

*La grazia e l'uomo come "evento".
La controversia de auxiliis tra premesse filosofiche
e conclusioni teologiche*

Cristiano Calì

1. *La grazia nella prospettiva ebraico-cristiana*

Nel popolo d'Israele e nella concezione biblica non si ha mai una riflessione filosofico-metafisica intorno alla grazia ma si ricorre sovente ad espressioni che dicono la relazione stabilita da Dio con il suo popolo in determinati momenti. Quando si dice *grazia* non si parla di Dio ma si prova a "descrivere Dio" nel suo *agire gratuito* in favore degli uomini nella storia. Il popolo d'Israele è un popolo che vive *la* storia, vive *nella* storia e negli eventi storici riconosce il passaggio salvifico di Dio. Proprio per questo quegli interventi salvifici sono eventi di grazia.

La grazia nella Scrittura non dice pertanto "qualcosa" ma dice *l'accadere* di un incontro e di una relazione, lo stabilirsi di un dialogo; non per nulla ci sono delle coordinate spazio-temporali fondamentali per la fede biblica da cui non si può prescindere. In un evento ben preciso, in una circostanza particolare, Dio è intervenuto a favore del suo popolo, gli ha rivolto la sua parola, gli ha fatto grazia nonostante il suo peccato. La grazia quindi è un evento che ha come soggetto Dio, il quale si rivela come grazioso, accondiscendente, favorevole *verso* il suo popolo, *verso* l'uomo.

La storia di Israele si fonda proprio sul fare memoria di questi eventi tanto che la storia della salvezza non è nient'altro se non la concatenazione di questi momenti fondamentali nei quali il popolo ha sperimentato la presenza salvifica di Dio. Anche per questo nella concezione israelitica il tempo è inteso come storia: è dotato di senso, ha un orientamento, consiste e si sostanzializza nella realizzazione di una promessa che è da sempre rivolta verso un compimento ultimo. L'idea di grazia chiama quindi in causa la storia ma anche la natura.

Sin dal libro della *Genesi* la natura, la creazione, è pensata come donata da Dio e quindi è contemplata nella sua gratuità, quale perenne testimonianza

dell'azione assolutamente indebita da parte di Dio. Il mondo è quindi storia e non semplicemente natura, e Dio parla al suo popolo anche attraverso i segni della natura ma sempre per stabilire con esso una relazione, per consentire l'accadere di un rapporto.

Gli elementi peculiari della teologia della grazia della tradizione ebraico-cristiana si concentrano, poi, come "un tutto nel frammento", per dirla con von Balthasar, nell'evento di grazia che è Cristo. Di lui l'apostolo Paolo può dire: «È apparsa infatti la grazia di Dio, che porta salvezza a tutti gli uomini» (*Tt* 2,11).

Dato che la grazia non è un concetto, un termine, una serie di principi morali ma un evento, tale *evento di grazia* si concentra in una persona: nelle sue azioni, nella sua esistenza terrena, soprattutto nel suo mistero pasquale, e lo fa come in uno "specchio ustorio". Questo è l'evento in cui Dio fa grazia all'uomo e si mostra definitivamente a favore dell'uomo. L'evento Cristo è l'evento di grazia per eccellenza che tuttavia tende verso la definitiva consumazione nel suo *eschaton* parusiaco.

Per la tradizione ebraico-cristiana, in sintesi, evento e grazia sono – se volessimo dirlo figurativamente – come due rette coincidenti: infinite e sovrabbondanti ma con tutti i punti in comune, dal momento che l'una non può spiegarsi senza l'altra, giacché la grazia è *evento di grazia* dal momento che è evento salvifico.

2. *L'evento di grazia e l'evento uomo*

La grazia si caratterizza internamente come evento: la sua stessa essenza implica la categoria dell'evento, ma anche esternamente essa si rivolge e coinvolge un evento: l'uomo. Questi è inteso sia come l'accadere di una storia che si narra e auto narra, di un'esistenza che progredisce e in questo accadere si costituisce, sia – se volessimo guardare un momento ai dati che ci giungono dalle scienze empiriche – come un insieme di eventi: chimici, elettrici, cerebrali che fanno sì che si dia l'ente uomo.

Se evento e grazia appaiono *ad intra* come punti di due rette coincidenti, lo stesso non può dirsi *ad extra* per l'evento-grazia e l'evento-uomo, i quali quando non sono apparsi come due fuochi di un'ellisse, sono risultati essere – per utilizzare una famosa immagine del primo Karl Barth – come una circonferenza (l'uomo-mondo) per la quale passa come una tangente l'evento di grazia.

Questa apparente dicotomia da un lato, o agognata complementarità dall'altro, sono state per secoli alla base della riflessione teologico-filosofica, la

quale ha impiegato le sue migliori menti per tentare di comprendere come realmente e fattivamente si dia l'incontro dell'evento gratuito di Dio con l'uomo in generale ma, più in particolare, con l'evento che caratterizza l'uomo in quanto essere dotato di senso, orientato a un *telos* e responsabile di quelle azioni che lo costituiscono come persona, ovvero l'evento libertà, l'accadere del libero agire dell'uomo.

Questa millenaria controversia – che ha visto versare molto inchiostro da parte di autori come Agostino, Tommaso o Bonaventura per l'Occidente, Metodio d'Olimpo e Origene per l'Oriente (e ci limitiamo ai più menzionati) – ha raggiunto il proprio acme nel corso del XVI sec. quando il problema della conciliazione tra grazia e libertà, alla luce delle affermazioni dei riformatori (Lutero e Calvino) e dei decreti e canoni del Concilio di Trento, emerse nuovamente con tutta la sua virulenza. Il problema, infatti, non chiamava in causa soltanto le affermazioni magisteriali o le tesi delle correnti ereticali ma interpellava il vissuto di ogni singolo credente dal momento che mettere insieme l'evento di grazia e l'evento uomo sembrava privare da un lato il datore di grazia, il Dio onnipotente e buono, onnisciente e presciente, e dall'altro l'uomo, dotato di senso e artefice del proprio destino. Questi poli, infatti, potevano assumere valenze differenti: o due entità libere e in relazione per alcuni, o burattino in mano del proprio burattinaio per altri. Il concentrarci su un preciso momento della storia della teologia della grazia, quel momento che passò alla storia col nome di *controversia de auxiliis*, è giustificato da un duplice ordine di fattori. Da un lato quella controversia fu «una delle più appassionate battaglie della storia della teologia»¹, una battaglia per la quale scesero in campo due opposti schieramenti, i gesuiti da un lato, con Luis de Molina, e i domenicani fautori del tomismo dall'altro, e che vide il protrarsi delle lotte per più di un decennio e strascichi ancor più lunghi, se si considera che «il contrasto tra le due scuole dei tomisti e dei molinisti si è attenuato soltanto ai nostri giorni»². Dall'altro lato, è da notare come tale questione sia stata poco affrontata nel lungo corso della storia teologica e filosofica: i manuali di teologia le dedicano pochissime righe, i nuovi sviluppi sistematici la ritengono desueta, gli studi sull'argomento sono davvero limitati.

A latere dobbiamo sottolineare come una tale controversia ha riportato in auge in modo straordinario il rapporto tra disciplina teologica e filosofica,

1. E. Villanova, *Storia della teologia cristiana*, vol. II, Borla, Roma 1994, p. 440.

2. H. Jedin, *Il rinnovamento della scolastica. Baio e la controversia sulla grazia*, in Id. (a cura di), *Storia della Chiesa*, VI. *Riforma e Controriforma*, Jaca Book, Milano 1975, pp. 648-660, qui p. 659.

facendo quasi sbiadire i confini dell'una e dell'altra. A noi basta tener presente un asserto che costituirà una chiave ermeneutica fondamentale: «la dottrina teologica è in sostanza una ipotesi filosofica escogitata per spiegare un fatto dogmatico»³.

2.1. *La controversia* de auxiliis

Il Concilio di Trento per cercare una conciliazione tra il datore assoluto di grazia e l'uomo, quale vero soggetto che interagisce con Dio, era ricorso nel decreto tridentino *De iustificatione* al termine di *cooperatio* il quale imponeva un'ulteriore precisazione dal momento che collocava sul campo della questione due poli: la libertà dell'uomo da un lato e la grazia di Dio dall'altro, due poli collegati attraverso il mezzo dell'aiuto, *auxilium*.

Dall'esigenza di cercare una risposta a tale imprescindibile quesito nacque all'interno della teologia cattolica post tridentina (tra la fine del XVI e gli inizi del XVII secolo) un'aspra controversia che vide il rivaleggiarsi di due opposte scuole: i gesuiti, aventi come caposcuola Luis de Molina, e i tomisti domenicani, guidati da Domingo Báñez⁴.

2.1.1. Qualche cenno storiografico

La polveriera della controversia *de auxiliis*⁵ è costituita da una disputa, tenutasi a Valladolid nel 1582, sulla libertà di Cristo. Per i teologi di Valla-

3. M. Brusadelli, *Francesco Suarez. In margine della storia della filosofia*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», VI, n. 3, 1914, pp. 196-417, qui p. 203.

4. La controversia fu affrontata in modo analitico in alcuni studi ormai abbastanza datati cfr. H. Serry, *Historiae controversiarum de auxiliis divinae gratiae libri VI*, Venetiis 1742; T. De Regnon, *Bañes et Molina, histoire, doctrines, critiques métaphysique*, Paris 1883; T. De Regnon, *Bannésianisme et molinisme*, I. *Établissement de la question et défense du molinisme*, Retaux-Bray, Paris 1890; P.H. Gayraud, *Thomisme et molinisme*, 2 voll., Privat, Toulouse 1889-1990; A. Bonet, *La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI y primera mitad del XVII*, Subirana, Barcelona 1932; C. Boyer, *Providence et liberté dans un texte de Saint Thomas*, in «Gregorianum», XIX, 1938, pp. 194-209.

5. Opere classiche sull'argomento – seppur fin troppo faziose – sono: G. Schneemann, *Controversiarum de divinae gratie liberique arbitrii Concordia initia et progressus*, Herder, Freiburg 1881; P. de Scoraille, *François Suarez de la Compagnie de Jésus: d'après ses lettres, ses autres écrits inédits et un grand nombre de document nouveaux*, I, Lethielleux, Paris 1912, pp. 349-467. Per studi di carattere generale, cfr. H. Rondet, *Prédestination, grâce et liberté*, in «Nouvelle Revue Théologique», LXIX, 1947, pp. 449-474; C. Crevola, *La interpretación dada a San Agustín en las disputas "de auxiliis"*, in «Archivo Teológico Granadino», XIII, 1959, pp. 5-171.

dolid la libertà era intesa alla maniera scolastica, come «possibilità di scelta e perciò sta a fianco della grazia come indipendente da essa»⁶. Per i teologi di Salamanca, invece, la libertà era vista nella sua accezione agostiniana⁷, ovvero «capacità di bene e perciò sta in stretta dipendenza dalla presenza o dall'essenza della grazia»⁸. Questa differente impostazione di partenza si riverberò inevitabilmente sul problema del rapporto tra grazia divina e libertà umana al quale cercarono di dare contezza le due scuole teologiche di gesuiti e domenicani che si contrapporranno per diversi anni senza riuscire per questo a giungere a una soluzione. Da ambo i lati si cercava di portare a completezza l'asserto del Tridentino – che si opponeva alla concezione pessimistica dei luterani – sulla cooperazione dell'uomo alla grazia e, di conseguenza, di una certa partecipazione attiva dell'uomo all'opera della giustificazione. La pubblicazione dell'opera di Bañez nel 1584 e la risposta del Molina (che vide due edizioni, nel 1588 e nel 1595) daranno il via a complesse dispute per le quali neppure l'intervento di Roma potrà condurre a conciliazione.

Nel 1584 era stato, infatti, pubblicato da parte di Domingo Bañez, domenicano spagnolo professore a Salamanca, un *Commento a S. Tommaso*⁹, a cui, nel 1588, faceva seguito, a mo' di risposta polemica, il testo del gesuita Luis de Molina dal titolo *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione ad nonnullos primae partis divi Thomae articulus*. L'intento di quest'ultima opera era quello di conciliare, alla luce di quanto affermato da Trento nel decreto *De iustificatione*, alcuni termini da sempre problematici nella riflessione teologica: la grazia di Dio, la libertà dell'uomo e la prescienza divina.

La controversia che scaturì dal confronto delle due opere – acuita con la pubblicazione nel 1600 da parte domenicana del *De vera et legitima concordia liberi arbitrii cum auxiliis gratia Dei efficaciter humanam salutem* – non fu di facile risoluzione e interpellò non soltanto i diretti interessati ma

6. G. Colzani, *Antropologia teologica. L'uomo: paradosso e mistero*, EDB, Bologna 1988, p. 190.

7. Per una sintetica disamina delle interpretazioni che nel corso del tempo sono state fatte della dottrina agostiniana, cfr. A. Trapè, *Introduzione generale*, in Agostino, *Natura e grazia*, I. *Castigo e perdono dei peccati e battesimo dei bambini*, *Spirito e lettera*, *Natura e grazia*, *Perfezione della giustizia dell'uomo*, intr. e note di A. Trapè, tr. it. di I. Volpi, Città Nuova, Roma 1981, pp. 9-16.

8. G. Colzani, *op. cit.*, p. 190.

9. Cfr. D. Bañez, *Scholastica commentaria in primam partem angelici doctoris D. Thomae*, Salamanca 1584.

anche e soprattutto i rispettivi ordini religiosi¹⁰ e quindi diverse università. Dapprima, nel 1594, Clemente VIII lasciò alla curia romana la risoluzione del contenzioso, per il quale fu nominata *ad hoc* una commissione¹¹; successivamente – nel 1602 – il pontefice avocò direttamente a sé la questione. Da un lato i lavori della commissione espressero quasi sempre una condanna nei confronti delle dottrine del Molina, dall'altro il volere del pontefice non riusciva a propendere chiaramente per l'una o l'altra parte, tant'è che dopo altri tre anni, quando Clemente VIII era già morto e gli era succeduto Paolo V, le discussioni non erano affatto concluse. Nel 1607 – quando i fautori della controversia erano già deceduti da anni – Paolo V scioglieva la *Congregatio de auxiliis* e imponeva il silenzio circa le discussioni affrontate, con il divieto di pubblicare libri sull'argomento senza l'autorizzazione di Roma; solo nel 1611 lo stesso papa autorizzava il libero insegnamento delle due dottrine senza che però venissero emesse reciproche condanne. La questione principale era e rimaneva soltanto una: come si deve intendere l'azione della grazia sul libero arbitrio? Va notato come, benché ci si trovasse all'interno di un'impostazione scolastica del tema della grazia, il problema sul quale i teologi erano chiamati a disputare non fosse altro se non quello dell'*accadere* della grazia, ovvero dell'evento di grazia che coinvolge (rimaneva da capire come) l'evento-uomo.

Nell'accostarci alle dottrine delle due scuole – e forti del monito papale che non riusciva a trovare una conciliazione tra i due fronti – facciamo nostro il giudizio – che ci guiderà nell'analisi della questione – che Gisbert Greshake ha espresso: «Date le loro sottigliezze speculative, sia l'una che l'altra teoria ci riescono di difficile comprensione a meno che non si voglia dare un'interpretazione del tutto superficiale»¹². Tenteremo allora di chiarire i termini dello *status quaestionis*.

2.1.2. La posizione di Luis de Molina

Per entrare all'interno di questa controversia è indispensabile assumere il lessico tipico della teologia scolastica, il quale era stato mutuato dal Triden-

10. Per le differenti posizioni all'interno della congregazione gesuita vd. P. Broggio, *Diffendere una dottrina, difendere un ordine: Francisco Suárez, Roberto Bellarmino e Claudio Acquaviva di fronte al molinismo (1649-1607)*, in «Krypton», I, n. 1, 2013, pp. 24-33.

11. Si veda a tal proposito A. Le Blanc, *Historia Congregationum de auxiliis divinae gratiae*, Lovanio 1700, *Addenda*, pp. 166-706; Theodorus Eleutherus, *Historia controversiarum de divinae gratiae auxiliis*, Anversa 1705; G. Schneemann, *op. cit.*, p. 292.

12. G. Greshake, *Libertà donata. Introduzione alla dottrina della grazia*, Queriniana, Brescia 2002, p. 85.

tino. Nella controversia è fondamentale la distinzione tra *grazia sufficiente* e *grazia efficace*¹³. La prima, offerta all'uomo ma condizionata dall'accettazione di questi mediante la propria libertà, era il nervo dell'argomentazione di Luis de Molina (1536-1600), caposcuola della posizione gesuitica¹⁴; la seconda, la *grazia efficace*, in virtù della quale Dio si può imporre all'uomo, era invece maggiormente valutata dai domenicani, guidati da Domingo Bañez, che si ergeva a degno interprete di Agostino e di Tommaso.

Molina, da ottimo gesuita, percepiva e faceva proprie le due anime della *Compagnia*: la salvaguardia della peculiare singolarità umana in riferimento agli atti morali da un lato, e la fedeltà ai dettami della Santa Sede dall'altro. Nel suo tentativo di conciliazione tra la grazia e il libero arbitrio vi fu quindi sempre l'accortezza di non cadere in quelle che erano state le ingenuità di Erasmo e Giovanni Driedo, o negli errori di Castellion e Socino. Molina aveva l'ambizione di portare a conciliazione l'antica disputa che vide il rivaleggiarsi fra Pelagio e Agostino. Le motivazioni che il gesuita fornisce per tale difesa sono di una sorprendente attualità. Per Molina non possiamo fare a meno del libero arbitrio: esso è anzitutto un'evidenza razionale ed esperibile da ogni uomo, ma al contempo è un dato senza il quale non riusciremmo a salvare né l'azione redentrice di Cristo né tantomeno l'agire morale dell'uomo.

Per Molina *libertà* diviene sinonimo di *libero arbitrio* in quanto un agente si dice libero nel momento in cui gode della totale *libertas indifferentiae*, intesa come libertà di azione e contraddizione. Dato che «*potentiam quippe liberam non esse aliud quam posse indifferenter elicere hic et nunc et non elicere actum*»¹⁵ la conciliazione con la grazia efficace si mostra ora più che mai complessa.

La proposta risalente a Tommaso d'Aquino di collocare l'intervento divino nelle cause seconde non soddisfa il Molina, per il quale l'intervento di Dio non può mai essere una mozione o una premozione. Se quest'ultimo moto, infatti, risultasse necessario, la libertà d'indifferenza e la conseguente responsabilità sarebbero puro *flatus vocis*; se quel moto fosse evitabile non si capirebbe invece perché Dio lo debba infondere all'azione umana. Molina colloca allora l'*actio Dei* come *actio simultanea*, la quale non agisce nella

13. Cfr. L. Rosolo, *Le dilemma du concours divin: primat de l'essence ou primat de l'existence*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1956.

14. Cfr. A. C. Pegis, *Molina and Human Liberty*, in G. Smith (a cura di), *Jesuit Thinker of Renaissance*, Marquette University Press, Milwaukee 1939, pp. 75-131.

15. L. Molina, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione ad nonnullos primae partis divi Thomae articulus*, Antonium Riberium typographum regium, Olyssipone 1888, 23, 4-5, 1, pp. 403-492.

volontà ma *con* la volontà dell'uomo¹⁶. Tale *concorso simultaneo* è un moto non coattivo ma persuasivo che sostiene la volontà senza piegarla. Permane quindi la distinzione delle cause, che rimangono sempre due ma entrambe parziali e concorrono simultaneamente a realizzare un unico effetto.

Per Molina la grazia sufficiente prepara il soggetto all'azione: non consente tuttavia di realizzare l'azione salvifica ma permette la condizione di poter agire secondo giustizia. Per i molinisti al centro della questione vi è la capacità per l'uomo di autodeterminarsi, di agire o non agire. Per quanto riguarda gli atti naturali, ovvero quelli compiuti senza l'aiuto della grazia, Dio conserva sempre la causa in quanto egli agisce sulle cause seconde e sugli effetti dell'atto. Per quanto riguarda invece gli atti soprannaturali l'uomo ha bisogno della grazia dal momento che non potrebbe far nulla di buono senza di essa, alla quale può acconsentire o rifiutare. Per i gesuiti quindi la grazia è offerta sempre e in egual modo ad ogni uomo, dal momento che Dio – attraverso la *scientia media*¹⁷ – conosce le libere decisioni dell'uomo. Attraverso la *scientia media*, infatti, «dall'eternità Dio scruta nel libero arbitrio di ogni uomo e conosce (non determina) cosa l'individuo sceglierà dinanzi ad una pluralità di situazioni; concederà allora la grazia in conformità alla scelta dell'uomo ed alla realizzazione dell'atto»¹⁸. Il Creatore quindi, per quanto possa pre-conoscere non pre-determina, e in forza

16. Cfr. Ivi, 14, 13, 26-29, pp. 167-186.

17. Il concetto di *scientia media* – derivata al Molina dal maestro Pedro de Fonseca – è cruciale nella sua argomentazione, in quanto indispensabile «per conferire una base scientifica alla dottrina tridentina dell'integrità fondamentale del libero arbitrio dell'uomo, anche sotto l'influsso della grazia efficace» (E. Villanova, *op. cit.*, p. 440). Per *scientia media* s'intende una modalità di conoscenza con la quale Dio potrebbe prevedere tutte le azioni umane, non solo quelle che si verificheranno, ma anche quelle che, pur verificabili, non si verificheranno mai, anche se tale previsione non toglie la libertà con cui quelle azioni saranno compiute. Per tale motivo si parla anche di scienza dei *futuribili* o dei *futuri contingenti*, giacché Dio non possiede soltanto la conoscenza degli eventi futuri ma anche di quegli eventi che sarebbero potuti accadere se l'uomo avesse optato per altro rispetto a come in realtà ha fatto. La scienza media attiene, in altre parole, a «tutto ciò che tutte le possibili volontà libere sceglierebbero liberamente una volta poste in tutte le possibili configurazioni di circostanze. [...] Essa è intrinsecamente contingente (dipende dalle libere scelte, che Dio osserva nella sua essenza, delle creature) e permette a Dio – una volta che egli abbia decretato e disposto le circostanze – di conoscere infallibilmente le scelte operate Dalle volontà create» (M. Forlivesi, *Gli scotisti secenteschi di fronte al dibattito tra bañeziani e molinisti: un'introduzione e una nota*, in S. Perfetti [a cura di] *Conoscenza e contingenza nella tradizione aristotelica medievale*, ETS, Pisa 2008, p. 15). L'aggettivo di *media* sta a indicare che tale scienza si colloca in Dio tra la *scientia di intelligenza*, con la quale Dio conosce tutte le possibilità della propria onnipotenza, e la *scientia di visione*, con cui conosce ciò che liberamente egli compie.

18. M.A. Antonini, *De Auxiliis: aspetti teologici di una controversia nell'opera tirsiana*, in Associazione ispanisti italiani (a cura di), *Scrittori «contro»: modelli in discussione nella*

di ciò può prevedere l'adesione o il rigetto che l'uomo farà della grazia e donarla solo nel primo caso: la libertà umana è pertanto salvaguardata e l'efficacia della grazia pure.

Tale libertà, per Molina, non è stata totalmente inficiata dal peccato originale che – pur avendo danneggiato i doni che Dio aveva concesso ad Adamo – non ha toccato la libertà, ancora in possesso dell'uomo, tanto da permettergli di volgersi al bene senza l'aiuto divino nell'ordine naturale. Ed è proprio al fine di rimarcare ancora la libera azione dell'uomo che Molina – innestandolo sulla distinzione tomista che abbiamo richiamato di *grazia sufficiente* ed *efficace* – ribadisce come l'impulso della grazia non sia irresistibile e pertanto non determini necessariamente l'uomo, dato che l'uomo può rifiutare questa grazia. Il gesuita parla nuovamente di *concorso simultaneo*. La grazia peculiare agisce con un concorso simultaneo alla volontà umana, e ciò può avvenire perché si pongono in essere due cause contemporaneamente: la grazia di Dio e la libera volontà dell'uomo. Sintetizzando¹⁹ possiamo dire che

Dio coopera alla generazione degli atti liberi delle volontà create non (pre-) muovendo le volontà, bensì causando il semplice esistere di tali atti nel momento stesso in cui la volontà creata ne determina la specie, ossia la natura. In altri termini, la volontà creata concorre alla produzione dei propri atti liberi producendone la determinazione, mentre Dio concorre producendone l'esistenza.²⁰

2.1.3. Il tomismo domenicano

Rivali dei gesuiti nello scontro sugli aiuti della grazia furono i domenicani, ancor più fedeli al tomismo di quanto non lo fossero i gesuiti. Domingo

letteratura iberiche. Atti del Convegno (Roma, 15-16 marzo 1995), vol. I, Bulzoni, Roma 1996, pp. 65-79, qui p. 70.

19. Per Molina la volontà umana è intesa come potere di autodeterminazione e per passare dalla potenza all'atto non ha bisogno di un motore efficiente esterno a essa. Per tale motivo il gesuita può parlare di concorso simultaneo. Attraverso questa tesi si salvaguarda ad un tempo la libertà dell'uomo – in quanto Dio non causa gli atti liberi – e la prescienza divina – giacché Dio è comunque capace di prevedere quegli atti in modo certo e immutabile. Il concetto di *scientia media* è, infatti, inscindibilmente legato al tema della predestinazione. Per i molinisti è in forza di tale *scientia media* che Dio già sa come si comporterà la libera volontà umana nelle singole occasioni, se accetterà o ricuserà la grazia. In forza di tale conoscenza antecedente egli prevede che alcuni raggiungeranno la salvezza e altri no, e solo in questo senso si può parlare di predestinazione *post praevisa merita*, ovvero dopo che l'uomo abbia corrisposto o meno alla grazia.

20. M. Forlivesi, *op. cit.*, p. 15.

Bañez era un emblematico esponente del «tomismo particolare dei domenicani: simbolo della profonda tensione metafisica esistente fra l'attività assoluta di Dio e la libertà umana»²¹. Egli prende le mosse dalla causalità divina per la quale, come dice Giuseppe Rambaldi,

Dio è la prima causa ed ha il primato della causalità. Le cause create sono vere cause, ma subordinate. Dipendono da Dio e dipendono in tale misura che quando esse agiscono non producono il loro effetto da sole, ma cooperando con Dio. [...] Dio muove la causa e produce l'effetto. L'influsso di Dio nelle creature [...] è premozione, termine in cui il prefisso indica bene la priorità della causalità divina. [...] La libertà della creatura viene rispettata perché l'agire di Dio si adatta alla *natura* delle cause seconde. Essendo quindi l'uomo causa libera, la premozione attualizza – senza distruggere – la sua libertà. Dio dà il potere di agire e il modo dell'azione, che nel caso è il modo libero. E pertanto, sotto la premozione le cause necessarie agiscono con necessità, le cause libere con libertà.²²

Soltanto dopo aver postulato la nozione di Causa Prima ed aver inferito la tesi del concorso divino sulle azioni umane «i domenicani formulano la definizione di libertà umana, soggetta ed inserita nella sfera d'azione di Dio»²³. Per Bañez la grazia di Dio è talmente *efficace* «da piegare infallibilmente la volontà umana ad un determinato atto. Atto comunque libero, perché scaturisce da una volontà che potrebbe resistere (*in sensu diviso*), sebbene di fatto non resista (*sensu composito*)»²⁴. Da questa affermazione si comprende come per Bañez la *grazia efficace* sia tale a priori, la *grazia sufficiente* sarebbe soltanto un'ipotesi teorica e astratta per dire che «l'uomo riceve un'offerta di salvezza, anche se questa non sempre giunge al suo obiettivo»²⁵. La grazia quindi, per i domenicani, non è soltanto condizione ma anzitutto causa dell'assenso umano. Ma tale grazia come agisce sulla libera volontà dell'uomo?

Bañez fa ricorso a un termine nuovo, ma anche in questo caso per comprendere la posizione del domenicano bisogna intercettarne i presupposti filosofici:

21. E. Villanova, *op. cit.*, pp. 434-435.

22. G. Rambaldi, *Problemi teologico-filosofici della Riforma Cattolica*, in M. F. Sciacca (a cura di) *Grande Antologia Filosofica*. IX. *Il pensiero della rinascenza e della Riforma*, Marzorati, Milano 1964, pp. 1719-1853, qui p. 1753.

23. M.A. Antonini, *op. cit.*, p. 68.

24. *Ibidem*.

25. I. Sanna, *Chiamati per nome. Antropologia teologica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, p. 281.

Tutte le potenze create, compresa la volontà, sono in potenza rispetto al loro atto. Ne viene che in esse il passaggio dalla potenza all'atto [...] richiede un principio motore distinto da esse. Tale principio motore è Dio, che causa con una causalità di tipo efficiente il passaggio in questione.²⁶

Tale principio motore è detto dal domenicano con l'espressione *praemotio phisica ad unum*: è *premozione* in quanto si esercita preventivamente sulla creatura prima che questa compia l'atto, *fisica* perché non è morale ma reale ed efficiente, *ad unum* in quanto diretta a generare un determinato atto. Bernard Sesboüe spiega con un esempio come per *fisica* si debba intendere una causalità efficiente:

Il libero decreto di Dio di apportare ogni atto dell'uomo il necessario soccorso comportava una "premozione fisica" – come l'ascia che non può tagliare senza ricevere un impulso fisico –, secondo la quale il soggetto umano è infallibilmente determinato nella sua propria natura, in modo che Dio sa ciò che l'uomo sta per fare liberamente.²⁷

Bañez ricorre a questa soluzione al fine di ribadire la priorità dell'azione di Dio e della *grazia efficace fisicamente determinante* per opporsi all'ambito strettamente morale. Possiamo quindi dire che in Bañez

l'intelligenza divina preordina dall'eternità la creazione e quanto ricade nelle azioni umane, compresa la volontà, che è determinata 'fisicamente' a compiere l'azione divina – e di conseguenza [...] la grazia efficace non dipende dalla volontà umana ma il libero arbitrio è indotto 'fisicamente', nel senso di interiormente, da essa.²⁸

Su tali presupposti s'innesta la differente visione circa la predestinazione. Se per i gesuiti si parlava in Dio di una *scientia media* che attiene al futuribile, ovvero ciò che l'uomo avrebbe fatto in certe circostanze mai realizzatesi; per i tomisti vi è in Dio una *scienza di visione* che abbraccia tutto il reale (anche quello che per l'uomo è futuro) e una *scienza di pura intelligenza* che riguarda le semplici possibilità mai realizzate. Per i bañeziani pertanto Dio predestina dall'eternità *ante praevisa merita*: «Dio conosce perfettamente

26. M. Forlivesi, *op. cit.*, p. 14.

27. B. Sesboüe (a cura di), *Storia dei Dogmi. L'uomo e la sua salvezza. V-XVII secolo*, Piemme, Casale Monferrato 1997, p. 315.

28. P. Broggio, *op. cit.*, p. 30.

ciò che accadrà [...] perché conosce ciò che egli decreta, e ciò che gli decreta causa ogni evento futuro in modo determinato»²⁹.

Nella lettura che Marco Forlivesi fa della dottrina domenicana sembra, tuttavia, che Bañez si avvicini a quanto Lutero sosteneva circa la libertà, limitata all'ordine sociale e annullata in merito al soprannaturale. Tale dottrina non giunge – a nostro modo di vedere – alla conciliazione tra prescienza divina e libertà umana se non in via puramente teorica. Ammettendo, infatti, che «per Bañez Dio ha prescienza dei futuri contingenti solamente *post decretum* e l'uomo è libero, nel senso di indeterminato, solamente allorché è considerato *ante decretum*»³⁰, si nota come, per quanto il libero arbitrio non sia negato – perché la mozione divina agisce rispettando l'autonomia dell'uomo (è la grazia per i tomisti a muovere la libertà umana perché questa agisca secondo il volere di Dio) – non si capisce tuttavia dove esso agisca.

Le parole del pontefice Paolo V, riportate da un commentatore, con le quali si poneva fine alla discussione possono servirci per una prima ricapitolazione:

Il concilio di Trento ha definito la necessità per il libero arbitrio di una mozione divina. La difficoltà è di sapere se Dio lo vuole fisicamente o moralmente. Senza dubbio, sarebbe auspicabile che la controversia al riguardo fosse risolta, ma non è necessario. In effetti, l'opinione dei Frati Predicatori è molto lontana dal calvinismo, affermando essi che la grazia non distrugge la libertà, Ma la perfeziona, e che essa fa agire l'uomo secondo la sua natura, cioè liberamente. A loro volta, i Gesuiti si differenziano dai pelagiani (leggi: semipelagiani), in quanto costoro hanno affermato che l'inizio della salvezza viene da noi, mentre essi pensano esattamente il contrario. Pertanto, non essendo necessario giungere a una definizione, la soluzione della questione può essere rimandata.³¹

2.1.4. Un tentativo di sintesi

Abbiamo detto come il dato di partenza di tutta la questione fosse la definizione del Tridentino per la quale l'uomo conserva la propria libertà anche ricevendo l'impulso della grazia. Si poneva infatti la questione di spiegare in cosa consistesse l'efficacia della grazia in *actu primo*, la quale poi conduce

29. M. Forlivesi, *op. cit.*, p. 14.

30. Ivi, p. 15.

31. Abbiamo qui riportato la traduzione che H. Rondet fa in *La grazia di Cristo. Saggio di storia del dogma e di teologia dogmatica*, Città Nuova, Roma 1966, p. 324.

al consenso dell'uomo. Per i tomisti si parlava di *predeterminazione fisica*, poiché l'efficacia della grazia è effettivamente determinata da una mozione previa della grazia stessa che fisicamente determina la volontà umana a compiere l'atto salutare; per i molinisti, invece, Dio – in forza della sua *scientia media* – dona la grazia a quell'uomo per il quale prevede che vi corrisponderà³². Nei confronti di quest'ultima proposta i tomisti esponevano le loro perplessità: come è possibile che Dio, senza predeterminare, conosca l'azione della volontà libera nell'uomo? Non si cadrebbe in un determinismo delle circostanze a tal punto da annientare la libera volontà se ammettiamo che questa scienza divina risulta dal considerare tutte le circostanze che condizionano la decisione della singola volontà? «Se non deriva necessariamente dal considerare queste circostanze, la predestinazione è ancora una certezza infallibile»³³?

Per i gesuiti era indispensabile parlare della *libertas indifferentiae*: l'uomo deve poter scegliere fra due termini differenti senza alcuna costrizione esteriore; in egual modo, dato il caso di due uomini ai quali è stata donata la medesima grazia, uno deve poter essere libero di acconsentire e l'altro di rifiutare:

La novità di questa dottrina sta dunque nel fatto che essa non vede la volontà con una facoltà puramente esecutiva, ovvero come un 'appetito' innescato dalla rappresentazione del bene, come sostenevano gli Scolastici più prossimi all'aristotelismo. Essa è vista piuttosto come il fattore costituente della personalità morale. Ciò che i 'molinisti' chiamavano indifferenza della volontà [...] è piuttosto il potere attivo di essere l'*origines* dei propri atti.³⁴

Per i tomisti domenicani, invece, che recuperavano Agostino e Tommaso, questo era inaccettabile, dal momento che, per quanto sia vero che l'uomo

32. Vi era anche una terza prospettiva, ancora più complessa, – che avrà un suo seguito nel tempo – per la quale Dio muove l'uomo interiormente, non in modo necessitante, ma lo muove infallibilmente perché si accorda con le sue inclinazioni e con la situazione concreta in quegli si trova. Questa posizione è detta della *predeterminazione morale*. Cfr. M. Flick - Z. Alszeghy, *Fondamenti di una antropologia teologica*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1969, p. 362.

33. P. Franssen, *Presentazione storico-dogmatica della dottrina della grazia*, in J. Feiner - M. Löhrer (a cura di), *Mysterium Salutis*, IX. *L'evento salvifico nella comunità di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1976, pp. 55-215, qui p. 24.

34. F. Piro, *Per una mappa delle discussioni sul molinismo nel XVII secolo*, in https://www.academia.edu/2107645/Per_una_mappa_delle_discussioni_sul_molinismo_nel_XVII_secolo (11 agosto 2019), p. 4.

può operare liberamente il male, per compiere il bene è sempre indispensabile l'aiuto divino.

Lo stesso Molina rivolgeva però all'avversario l'accusa di calvinismo, in quanto un eccessivo peso conferito alla grazia annullerebbe la libera azione dell'uomo e farebbe ricadere nella doppia predestinazione calvinista. Per Bañez, che si rifaceva a San Tommaso, Dio, in effetti, predetermina fisicamente – ovvero in modo reale ed efficace – l'atto della creatura, il quale tuttavia resta ugualmente libero. La grazia quindi, per il domenicano, non solo si incontra con la scelta libera dell'uomo, ma la previene e la causa. Per Bañez vi è inoltre una prescienza divina che conosce in anticipo i meriti futuri dell'uomo che si disporrà ad accogliere la grazia e pertanto vi è anche una predestinazione, in forza della quale Dio determina a chi farà dono della grazia efficace. Bañez parlava dunque di predestinazione *ante praevisa merita*. Dio, nella prospettiva domenicana, mantiene la propria volontà salvifica universale ma nonostante ciò predestina alcuni alla salvezza e altri no (senza per questo condannarli). Ai predestinati viene data la grazia efficace, ai non predestinati non viene data questa grazia perché Dio già conosce che essa in loro non avrà effetto.

Giustamente i molinisti obiettavano come una tale prospettiva sembrasse negare – pur affermandola teoricamente – l'universale volontà salvifica di Dio, un vero ruolo alla grazia sufficiente, e una negazione della libera volontà (in quanto la premozione fisica la annullerebbe³⁵).

Il problema – lo ribadiamo – era tutto fuorché una mera discussione di scuola. Difendere la libertà equivaleva per i gesuiti a difendere «un fatto che è al tempo stesso un dogma vitale del Cristianesimo. Non esiste, infatti, anzi non è neppure concepibile *vita* cristiana se non si affermi la libertà umana»³⁶. Per la Compagnia di Gesù – i cui chierici erano fermi sostenitori della libertà contro i protestanti – si trattava di spiegare dialogando con i cattolici «come funziona la libertà umana sotto la energia della grazia divina, come si possa intendere questa energia divina malgrado la piena libertà umana»³⁷. Per Molina – che da buon gesuita e perciò fedele agli insegnamenti di sant'Ignazio difendeva la libertà e la volontà – la *grazia sufficiente*, offerta all'uomo, diviene *grazia efficace* soltanto una volta accettata da questi. Fondando però la propria argomentazione sui *futuribili* (ciò che l'uomo farebbe in ogni caso possibile) in Molina non risultava particolarmente chiaro il primato di Dio e della sua volontà.

35. Cfr. P. Fransen, *op. cit.*, pp. 242-244.

36. M. Brusadelli, *op. cit.*, p. 203.

37. *Ibidem*.

I bañeziani dal canto loro metteranno in chiaro il primato di Dio «ma la spiegazione della libertà umana, affermata sul piano metafisico, non riesce ad essere chiara in concreto a livello psicologico»³⁸.

Se Bañez, come d'altronde Molina, voleva risolvere il «problema dell'armonizzazione della grazia e della libertà, negata nella dottrina luterano-calvinista»³⁹, fu proprio la posizione bañeziana ad essere definita dagli avversari come luterana e tacciata di *calvinismo camuffato* in quanto rimarcava fin troppo la «volontà sovrana e onnideterminante di Dio, che giunge ad apparire come un destino inflessibile»⁴⁰. L'affermazione del primato della grazia – tipica dell'agostinismo nella sua versione bañeziana – sembra sopraffare la libertà umana; se si sopravvaluta invece la libertà – come vorrebbe l'impostazione molinista – sembra quasi di voler condizionare l'agire divino alla risposta dell'uomo.

Dal canto loro i domenicani accusavano la dottrina molinista di essere una nuova forma di pelagianesimo perché faceva apparire come se tutto dipendesse dalla libertà umana.

Entrambe le posizioni peccano di un vizio di forma: vedere Dio e l'uomo come antagonisti. Esse

concepiscono la libertà come qualcosa di inizialmente irrelato alla grazia e da porre successivamente in rapporto con l'agire salvifico divino. Orbene, la modalità non originaria, ma successiva, di istituire il rapporto tra libertà finita e libertà infinita concepisce come problematico quello che dovrebbe invece essere dato come presupposto pacifico, cioè che la grazia non è una forza concorrenziale nei confronti della libertà, ma è forza di comunione divina suscitatrice di libertà.⁴¹

La grazia rimane sempre estrinseca e alternativa alla risposta umana e l'affermazione dell'una sembra andare a detrimento dell'altra e viceversa.

Per quanto queste tradizioni di scuola nel dare eccessivo peso alla grazia attuale e nell'affermare la tesi «che la libertà umana non è rovinata»⁴² apparissero antiagostiniane, è da riconoscere come i prodromi e la stessa articolazione della loro dottrina partano da presupposti squisitamente agostiniani:

38. L. F. Ladaria, *op. cit.*, p. 348.

39. E. Villanova, *op. cit.*, p. 434.

40. Ivi, 435.

41. F. G. Brambilla, *Antropologia teologica*, Queriniana, Brescia 2005, p. 72.

42. Cfr. P. Fransen, *op. cit.*, p. 184.

La libertà contemplata dei teologi era la libertà bilaterale, la facoltà di determinarsi *ad utrumlibet*, il bene o il male. La teologia del Suarez e dei gesuiti in genere tende a collocare la grazia divina nella categoria delle circostanze che condizionano il volere anche più libero senza determinarlo o distruggerlo – il che era, in fondo, un rappresentare la causalità prima nei termini delle cause seconde, cosa passabile come analogia, non come espressione concettuale. Invece la teologia domenicana manteneva di più il rapporto tra l'azione divina della libertà umana nel simbolo della causa prima e delle cause seconde.⁴³

Le lotte tra bañeziani e molinisti torneranno *in auge* alla fine del XVII sec. quando diverse opere saranno pubblicate in difesa dell'uno o dell'altro sistema continuando un'agguerrita difesa da ambo i lati ma senza apporcare il benché minimo sviluppo alla controversia. Prova di tali vicissitudini è costituita dal volere solennemente espresso nel 1748 (dopo ben 150 anni dall'inizio della disputa) da Benedetto XIV, per il quale «che nelle questioni della grazia, i tre sistemi, il molinista, il bannesiano e l'agostiniano, potevano essere liberamente sostenuti»⁴⁴.

Non ci rimane che notare come:

In questi ultimi anni del problema connesso con la disputa sulla grazia non si parla più, e questo perché è ormai chiaro che qui ci troviamo di fronte ad un mistero che rimane impenetrabile all'uomo, come impenetrabile rimane pure il modo in cui conciliare la libertà divina e la libertà creaturale, l'onnipotenza di Dio e l'autonomia dell'uomo, l'essere infinito all'essere finito. Nella storia della teologia si sono consumate tante possibilità di comprensione, per riconoscere alla fine del problema che non può essere risolto sul piano teorico. Ci troviamo di fronte ad un caso del tutto singolare, che non ammette analogie.⁴⁵

È proprio questo caso singolare e senza analogie che abbiamo voluto porre al centro di questo contributo, dal momento che riconosciamo come «il pensiero teologico-metafisico di Luis di Molina fornì per tutto il XVII secolo un modello teorico di prim'ordine»⁴⁶. La controversia *De auxiliis* segna inevitabilmente la riflessione della Chiesa cattolica e della sua teologia in modo preponderante. Dopo di essa, infatti, e grazie alla posizione del Molina, la libertà umana verrà intesa come «un valore in sé, come una realtà

43. M. Brusadelli, *op. cit.*, p. 206.

44. Anche qui abbiamo fatto ricorso alla traduzione di H. Rondet, *op. cit.*, p. 351.

45. G. Greshake, *op. cit.*, pp. 86-87.

46. F. Piro, *Per una mappa delle discussioni sul molinismo nel XVII secolo*, cit., p. 1.

non strumentalizzabile neppure per affermare il primato di Dio»⁴⁷. Avallare una tale posizione – cosa che di fatto si realizzò col decreto pontificio che autorizzò l’insegnamento di entrambe le visioni teologiche – non significava tuttavia approvare il pelagianesimo. Ci sembra di poter condividere qui il giudizio di Gianni Colzani che vede in quella tacita ratifica di prospettiva teologica «una conquista della fede della chiesa che, se anche raggiunge una delle corde più vive dello spirito moderno, rimane nell’ambito della fedeltà alla tradizione»⁴⁸.

Oggi, sebbene la teologia abbia fatto un lungo percorso durante il quale si è scrollata di dosso una visione per molti versi *reificata* della grazia per abbracciare piuttosto una concezione della grazia quale autocomunicazione di Dio all’uomo, un tale argomento non può non continuare a interpellare coloro che indagano la metafisica della libertà e provano a comprendere in quale universo l’uomo viva. Se l’evento uomo, infatti, si dà in un universo deterministico e, soprattutto, se questo determinismo sia di matrice teologica o naturalistica, ebbene, questo dato non può lasciare indifferente lo studioso delle cose teologiche. Ugualmente, qualora l’uomo si muovesse in una dimensione indeterministica e il suo potere causale sfuggisse alle rigide leggi del principio di chiusura causale, questo dato – per ragioni diverse dalle prime – interrogherebbe profondamente i teologi e i credenti che continuano a porsi la domanda: è Dio che opera o l’uomo?

Intendere la grazia e l’uomo come eventi distinti ma processuali entrambi, lascia quindi aperta una domanda che è ben lungi dall’essere risolta, una domanda che riguarda sì la grazia ma che non si pone al termine definitivo di un cammino, ma piuttosto come soglia che introduce in esso e lo rende perfino sensato.

3. *La grazia come soglia*

Il dipanarsi di quella controversia che abbiamo analizzato ha fatto emergere come nella tradizione ebraico-cristiana evento-grazia ed evento-uomo siano due facce della medesima medaglia, impossibili da disgiungere. La grazia, infatti, ci viene partecipata, o meglio, è Dio che si fa partecipe all’uomo, in «*gestis verbisque*»⁴⁹, concretamente e storicamente. È qualcosa che chiama

47. *Ibidem*.

48. G. Colzani, *op. cit.*, p. 191.

49. Cfr. Concilio Ecumenico Vaticano II, Cost. dogm. *Dei Verbum* (18 novembre 1965), 2, in *EV*, 1/873.

in causa la storia, la natura, e per tale motivo dice anche la possibilità di un crescendo, di un progresso.

Dove si dà progresso, tuttavia, si dà anche il fallimento. Questo fallimento emerge nel momento in cui l'evento di grazia incontra l'evento-uomo. Nel quadro della grazia, infatti, non c'è nulla di banalmente idilliaco. Già nei primi capitoli di *Genesi*, infatti, appare il racconto eziologico del peccato originario, e quindi i racconti relativi alla torre di Babele, al diluvio, ecc. C'è pertanto una storia di grazia che non corre semplicemente parallela, come un fiume carsico, a una storia di omicidi, di peccati, di nefandezze, ma il tutto avviene nella logica evangelica del seme buono e della zizzania che crescono insieme. È questa consapevolezza che fa dire all'apostolo Paolo «laddove è abbondato il peccato, ha sovrabbondato la grazia» (*Rm* 5,20). L'apostolo sa bene come la storia sia storia di grazia che però contiene in sé la possibilità reale del male, scandalo e pungolo conficcato nella fede di Israele e dei cristiani; un male che sembra essere presente e operante nella natura, nella storia, e che soprattutto, quando è operato dall'uomo, è male morale.

Se volessimo sintetizzare in un'immagine tutto questo potremmo fare riferimento all'arte e in particolare al cosiddetto "Trono di grazia", ovvero a quel genere sviluppatosi prevalentemente in area fiamminga nel XV sec., lì dove appare raffigurata la Trinità in cui il Padre partecipa alla passione del Figlio, il dono per eccellenza, e lo fa nel momento estremo del sacrificio di Cristo sulla croce. La croce diventa perciò il trono di grazia ma anche il momento di insuperabile autodonazione di Dio. *Lì* accade la salvezza di Dio, *lì* Dio si manifesta nella sua piena identità. È, tra l'altro, Gesù a dirlo nel vangelo di Giovanni: «Quando sarò innalzato da terra attirerò tutti a me» (*Gv* 12,32); per cui si dà un duplice movimento: la rivelazione che ci raggiunge perché Dio ci rivela chi è (movimento centrifugo) ma questa stessa rivelazione consiste nell'essere attirati verso di lui (movimento centripeto). Ancora una volta la grazia dice movimento, dono, uscita e ritorno, nella logica dell'*exitus* e del *reditus*.

L'incontro tra l'evento di grazia e l'evento uomo è stato mirabilmente detto dall'arte. Se pensiamo all'epoca classica la grazia era intesa come armonia delle forme, rispetto di alcuni canoni (la corrispondenza tra microcosmo e macrocosmo, l'armonia degli arti per la scultura) o assumeva un aspetto femminile (la natura che si rigenera, la fertilità, ecc.).

In ambiente ebraico-cristiano, poi, a ben vedere, non si è assistito a una sacralizzazione del termine grazia, di contro a una mondanizzazione del medesimo termine in un contesto greco-pagano. Le due cose, piuttosto, sono articolate, e questo perché nella tradizione ebraico-cristiana non si

dà mai una concezione della grazia disincarnata, al di fuori del mondo e della storia, così come non c'è nell'ambiente greco una concezione della grazia priva di un significato in un certo qual senso religioso. La grazia, se pur diversamente articolata, è una soglia che permette di attraversare il velo della realtà.

Ciò non ha tuttavia impedito lo sviluppo successivo della concezione della grazia in direzione di quella che potremmo definire una sorta di *lievitazione semantica*. Nel corso della storia, infatti, la *grazia* ha attraversato territori sempre più stranieri ed eterogenei tanto da essere assorbita nell'ambito della filosofia, dell'estetica, dell'arte.

In realtà, come si è visto, quando si parla di grazia si fa riferimento a qualcosa che è nel mondo, ovvero che *accade* nel mondo e s'identifica con un volto (della donna, della persona amata, ad esempio) o con un evento grazioso (il re che fa misericordia verso i popoli conquistati) o con la bellezza di una città (si pensi a Gerusalemme, al monte Sion). La grazia quindi è entrata ora in un universo solo apparentemente estraneo: già nel *Cantico dei Cantici* si parlava di grazia all'interno del rapporto tra amante e amato; nel *Primo libro di Samuele* si parla di grazia come amicizia e simpatia; l'amore del monte Sion è la grazia cantata nei *Salmi* (cfr. *Sal* 121, 124, 125, 136). Immaginata come qualcosa di materiale la grazia rimane soglia, mantiene la sua ambivalenza e dice sempre la permeabilità di due condizioni che sono riferentesi l'una all'altra ma allo stesso tempo sono *altre*, sono distanti. La grazia esprime quindi questo passaggio.

La bellezza femminile è sovente accostata alla bellezza prodotta dallo stato di grazia, le donne sono *piene di grazia*, senza con questo profanare ciò che la teologia dice della Vergine Maria, la piena di grazia. Piuttosto è stata operata una sorta di *secolarizzazione* del termine grazia e del concetto che esso veicola, nel senso che le *piene di grazia* sono delle vere e proprie madonne "laiche", terrene. Senza sminuire l'immagine unica di Maria si vuole annunciare piuttosto che ogni qualvolta l'artista ha provato a dire la grazia concentrandola nel volto di una donna e, in particolare, dell'amata o della madre, ha voluto mostrare un aspetto fondamentale della grazia: amore, dono, sacrificio, generazione, comunione, ecc. Nessuna desacralizzazione, dunque, ma bisogno di declinare diversamente ciò che è stato da sempre contenuto nel volto di Maria (si pensi, solo per fare un esempio, all'*Annunciata* di Antonello da Messina conservata a palazzo Abatellis a Palermo in cui si rivela la Piena di grazia, colei che ha ricevuto lo *sguardo della grazia*). Il breve percorso compiuto ci ha condotti a notare come il cristianesimo ci dice che la grazia non è qualcosa di evanescente: è una storia, è un evento, è qualcosa che noi possiamo vedere e toccare. In Cristo, ci dice il quarto

evangelista, «abbiamo ricevuto grazia su grazia» (*Gv* 1,16). Questa grazia non è eterea, essa – rincara la dose lo stesso autore nella sua prima lettera – è «ciò che noi abbiamo udito, ciò che noi abbiamo veduto con i nostri occhi, ciò che noi abbiamo contemplato e ciò che le nostre mani hanno toccato» (*1Gv* 1,1). Essa è quindi un evento e questo evento la scienza teologica e filosofica (basti pensare a Descartes⁵⁰) ha provato sempre a conciliarlo con l'altro grande evento, l'uomo.

La grazia è sì un evento, ed è quindi puntuale, avviene *hinc et nunc*, ma tuttavia non chiude perché è soglia, attraversamento, introduzione in una dimensione – e comprensione – nuova della realtà del mondo, dell'uomo, e di Dio; una comprensione nuova del loro mutuo rapporto. È un evento sì, ma che dilata, che de-posiziona, che estromette e pone in una condizione di cammino.

Per questa ragione la grazia, intesa come evento – così come l'arte ha saputo dirci – non è mai riappacificante. Pensiamo ancora una volta all'arte classica, in cui nel modo di raffigurare sembra offrire qualcosa di apparentemente concluso, che esprime tutto perfettamente, senza residui, senza attese. A dire il vero l'arte classica sa inquietare perché se è vero che ci fa cogliere una bellezza formale, è anche vero che ci fa accostare a una *quasi* perfezione. È questo “quasi” che ci rimette in moto. È questo “quasi” che sperimentiamo nella realtà e nella storia. La grazia è quindi apertura.

Continuità e discontinuità stanno sempre insieme. La grazia è evento e questo evento non è mai concluso (nel senso deteriore del termine): anche quando un'opera è perfettamente finita ha sempre la caratteristica propria dei *Prigioni* di Michelangelo. Nella sua accezione cristiana la grazia ci dice proprio questo: nessun evento in sé è perfettamente concluso, ma è frutto di un processo e a sua volta apre ad un processo.

I due fuochi dell'ellisse – grazia ed evento – tornano: l'uno rende possibile l'altro, l'uno si relaziona dinamicamente con l'altro perché da un lato non ci sia alcuna evanescenza, alcun estetismo di tipo intellettualistico, dall'altro non vi sia neppure la puntuale identificazione della grazia con qualcosa di preciso e di definitivamente – immobilmente – concluso. È proprio della

50. René Descartes inizia a trattare della conciliazione tra libertà umana e prescienza divina già nei *Principi*, diverrà poi oggetto della corrispondenza con la principessa Elisabetta: cfr. *Lettera a Elisabetta* (6 ottobre 1645), in Id., *Tutte le lettere. 1619-1650*, Bompiani, Milano 2005, pp. 2098-2109; Id., *Lettera a Elisabetta* (3 novembre 1645), ivi, pp. 2114-2119; Id., *Lettera a Elisabetta* (gennaio 1646), in ivi, pp. 2135-2139. Nonostante si muova sempre con una certa difficoltà nel coordinare i due poli, giungerà quasi ad affermare una certa illusorietà del libero arbitrio umano: cfr. R. Descartes, *Lettera a Cristina di Svezia* (20 novembre 1647), ivi, pp. 2489-2493.

grazia, al contrario, produrre un effetto deflagrante e far sì che gli eventi di cui è fatta la storia e che costituiscono la stoffa dell'esistenza dell'uomo, abbiano un senso altro e tendano, in fondo, a un senso ultimo.

Abstract

Parlare di *grazia* secondo una certa tradizione filosofica occidentale non può non chiamare in causa quel *background* teologico senza il quale lo stesso termine sarebbe fuorviato. La teologia, tuttavia, ha delle radici che affondano nell'*humus* fertile costituito dalla Rivelazione contenuta nella Scrittura, che costituisce il *cantus firmus* per ogni successiva riflessione spirituale o speculazione teoretica. Solo comprendendo quali siano i connotati della grazia che la rivelazione ebraico-cristiana veicolata dalla Scrittura ci restituisce, sarà possibile cogliere l'interazione di quella medesima grazia con l'evento uomo e quindi, nella parte conclusiva di questo contributo, notare come la grazia e l'uomo dicano ad un tempo relazione biunivoca e apertura universale.

To speak of grace according to a certain western philosophical tradition cannot fail to imply a certain theological background. Without it, in fact, the same term would be misleading. Theology, however, has roots that sink into the fertile land constituted by the Revelation contained in Scripture, which constitutes the cantus firmus for any subsequent spiritual reflection or theoretical speculation. Only by understanding what are the connotations of the grace that the Jewish-Christian revelation, conveyed by Scripture, restores to us, will it be possible to grasp the interaction of that same grace with the human event and therefore, in the final part of this contribution, to note how grace and man say at once a two-way relationship and universal openness.