumanesimo» di Pascal*, in *Archivio di filosofia*, n° 3, 1962, CEDAM.

H. De Lubac, *Agostinismo e teologia moderna*, Milano 1978.

H. De Lubac, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Jaca book, Milano 1992.

J. De Maistre, *Saggio sul principio generatore delle costituzioni politiche*, ed. Vitte e Perrussel, in *Œuvres complètes*, Lion 1884-86, I 304-7. Trad. M. Ravera.

G. Ferlisi, *Il cammino agostiniano della conversione*, Roma 1983.

L. C. Ferrari, *The Conversions of Saint Augustine*, Villanova University Press 1984.

G. Ferreyrolles, *La vision providentielle de l'histoire au XVII^e siècle*, Seminario Università degli studi di Catania 22 e 26 aprile 2005. Trad. nostra.

G. Ferreyrolles, *Les visages de l'augustinisme au XVII^e siècle*, in *Quaderni Leif*, n. 1 2006, Università degli studi di Catania, Trad. nostra.

G. Ferreyrolles, *L'imagination en procès*, in « XVII^e siècle » 177 (1992), pp. 469-479.

L. Feuerbach, *Essenza del cristianesimo*, trad. J. Roy, 1864, in H. De Lubac, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, ed. Morcelliana, Brescia 1978.

K. Flasch, *Logik des Schreckens. Augustin von Hippo De diversis quaestionibus ad Simplicianum I, 2*, Mainz 1990.

- H. Fugier, *Les images de la conversion dans les Confessions de saint Augustin*, (diss.) Parigi 1963.
- C. Giansenio, *Augustinus*, Lovanio 1640, tomi I-III, ristampa anastatica Frankfurt am main 1964.
- É. Gilson., *Introduzione allo studio di S. Agostino* [1983], trad. V. Venanzi Ventisette, Marietti, Genova 1989².
- H. Gouhier, *Cartésianisme et augustinisme au XVII siècle*, Parigi 1978.
- R. Guardini, *La conversione di Sant'Agostino*, trad. it., Brescia 1957.
- A. Guzzo, *Agostino e Pelagio*, in <<Giornale di metafisica>> 9, 1954.
- A. von Harnack, *Augustins Konfessionen. Ein Vortrag*, Giessen 1888.
- M. Introvigne, *Che cos'è la massoneria: il problema delle origini e le origini del problema*, pagg. 41-42, in CESNUR. CENTRO STUDI SULLE NUOVE RELIGIONI, *Massoneria e religioni*, a cura di Massimo Introvigne, ElleDiCi, Leumann (Torino) 1994.
- H. Jonas, *Lo gnosticismo*, a cura di R. Farina, ed. SEI, 1995.
- W. Kamlah, *Christentum und Geschichtlichkeit. Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins <<Bürgerschaft Gottes>>*, Stuttgart-Köln 1950.
- L. Kolakowski, *Dieu ne nous doit rien. Brève remarque sur la religion de Pascal et l'esprit du jansénisme*, ed. fr., Paris 1997.
- E. Leclerc, *Pascal. Immensità e finitudine dell'uomo*, Paoline, Alba 1996.
- G. Lettieri, *L'altro Agostino*, Ed. Morcelliana, Brescia, 2001.
- G. Lettieri, *Grazia e libero arbitrio*, Ed. Carocci, 2008.
- G. Lettieri, *Il metodo della grazia*, ed. Dehoniane, Roma, 1999.
- G. Lettieri, *Pascal interprete di Agostino*, In Bocchini Camiani et Scattigno, *Anima e paura*. Macerata 1998, pag. 201-242.
- L. Lopetegui, *Renovación y fracaso de las tentativas para obtener una definición dogmática en la Controversia de Auxiliis: 1607-1614*, in <<Archivio Teológico Granadino>> 37, 1974.
- N. Malebranche, *Traité de la nature et de la grâce*, III Éclaircissement, XXVI, in *Œuvres* I, Paris 1992, ed. Rodis-Lewis.

- A. Mandouze, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris 1968.
- J. Maritain, *Humanisme intégral*, in H. De Lubac, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, ed. Morcelliana, Brescia 1978, pag. 58, nota 165.
- J. Maritain, *Il contadino della Garonna*, ed. Morcelliana, Brescia 1969.
- J. Maritain, *La signification de l'athéisme contemporain*, Paris, Desclée, 1949.
- H. I. Marrou - A. M. La Bonnardière, *Saint Augustin et l'Augustinisme*, Ed. du Seuil, Bourges 1955.
- J. Mesnard, *Humanisme et christianisme chez Pascal*, in AA.VV., *Abraham: individualità e assoluto*, Atti delle Giornate Pascal 2004, a cura di M. V. Romeo, ed. C.u.e.c.m., Catania 2006.
- J. Mesnard, *Les Pensées de Pascal*, Sedes, Paris, 1993.
- J. Mesnard, *Pascal et la contestation*, in *La culture du XVIe siècle, enquêtes et synthèses*, Paris 1992.
- J. Mesnard, *Pascal, l'homme et l'œuvre*, Paris 1951, 1967.
- J. Mesnard, *Universalité de Pascal*, in *Méthodes chez Pascal*, pagg. 335-356.
- J. Mitterand, citato da *Open Letter to Confused Catholics*, pp. 88-89.
- B. Neveu, *Augustinisme janséniste et magistère romain*, in *Érudition et religion aux XVII et XVIII siècles*, Paris 1994.
- B. Neveu, *L'erreur et son juge. Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*, Napoli 1993.
- B. Neveu, *Le statut théologique de saint Augustin aux XVII siècle*, pag. 478, in *Érudition et religion aux XVII et XVIII siècles*, Paris 1994.
- F. W. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, ed. Rizzoli, Milano 1985.
- F. W. Nietzsche, *Ecce homo*, trad. Albert, in H. De Lubac, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, ed. Morcelliana, Brescia 1978.
- F. W. Nietzsche, *La gaia scienza*, a cura di G. Colli e M. Montinari, ed. Mondatori, Milano 1971.
- F. W. Nietzsche, *L'Anticristo*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Ed. Mondatori, Milano 1971.

Origene, *De Principiis*, nei "Griechischen Christlichen Schriftsteller", a cura di P. Koetschau, E. Preuschen, W. A. Baehrens, M. Rauer, E. Benz, E. Klostermann, Berlino, 1899 e sgg.

A. Peratoner, *Blaise Pascal. Ragione, rivelazione e fondazione dell'etica. Il percorso dell'Apologia*, Venezia, Cafoscarina, 2002.

A. Pincherle, *Vita di Sant'Agostino*, Laterza, Roma-Bari 1988.

L. Ponticelli, *Fede e scommessa in pascal*, in <<Rivista di filosofia neo-scolastica>>, gennaio-febbraio, 1969, fasc. I, pp. 109-113.

E. Portalié, voce *Augustin (saint)*, *Dictionnaire de théologie catholique*, tomo I, 2, Paris 1923.

J. Pucelle, *La dialectique du renversement du pour au contre et l'antithétique pascalienne*, in AA.VV., *Méthodes chez Pascal*, Paris, PUF, 1979.

J. Ratzinger, *Gesù di Nazareth*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2007.

J. Ratzinger, *Lettera a Marcello Pera*, in *Senza radici*, ed. Mondadori, 2004, Milano.

L. Rodriguez, "La conversión de S. Agustín a través de los diálogos de Casiciaco", *CD 176* (1963), pp. 303-318.

M.V. Romeo, *Verità e bene*, c.u.e.c.m. Catania 2003.

M.V. Romeo, *Il re di concupiscenza*, ed. Vita e Pensiero, Milano 2009.

C. Schmitt, *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Milano 1992.

M. F. Sciacca, *Pascal*, Milano 1972.

Ph. Sellier, *Après qu'Abraham parut: Pascal et le prophétisme*, in AA.VV., *Il moderno fra Prometeo e Narciso*, Atti delle Giornate Pascal 2005, a cura di M. V. Romeo, ed. C.u.e.c.m., Catania 2007.

Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, Paris, A. Michel, 1995.

A. Trapè, "Introduzione", in *S. Agostino, Le Confessioni*, NBA I, Roma 1975 e 1993⁶, pp. ix-cxxi.

A. Trapè, *Sant'Agostino: introduzione alla dottrina della grazia*, Città Nuova editrice, Roma 1990.

A. Trapè, *La conversione di S. Agostino*, Urbania (PS) 1985.

T. Tyn, *La grazia*, Il lezione di teologia morale, 1987.

G. Vigni, *Agostino di Ippona. L'avventura della grazia e della carità*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1988.

C. Vigna, *Pascal e l'apologetica*, in A. Peratoner, *Blaise Pascal, Ragione, rivelazione e fondazione dell'etica. Il percorso dell'Apologie*, Venezia, Cafoscarina, 2002.

A. Zeoli, *La teologia agostiniana della grazia fino alle Quaestiones ad Simplicianum (396)*, Napoli, Liguori, 1963.

INDICE

Introduzione.....	2
Elenco Abbreviazioni.....	4

PARTE PRIMA
La nozione di grazia in Agostino
Da Cassiciacum agli scritti antipelagiani

I. <i>Predestinazione e prescienza</i>	6
--	---

1. *La ricerca della verità*, 8 - 2. *La grazia come vocatio suasiva*, 15.

II. <i>La grazia ab-soluta di Gesù Cristo</i>	28
---	----

1. *Adamo e lo status naturae lapsae*, 29 - 2. *L'irruzione della grazia di Cristo*, 38 - 3. *Il mistero del tradux peccati*, 44 - 4. *Dalla vocatio suasiva alla vocatio effectrix*, 48.

III. <i>Grazia e libero arbitrio</i>	53
--	----

1. *Il rapporto tra doctrina e gratia*, 54 - 2. *Lo statuto ambiguo della libertà umana*, 60 - 3. *La delectatio victrix strumento della grazia persuasiva*, 64 - 4. *Le due volontà*, 71.

IV. <i>Il decreto divino e i figli della promessa</i>	85
---	----

1. *Lo Spirito interprete della Scrittura*, 86 - 2. *La Quinta proposizione*, 91.

PARTE SECONDA
 Agostinismo e Chiesa cattolica

Dal Concilio di Orange al Concilio Vaticano II

V. *Il “secolo di Agostino” e la questione giansenista*.....103

1. *Il progetto dell’Augustinus*, 104 - 2. *La controversia De auxiliis*, 118 - 3. *Agostino e Giansenio*, 125 - 4. *Libertà senza grazia*, 134.

VI. *Pascal interprete della modernità*.....143

1. *Le “due cause” e l’argomento del “Pari”*, 145 - 2. *L’agostinismo come baluardo contro la secolarizzazione*, 156 - 3. *Le radici gnostiche del pensiero moderno*, 163 - 4. *L’oblio del male e la rimozione dell’agostinismo nel pensiero cattolico*, 169.

