

Studia Ephemeridis Augustinianum 59

**IL MISTERO DEL MALE
E LA LIBERTÀ POSSIBILE (IV):
RIPENSARE AGOSTINO**

**Atti dell'VIII Seminario
del Centro Studi Agostiniani di Perugia
a cura di
Luigi Alici, Remo Piccolomini, Antonio Pieretti**

ESTRATTO

**Institutum Patristicum Augustinianum
Via Paolo VI, 25 - 00193 Roma
1997**

PREDESTINAZIONE E MERITO:
AGOSTINO E LA TEOLOGIA MEDIEVALE

1. Quando Agostino commenta la pericope paolina di *Rom.* 9,11-21 tra il 394 e il 395, nell'*Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos*,¹ la sua posizione sulla causa della predestinazione, o sui rapporti tra predestinazione e merito, sembra assicurare un ruolo ancora molto ampio all'autonomia del volere umano.² Non si tratta, evidentemente, di mettere in dubbio l'assoluta gratuità della grazia - di cui Agostino è notoriamente uno strenuo difensore in tutte le fasi della sua produzione - ma di allontanare anche il solo sospetto che Dio possa agire ingiustamente nella concessione della sua misericordia. Com'è dunque possibile che, prima ancora della nascita, Dio abbia amato Giacobbe e odiato Esaù?³ La soluzione che Agostino adotta in questo caso si fonda sulla prescienza divina, e tuttavia non sulla prescienza delle opere, perché queste ultime, sulla base dello stesso testo paolino, devono essere considerate come un effetto dell'amore che riceviamo per grazia, e non come il motivo dell'elezione: *...intelligendum est opera bona per dilectionem fieri, dilectionem autem esse in nobis per donum spiritus sancti*.⁴ D'altra parte, in mancanza di qualunque merito non ha senso neppure l'elezione: *Si enim nullo merito non est electio, aequales enim omnes sunt*

¹ *Exp. prop. Rm.*, in part. 52-55, ed. I. Divjak, CSEL 84, pp. 33-40. Le abbreviazioni delle opere di Agostino sono quelle in uso nell'*Augustinus-Lexikon*. In particolare: *Exp. prop. Rm.* = *Expositio quarundam propositionum ex epistola apostoli ad Romanos*; *Diu. qu.* = *De diuersis quaestionibus octoginta tribus*; *en. Ps.* = *Enarrationes in Psalmos*; *Io. eu. tr.* = *In Iohannis euangelium tractatus CXXIV*; *Perseu.* = *De dono perseuerantiae*; *Praed. sanct.* = *De praedestinatione sanctorum*; *Retr.* = *Retractationes*; *Simpl.* = *Ad Simplicianum*.

² Che questo passo della *Lettera ai Romani* sia diventato, nella tradizione patristica (a partire da Origene) e poi in quella scolastica, uno dei luoghi privilegiati per la discussione dei problemi legati all'elezione, alla predestinazione e alla condanna non deve far dimenticare che il suo significato originario riguardava la questione dell'estensione della chiamata ai gentili e della mancata adesione di una parte di Israele. Si vedano in proposito R. Penna, *Interpretazione origeniana ed esegesi odierna di Rom 9,6-29*, in *Il cuore indurito del Faraone. Origene e il problema del libero arbitrio*, a cura di L. Perrone, [Origini 3], Genova 1992, pp. 119-140 e M. G. Mara, *Agostino interprete di Paolo*, Milano 1993, in part. p. 225.

³ Il riferimento è ovviamente a *Mal.* 1,2-3, citato da Paolo in *Rom.* 9,13.

⁴ *Exp. prop. Rm.*, 52, ed. Divjak, CSEL 84, p. 34, 8-10.

ante meritum nec potest in rebus omnino aequalibus electio nominari.⁵ È tuttavia almeno certo che solo chi crede riceve lo Spirito santo; è la fede dunque ciò che Dio sceglie nella prescienza:

Non ergo elegit deus opera cuiusquam in praesentia, quae ipse daturus est, sed fidem elegit in praesentia, ut quem sibi crediturum esse praescivit ipsum elegerit, cui spiritum sanctum daret, ut bona operando etiam aeternam vitam consequeretur.⁶

Agostino delinea in questo senso una sorta di processo per gradi: in primo luogo, a chi è in stato di peccato (e dunque a tutti gli uomini) viene rivolta, per grazia, la chiamata (*vocatio*), senza che vi sia alcun merito da parte di chi è chiamato (in questo caso, in effetti, si potrebbe parlare di meriti - secondo il significato ancipite della voce latina - solo per la condanna); chi, per mezzo del libero arbitrio, segue la chiamata, merita lo Spirito santo, ed è quindi messo in condizione di compiere opere buone; chi infine persevera, merita la vita eterna, che è al riparo da qualsiasi rischio di sottrazione o corruzione dovuta alla colpa. Allo stesso modo Agostino interpreta anche la profezia mosaica, citata nella stessa pericope, *Miserebor, cui misertus ero, et misericordiam praestabo, cui misericors fuero*.⁷ a coloro ai quali Dio ha già usato misericordia, chiamandoli in stato di peccato, Dio mostrerà ancora misericordia, quando crederanno, concedendo loro lo Spirito santo. La conclusione è esplicita:

Nemo ergo sibi audeat tribuere, quod misericorditer operatur, quia deus illi per spiritum sanctum dedit dilectionem, sine qua nemo potest esse misericors. Non ergo elegit deus bene operantes sed credentes potius, ut ipse illos faciat bene operari. Nostrum enim est credere et velle, illius autem dare. credentibus et volentibus facultatem bene operandi per spiritum sanctum...⁸

Certo Agostino non intende in nessun modo affermare qui l'autosufficienza del volere umano, perché l'uomo non può volere se non è chiamato, e anche dopo la chiamata la nostra volontà non può nulla, se non è sostenuta e corroborata da Dio - ciò che per altro il testo paolino lascia chiaramente intendere: *Igitur non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei* (Rom. 9,16). In modo simmetrico, lo stesso discorso può applicarsi al caso della condanna. L'esempio riportato da Agostino, sulla scorta ancora

⁵ *Exp. prop. Rm.*, 52, ed. Divjak, CSEL 84, p. 34, 16-18.

⁶ *Exp. prop. Rm.*, 52, ed. Divjak, CSEL 84, pp. 34, 24-35,4. Cf. Mara, *Agostino interprete di Paolo*, p. 137.

⁷ Rom. 9,15 (nella *Vulgata*: *Miserebor cuius misereor: et misericordiam praestabo cuius miserebor*), in riferimento a Ex. 3,19.

⁸ *Exp. prop. Rm.*, 53, ed. Divjak, CSEL 84, p. 36, 6-12.

del testo paolino, è naturalmente quello dell'indurimento del cuore del Faraone.⁹ La sua colpa non consiste in prima istanza nell'operare in modo malvagio - cosa ormai inevitabile dato appunto l'indurimento del cuore - ma nell'essersi «mostrato meritevole di avere il cuore indurito per la precedente infedeltà»:

Sicut enim in his, quos elegit deus, non opera sed fides inchoat meritum, ut per munus dei bene operentur, sic in his, quos damnat, infidelitas et impietas inchoat poenae meritum, ut per ipsam poenam etiam male operentur.¹⁰

Così come è la fede, per l'Agostino dell'*Expositio*, a dare inizio al merito della grazia, è dunque l'*infidelitas* a dare inizio al merito della pena. È questo, in effetti, il primo tentativo agostiniano di rinvenire un delicato equilibrio tra tre esigenze non così facilmente armonizzabili o sovrapponibili: mantenere l'assoluta gratuità della grazia, per cui le opere sono meritorie solo in quanto provengono dal dono dello Spirito; scongiurare l'ipotesi di una possibile ingiustizia divina, individuando per la condanna, ma anche per l'elezione, un fondamento o quanto meno un riscontro nella condotta umana; conservare un ruolo importante al libero arbitrio, con cui l'uomo sceglie in prima istanza se aderire o meno alla chiamata per grazia, e con cui in seguito coopera alla realizzazione delle opere.

2. Un impianto esegetico sostanzialmente identico è adottato da Agostino, negli stessi anni, nella q. 68 del *De diversis quaestionibus LXXXIII*, dedicata più nello specifico alla formula, tratta sempre dalla stessa pericope, *O homo, tu quis es, qui respondeas deo?* (Rom. 9,20).¹¹ Anche in questo caso la fede è considerata come il vero inizio del merito, dal momento che le opere sono una conseguenza, e non un presupposto, della grazia e dell'amore divino:

⁹ Rom. 9,17-19, in riferimento a Ex. 9,12-16.

¹⁰ *Exp. prop. Rm.*, 54, ed. Divjak, CSEL 84, p. 37, 16-20.

¹¹ La datazione delle diverse questioni non è, com'è noto, agevole. Le *Ritrattazioni* (I, 26, 1) ci informano che esse furono redatte tra il 388 e il 395-97, cioè negli anni compresi tra il rientro in Africa e l'elezione all'episcopato, e che solo dopo esser diventato vescovo Agostino decise di raccoglierte in un unico scritto. È tuttavia probabile che il gruppo di questioni (dalla 66 alla 75) relativo all'interpretazione di passi paolini, tratti in particolare dalla *Lettera ai Romani*, possa essere collocato nello stesso biennio (394-95) in cui Agostino aveva cercato di occuparsi sistematicamente del medesimo testo nell'*Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos* e nell'*Epistolae ad Romanos inchoata expositio*. La cronologia relativa tra questi tre approcci è tuttavia ancora incerta: cf. in proposito F. Cocchini, *Dal De diversis quaestionibus LXXXIII. Note di esegesi e di storia* (qq. LI-LXXXIII), in *De diversis quaestionibus octoginta tribus - De diversis quaestionibus ad Simplicianum di Agostino d'Ippona*, [Lectio Augustini 12], pp. 67-91, in part. p. 69.

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 impij? Christus autem pro impiis et peccatoribus mortuus est, ut ad credendum non merito, sed gratia uocaremur, credendo autem etiam meritum compararemus. Peccatores igitur credere iubentur, ut a peccatis credendo purgentur.¹²

Ma per due volte, nel corso della *quaestio*, si affaccia un sintagma significativo: *occultissima merita*. La prima occorrenza è data dalla convinzione agostiniana, per altro già espressa in precedenza, secondo cui il riconoscimento dei meriti nelle singole anime non è possibile per gli uomini carnali, ma solo per chi si è finalmente liberato dell'uomo esteriore:

...sed perueni ad uirum perfectum, ut sis inter illos de quibus dicitur: *Sapientiam loquimur inter perfectos*. Tunc demum recte et non praepostere audies, si qua sunt de animarum *occultissimis meritis* et de gratia uel iustitia secreta omnipotentis dei.¹³

Il secondo passo è ancora più esplicito. Poiché, nello stato postlapsario, tutti gli uomini si trovano nella medesima condizione di peccato, se Dio non agisce né a caso né - quel che è peggio - ingiustamente, deve esserci negli stessi peccatori qualcosa che renda alcuni degni della giustificazione ed altri dell'indurimento e della riprovazione:

Prorsus cuius uult miseretur et quem uult obdurat; sed haec uoluntas dei iniusta esse non potest. Venit enim de *occultissimis meritis*, quia et ipsi peccatores cum propter generale peccatum unam massam fecerint, non tamen nulla est inter illos diuersitas. Praecedit ergo aliquid in peccatoribus, quo quamuis nondum sint iustificati, digni efficiantur iustificatione; et item praecedit in aliis peccatoribus, quo digni sunt obtusione.¹⁴

Anche in questa occasione si ha a che fare con una progressione ben precisa: Dio ha misericordia solo di chi risponde con la propria volontà, ma il volere è a sua volta suscitato soltanto dall'*admonitio* o *vocatio* che Dio stesso rivolge ai peccatori.¹⁵ A testimonianza di questa successione, Agostino riporta la parabola evangelica della cena (Lc. 14,16-24):

¹² *Diu. qu.*, q. 68, 3, ed. A. Mutzenbecher, CCSL 44A, pp. 177,78-178,85.

¹³ *Ibid.* q. 68, 3, pp. 178,99-179,103.

¹⁴ *Ibid.* q. 68, 4, pp. 179,122-180,129.

¹⁵ *Ibid.* q. 68, 5, p. 181,140-47: *Parum est enim uelle nisi deus misereatur; sed deus non miseretur, qui ad pacem uocat, nisi uoluntas praecesserit, quia in terra pax hominibus bonae uoluntatis. Et quoniam nec uelle quisquam potest nisi admonitus et uocatus, siue intrinsecus ubi nullus hominum uidet, siue extrinsecus per sermonem sonantem aut aliqua signa uisibilia, efficitur ut etiam ipsum uelle deus operetur in nobis.*

Ad illam enim cenam, quam dominus dicit in euangelio praeparatam, nec omnes qui uocati sunt uenire uoluerunt, neque illi qui uenerunt uenire possent nisi uocarentur. Itaque nec illi debent sibi tribuere qui uenerunt, quia uocati uenerunt, nec illi qui noluerunt uenire debent alteri tribuere sed tantum sibi, quoniam ut uenirent uocati erant in libera uoluntate. Vocatio ergo ante meritum uoluntatem operatur. Propterea et si quisquam sibi tribuit quod uenit uocatus, non sibi potest tribuere quod uocatus est. Qui autem uocatus non uenit, sicut non habuit meritum praemii ut uocaretur, sic inchoat meritum supplicii cum uocatus uenire neglexit.¹⁶

Nessuno può dunque attribuire a sé il merito di essere stato chiamato, ma è ancora certo - per Agostino - che si possa parlare di merito in relazione alla risposta. Coloro che non si presentarono alla cena, da parte loro, non possono attribuire a Dio il merito della pena, perché erano comunque stati chiamati al pari degli altri. Quanto alla stessa *vocatio*, essa rientra per Agostino in un progetto di dispensazione temporale che include, secondo gradi e momenti diversi, i singoli, i popoli e lo stesso genere umano: *Haec autem uocatio, quae in singulis hominibus siue in populis atque in ipso genere humano per temporum oportunitates operatur, altae et profundae ordinationis est.*¹⁷ La chiave di questo disegno ci è tuttavia preclusa, o per meglio dire, come già ricordato, è accessibile solo ai santi che hanno raggiunto la purezza del cuore e della mente. Ma questo almeno - conclude Agostino - bisogna assolutamente credere: che Dio non opera mai ingiustamente, e che non vi è alcuna natura che non debba a Dio il fatto di essere ciò che è.¹⁸

3. Il cambiamento di prospettiva è tuttavia, com'è noto, praticamente immediato. Nelle *Quaestiones ad Simplicianum* (I, q. 2),¹⁹ databili tra il 396 e

¹⁶ *Ibid.* q. 68, 5, p. 181,147-57.

¹⁷ *Ibid.* q. 68, 6, p. 182,173-75.

¹⁸ *Ibid.* q. 68, 6, p. 183,183-88: *Illud tamen constantissima fide retinendum, neque quidquam deum iniuste facere, neque ullam esse naturam quae non deo debeat id quod est, quia deo debetur omne decus et pulchritudo et congruentia partium, quam si penitus persecutus fueris et usque ad omnes reliquias de rebus detraxeris, remanet nihil.*

¹⁹ La questione verte più in particolare sulla pericope di Rom. 9,10-29. Si veda in proposito M.G. Mara, *Il De diuersis quaestionibus ad Simplicianum*, in *De diuersis quaestionibus*, [Lectio Augustini 12], pp. 129-149. Sullo scarto introdotto nell'*Ad Simplicianum* a proposito del «merito della fede» si vedano più in particolare D. Marafioti, *Il problema dell'inizio della fede in Sant'Agostino fino al 397*, in *Augustinianum* 21 (1981), pp. 541-565; N. Cipriani, *L'autonomia della volontà umana nell'atto di fede: le ragioni di una teoria prima accolta e poi respinta da S. Agostino*, in *Il mistero del male e la libertà possibile: linee di antropologia agostiniana. Atti del VI Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia*, a cura di L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti, [Studia Ephemeridis Augustinianum 48], Roma 1995, pp. 7-17 e soprattutto l'analisi sistematica di K. Flasch, *Logik des Schreckens*. Dt. Erstübers. v. W. Schäfer, [Excerpta

il 397, Agostino esclude in termini assai decisi che la fede possa costituire l'inizio del merito, dovendo anch'essa essere inclusa tra i doni dello Spirito. Più precisamente, Agostino non rinnega qui che l'uomo riceva la grazia solo dopo aver iniziato a credere in Dio in risposta ad una precedente chiamata o ammonimento,²⁰ né tanto meno rinuncia alla convinzione, mai per altro messa in dubbio o discussione, che le opere siano una conseguenza, e non una condizione, della grazia.²¹ Ciò che viene incrinato è invece il modello stesso della prescienza come radice della predestinazione; neppure la prescienza della fede può pertanto costituire il criterio ultimo della scelta divina nell'elargizione della grazia:

Nemo enim credit qui non uocatur. Misericors autem deus uocat nullis hoc uel fidei meritis largiens, quia merita fidei sequuntur uocationem potius quam praecedunt. [...] Nisi ergo uocando praecedat misericordia dei, nec credere quisquam potest, ut ex hoc incipiat iustificari et accipere facultatem bene operandi. Ergo ante omne meritum est gratia...²²

La ragione di fondo di questo vero e proprio passo indietro è tutto som-

classica 8], Mainz 1990, 1995², a cui rinviamo anche per una valutazione d'insieme della copiosa letteratura disponibile sul problema. In opposizione alla lettura, per così dire, poco "irenistica" di Flasch si può vedere Th. G. Ring, *Bruch oder Entwicklung im Gnadebegriff Augustins? Kritische Bemerkungen zu K. Flasch «Logik des Schreckens»*, in *Augustiniana* 44 (1994), pp. 31-113. Nel *De dono perseverantiae*, è comunque lo stesso Agostino ad indicare in qualche modo nell'*Ad Simplicianum* un punto di svolta; cf. *Perseu.* 20,52, in Agostino, *Grazia e libertà*, introd. e note di A. Trapè, Roma 1987, p. 380; PL 10, col. 1026: *Quod plenius sapere coepi in ea disputatione, quam scripsi ad beatae memoriae Simplicianum episcopum Mediolanensis Ecclesiae, in mei episcopatus exordio, quando et initium fidei donum Dei esse cognovi, et asserui*. Sulle possibili fonti che potrebbero avere influenzato Agostino inducendolo a modificare la sua precedente posizione si è molto discusso: al nome dell'Ambrosiaster - già da tempo segnalato (ad esempio da TeSelle), sia pur con qualche incertezza cronologica - Cipriano suggerisce di accostare quello di Ilario di Poitiers (cf. in part. pp. 12-17). Nel *De praedestinatione sanctorum* (3, 7) Agostino ricorda per altro l'influsso esercitato su di lui a questo proposito da Cipriano.

²⁰ *Simpl.* I,2,2, ed. A. Mutzenbecher, CCSL 44, p. 25,27-29: *Incipit autem homo percipere gratiam, ex quo incipit deo credere uel interna uel externa admonitione motus ad fidem.*

²¹ *Ibid.* I,2,3, p. 27,84-94: *Vocantis est ergo gratia, percipientis uero gratiam consequenter sunt opera bona, non quae gratiam pariant, sed quae gratia pariantur. Non enim ut ferueat calefacit ignis, sed quia feruet; nec ideo bene currit rota ut rotunda sit, sed quia rotunda est. Sic nemo propterea bene operatur ut accipiat gratiam, sed quia accepit. Quomodo enim potest iuste uiuere qui non fuerit sanctificatus, nec omnino uiuere qui non fuerit uiuificatus. Iustificat autem gratia, ut iustificatus possit iuste uiuere. Prima est igitur gratia, secunda opera bona...*

²² *Ibid.* I,2,7, pp. 31,204-32,211.

mato evidente: che senso ha infatti - come lo stesso Agostino ora concede - ammettere la prescienza della fede e escludere quella delle opere?

An ideo secundum electionem, quia omnium deus praescius etiam futuram fidem uidit in Iacob nondum nato, ut quamuis non ex operibus suis iustificari quisque mereatur, quando quidem bene operari nisi iustificatus non potest, tamen quia ex fide iustificat gentes deus nec credit aliquis nisi libera uoluntate, hanc ipsam fidei uoluntatem futuram praeuidentem deus etiam nondum natum praescientia quem iustificaret elegit? Si igitur electio per praescientiam, praesciuit autem deus fidem Iacob, unde probas quia non etiam ex operibus elegit eum? Si propterea quia nondum nati erant et nondum aliquid egerant bonum seu malum, ita etiam nondum crediderat aliquis eorum. Sed praescientia uidit crediturum. Ita praescientia uidere poterat operaturum, ut quomodo dicitur electus propter fidem futuram, quam praesciebat deus, sic alius possit dicere propter opera futura potius electum, quae nihilo minus praesciebat deus. Quapropter unde ostendit apostolus non ex operibus dictum esse: maior seruiet minori? Si quoniam nondum nati erant, non solum non ex operibus, sed nec ex fide dictum est, quia utrumque deerat nondum natis. Non igitur ex praescientia uoluit intellegi factam electionem minoris, ut maior ei seruiret...²³

Il prezzo di questa doppia esclusione è tuttavia la riproposizione del problema già incontrato: cosa giustifica l'elezione, se quest'ultima ha senso solo dove c'è differenza tra ciò che viene scelto? Agostino si vede così costretto a invertire il rapporto logico - prima ancora che cronologico - tra elezione e giustificazione (*Non tamen electio praecedat iustificationem sed electionem iustificatio*),²⁴ e a rovesciare la precedente interpretazione della pericope: la formula paolina *ut secundum electionem propositum dei maneret* non sta a significare che il proposito divino permane secondo l'elezione, ma esattamente al contrario che l'elezione stessa permane secondo il proposito divino. In coloro che Dio ha prescelto, in altri termini, è il decreto divino a permanere e far sì che in essi si trovino quelle opere che legittimano, per così dire, l'elezione.²⁵ E così anche l'espressione *miserebor, cui misertus ero, et misericordiam praestabo, cui misericors fuero* non dev'essere (più) interpretata nel senso che Dio avrà misericordia di coloro che, credendo, non hanno respinto la *vocatio*, ma nel senso che Dio avrà misericordia, concedendo la fede, di coloro che ha già avuto la bontà di chiamare, e a

²³ *Ibid.* I,2,5, pp. 29,138-30,158.

²⁴ *Ibid.* I,2,6, p. 31,188-189.

²⁵ *Ibid.* I,2,6, p. 31,182-187: *Non ergo secundum electionem propositum dei manet, sed ex proposito electio, id est non quia inuenit deus opera bona in hominibus quae eligat, ideo manet propositum iustificationis ipsius, sed quia illud manet ut iustificet credentes, ideo inuenit opera quae iam eligat ad regnum caelorum.*

questi stessi infine userà ancora misericordia perché possano bene operare.

Questa soluzione presenta però l'inconveniente di lasciare senza motivo, per analogia con il caso degli eletti, anche quello dei dannati, che è tuttavia assai più difficile da comprendere e accettare. Se non è stata infatti la risposta dell'uomo alla prima generale *vocatio* a giustificare l'elezione, cosa determina il fatto che alcuni vengano abbandonati alla condanna? Ovvero: se il merito non gioca qui più alcun ruolo, perché - ancora una volta - Giacobbe è stato scelto e Esaù riprovato?

Quid deinde Esau? si chiede in effetti esplicitamente Agostino.²⁶ La prescienza delle opere malvagie non può più evidentemente essere chiamata in causa, perché con uguale diritto si potrebbe allora invocare la prescienza delle opere buone per giustificare l'elezione.²⁷ Ma neppure si può dire che in questo caso la chiamata divina sia stata per nulla o scarsamente efficace, perché in ultima istanza niente - secondo un assioma spesso contestato, ma a cui Agostino sembra mantenersi quasi sempre fedele - può resistere alla grazia divina, e certamente Dio avrebbe potuto chiamare Esaù

²⁶ *Ibid.* I,2,8, p. 32,216.

²⁷ *Ibid.* I,2,11, p. 36,306-310: *Cur enim est improbatus Esau nondum natus, qui nec credere poterat uocanti nec contemnere uocationem nec boni uel mali aliquid operari? Si praescientia dei futurae malae uoluntatis eius, cur non et Iacob praescientia dei adprobatus est futurae bonae uoluntatis eius?* Cf. in proposito D. Marafioti, *Alle origini del teorema della predestinazione* (Simpl. I, 2, 13-22), in *Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione* II, [Studia Ephemeridis Augustinianum 25], Roma 1987, pp. 257-77. Marafioti intende qui la dottrina agostiniana della predestinazione in senso puramente funzionale; essa avrebbe il solo scopo, in altri termini, di proteggere l'assioma della gratuità della grazia: «Agostino elabora il teorema della predestinazione in funzione difensiva. Egli ha affermato la gratuità della grazia che raggiunge la volontà facendola diventare buona, di modo che anche l'*initium fidei*, o volontà di credere, sia attribuito a Dio. Dopo aver così ridimensionato il ruolo della volontà umana nel processo della salvezza, Agostino non vuole che vi faccia di nuovo irruzione per vie traverse e ne diventi l'elemento preponderante. La via traversa in questo caso sarebbe la conseguenza logica del ragionamento circa la volontà cattiva di Esaù. Se Esaù rimane privo della grazia perché la sua volontà perversa la rifiuta, *a pari* bisognerebbe dedurre che Giacobbe è provvisto della grazia perché la sua volontà buona l'accoglie. Questo "effetto-boomerang" della volontà cattiva di Esaù sulla volontà buona di Giacobbe scardina tutto il discorso della gratuità fatto da Paolo, perché Giacobbe avrebbe qualcosa che non ha ricevuto, appunto la volontà buona, e con questo si procura la grazia che non sarebbe più gratuita» (p. 274). Ciò non vuol dire, tuttavia, che la predestinazione abbia in Agostino «una portata teologica *relativa*, anzi decisamente limitata e secondaria», come Marafioti conclude (p. 276): in base agli stessi motivi, si potrebbe invece affermare che è il vero cardine della teologia agostiniana della grazia.

(così come ogni altro peccatore) in modo da indurlo ad aderire alla chiamata. Il fatto che la chiamata possa aver luogo secondo modalità diverse per uomini diversi non spiega in effetti nulla, perché non è dal modo della chiamata che dipende la risposta dell'uomo, ma - esattamente al contrario - è la chiamata stessa ad essere adeguata fin dal principio alla risposta che l'uomo darà: Dio, in altri termini, fa in modo di chiamare in un certo modo coloro che ha scelto di eleggere, e in modi diversi coloro che lascia invece alla loro condanna. Già nel modo della chiamata è dunque presente il proposito divino, la decisione divina; già qui può dunque manifestarsi la riprovazione dovuta al giudizio divino. Il passo in questione merita tuttavia attenzione perché Agostino fa esplicito riferimento alla *congruentia* tra la chiamata e i destinatari; quando chiama, Dio conosce sempre il modo in cui la chiamata stessa possa adattarsi (*congruere*) a colui che è chiamato affinché questi non la respinga:

...non potest effectus misericordiae dei esse in hominis potestate, ut frustra ille misereatur, si homo nolit; quia si uellet etiam ipsorum misereri, posset ita uocare, quomodo illis aptum esset, ut et mouerentur et intellexerent et sequerentur. Verum est ergo: *Multi uocati, pauci electi*. Illi enim electi qui congruenter uocati, illi autem qui non congruebant neque contemperabantur uocationi non electi, quia non secuti quamuis uocati. Item uerum est: *Non uolentis neque currentis sed miserentis est dei*, quia etiamsi multos uocet, eorum tamen miseretur quos ita uocat, quomodo eis uocari aptum est ut sequantur. Falsum est autem si quis dicit: *Igitur non miserentis dei sed uolentis atque currentis est hominis*, quia nullius deus frustra miseretur. Cuius autem miseretur, sic eum uocat, quomodo scit ei congruere, ut uocantem non respuat.²⁸

La *congruentia* è vista qui dalla parte della chiamata, non di chi è chiamato, ma l'accento costituisce - almeno dal punto di vista lessicale - un presupposto significativo della successiva distinzione medievale tra *ratio digni* e *ratio congrui*, e come tale sarà talvolta effettivamente utilizzato.

L'unico motivo della dannazione risiede dunque, così come per l'elezione, nell'imperscrutabile volontà divina. Certo, bisogna qui procedere con cautela: Dio non destina nessuno al male (perché altrimenti Egli stesso sarebbe, in fin dei conti, l'autore del male), non infonde in nessuno la perversione o la malizia, né tanto meno spinge qualcuno al peccato; tuttavia, egli impartisce solo ad alcuni la sua misericordia, lasciando gli altri alla loro «giusta» condanna. Qui però la simmetria tra eletti e reprobi all'improvviso si infrange. I primi non potranno mai attribuire a sé o ai propri meriti il fatto di essere eletti, ma devono la grazia e la gloria unicamente a Dio; i secondi, al contrario, non possono attribuire a Dio la ragio-

²⁸ *Simpl.* I,2,13, p. 38,364-378.

ne della loro condanna, ma unicamente a sé e alle proprie colpe. In questa divaricazione, non c'è - per Agostino - nessuna ingiustizia: la pena è la giusta retribuzione delle colpe e del peccato. Lo «scandalo» del cristianesimo (per rimanere all'uso paolino del termine) sta invece nel fatto che l'infinita misericordia di Dio fa sì che alcuni sfuggano alla dannazione. La sfida che Agostino lancia qui è proprio quella di invertire il comune approccio al problema: l'anomalia sta nel fatto che alcuni vengano salvati, non nel fatto che molti siano condannati. L'eccezione - incomprensibile, se rapportata alla pochezza delle forze umane - sono gli eletti, non i dannati. Ma il perché, all'interno del genere umano, in cui tutti si trovano senza distinzione nella medesima condizione di peccato (*quaedam massa damnata*), proprio alcuni vengano abbandonati alla loro pena mentre altri - determinati altri - siano invece salvati, rimane per Agostino incomprensibile. Qui non si può che rispondere con le parole dell'Apostolo: «O uomo, chi sei tu per disputare con Dio?». Come il vasaio può fare dalla stessa pasta vasi riservati ad una funzione dignitosa ed altri destinati ad un uso assai meno nobile, senza nessuna ragione particolare da parte dell'argilla stessa, così Dio può salvare alcuni e lasciare gli altri alla perdizione senza nessuna ragione particolare da parte degli uomini, e tuttavia senza ingiustizia.

4. A questo modello - maturato nel suo complesso prima del 400 - Agostino si manterrà sostanzialmente fedele nelle opere successive, nella polemica antipelagiana così come negli interventi contro i semipelagiani e i monaci provenzali. Proprio in questi ultimi scritti - e soprattutto nel *De praedestinatione sanctorum* - è più che mai evidente la ferma convinzione che neppure la fede (la risposta alla chiamata) costituisce in alcun modo un merito per l'elezione. Certo, ci si salva unicamente per mezzo della fede, perché solo per la fede ci è concesso di compiere opere buone, ma la fede stessa è a sua volta un dono di Dio, riservato fin dal principio soltanto agli eletti. Attraverso la fede, l'uomo offre uno spazio e una possibilità all'operare dell'amore divino (e qui rimane salvaguardato il ruolo del libero arbitrio): ma l'aprirsi di questo spazio e di questa possibilità non è una decisione che sta originariamente e autonomamente nel potere dell'uomo.

Agostino tuttavia non dissimula, nelle sue opere più tarde, il proprio «errore» giovanile intorno all'*initium fidei*. Nello stesso *De praedestinatione sanctorum*, ad esempio, si ricorda come questa posizione sia stata sostenuta in più scritti anteriori all'episcopato, e non solo nell'*Esposizione di alcune proposizioni della lettera ai Romani*, a cui avevano fatto riferimento i monaci provenzali:

Quid autem habes quod non accepisti? Si autem et accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis? Quo praecipue testimonio etiam ipse convictus sum, cum

similiter errarem, putans fidem qua in Deum credimus, non esse donum Dei, sed a nobis esse in nobis, et per illam nos impetrare Dei dona quibus temperanter et iuste et pie vivamus in hoc saeculo. Neque enim fidem putabam Dei gratia praeveniri, ut per illam nobis daretur quod posceremus utiliter; nisi quia credere non possemus, si non praecederet praeconium veritatis: ut autem praedicato nobis Evangelio consentiremus, nostrum esse proprium, et nobis ex nobis esse arbitraber. Quem meum errorem nonnulla opuscula mea satis indicant, ante episcopatum meum scripta. In quibus est illud quod commemorastis in litteris vestris, ubi est expositio quarumdam propositionum ex *Epistola quae est ad Romanos*.²⁹

Agostino rimprovera anzi i suoi interlocutori di esser rimasti fermi alla lettura di tali scritti, senza «progredire» con Agostino stesso e prendere nota del cambiamento avvenuto nell'*Ad Simplicianum*:

Vidētis certe quid tunc de fide atque operibus sentiebam, quamvis de commendanda gratia Dei laborarem; in qua sententia istos fratres nostros esse nunc video; quia non sicut legere libros meos, ita etiam in eis curaverunt proficere mecum. Nam si curassent, invenissent istam quaestionem secundum veritatem divinarum Scripturarum solutam in primo libro duorum, quos ad beatae memoriae Simplicianum scripsi episcopum Mediolanensis Ecclesiae, sancti Ambrosii successorem, in ipso exordio episcopatus mei. Nisi forte non eos noverunt: quod si ita est, facite ut noverint.³⁰

Ancora più esplicita è la presa di distanza contenuta nelle *Ritrattazioni*, a cui per altro si fa riferimento sempre nel *De praedestinatione sanctorum*, con la citazione di ampi estratti. A proposito del *Commento ad alcune proposizioni della lettera ai Romani*, Agostino riconosce che all'epoca non aveva ancora indagato a fondo il significato dell'elezione e della grazia, che «non è tale» - come viene ribadito - «se è preceduta dai meriti: in tal caso infatti un bene concesso non per grazia, ma perché dovuto, sarebbe un compenso dei meriti, non un dono».³¹ E un dono deve essere considerata pertanto anche la fede:

«Proinde quod continuo dixi: *Dicit enim idem apostolus: Idem deus qui operatur omnia in omnibus; nusquam autem dictum est: deus credit omnia in omnibus*, ac deinde subiunxi: *Quod ergo credimus nostrum est, quod autem bonum*

²⁹ *Praed. sanct.* 3,7, in *Grazia e libertà*, pp. 230-232; PL 10, col. 964.

³⁰ *Ibid.* p. 236; PL 10, coll. 965-966.

³¹ *Retr.* I,23,2, ed. A. Mutzenbecher, CCSL 57, pp. 68,53-69,59: *Nondum diligentius quaesiveram nec adhuc inueneram, qualis sit electio gratiae, de qua idem dicit apostolus: Reliquiae per electionem gratiae saluae factae sunt. Quae utique non est gratia, si eam merita ulla praecedunt, ne iam quod datur non secundum gratiam sed secundum debitum reddatur potius meritis quam donetur.* La traduzione citata nel testo è quella di V. Pizzani, in Agostino, *Le Ritrattazioni*, introd. di G. Madec, Roma 1994, pp. 126-27.

*operamur illius est qui credentibus dat spiritum sanctum, profecto non dicerem, si iam scirem etiam ipsam fidem inter dei munera repperiri, quae dantur in eodem spiritu».*³²

Ciò che è mutato - come Agostino ammette esplicitamente - è la considerazione della chiamata, che non precede l'elezione vera e propria, ma è anch'essa espressione della decisione divina: pertanto, la chiamata non è veramente tale per tutti, ma solo per quelli che vengono effettivamente scelti. Agostino stesso indica dunque il vero nucleo del cambiamento di prospettiva nell'inversione già evidenziata del rapporto tra elezione e proposito divino. Quanto alla q. 68 del *De diversis quaestionibus LXXXIII*, Agostino riporta nelle *Ritrattazioni* la stessa correzione nell'ordine del cammino verso la salvezza: riferendosi all'affermazione «Dio, che chiama alla pace, non ha pietà se prima non la si vuole»,³³ precisa che essa «si riferisce però al tempo che segue il pentimento. Ad intervenire prima ancora della stessa volontà è la misericordia di Dio, in mancanza della quale «la volontà non sarebbe predisposta dal Signore». A questa misericordia si riferisce la stessa chiamata che precede anche la fede».³⁴ Non c'è però qui alcuna allusione alla questione degli *occultissima merita* a cui Agostino aveva fatto riferimento, nella stessa q. 68, per spiegare la genesi imperscrutabile della decisione divina. È intorno a questo silenzio che si aprirà il dibattito scolastico sulla corretta interpretazione della posizione agostiniana: fermo restando che sia le opere che la fede sono in egual modo un dono divino, esistono tuttavia altri meriti occulti - che noi non conosciamo e non potremo conoscere - che giustificano, almeno in forma mediata e indiretta, l'elezione e la riprovazione?

5. A sollevare la questione è proprio il testo di riferimento per la formazione teologica in età scolastica, e cioè le *Sentenze* di Pietro Lombardo. Nella distinzione 41 del primo libro, dedicata proprio al problema del

³² *Retr.* I,23,2, p. 69,60-66. Ma di seguito Agostino insiste, attraverso la classica formula dell'*utrumque*, sull'indissolubilità del binomio libero arbitrio-dono divino: *Virumque ergo nostrum est propter arbitrium uoluntatis, et utrumque tamen datum est per spiritum fidei et caritatis* (p. 69,66-68).

³³ Cf. *supra*, nota 15.

³⁴ *Retr.* I,26,2, p. 85,227-38: *Sexagesima octava est: De eo quod scriptum est: O homo, tu quis es qui respondeas deo? Vbi dixi: Quia etiamsi leuioribus quisque peccatis, aut certe quamuis grauioribus et multis, tamen magno gemitu et dolore paenitendi misericordia dei dignus fuerit, non ipsius est, qui si relinqueretur interiret, sed miserentis dei, qui eius precibus doloribusque subuenit. Parum est enim uelle, nisi deus miseretur; sed deus non miseretur, qui ad pacem uocat, nisi uoluntas praecesserit [ad pacem], hoc dictum est post paenitentiam. Nam est misericordia dei etiam ipsam praeueniens uoluntatem, quae si non esset, non praepararetur uoluntas a domino. Ad eam misericordiam pertinet et ipsa uocatio, quae etiam fidem praeuenit. Anche in questo caso la traduzione citata nel testo è quella di Pizzani, p. 147.*

rapporto tra predestinazione e merito (*Utrum aliquod sit meritum obdurationis vel misericordiae*), la sistemazione proposta da Pietro sembra in prima istanza ricalcare quella agostiniana, di cui vengono richiamati i passaggi più significativi: si può parlare di merito solo in senso negativo, in riferimento cioè all'indurimento che porta alla pena, e non in senso positivo, in riferimento alla misericordia e all'elezione (*misericordiam nullum advocat meritum, obduratio non est sine merito*). L'autore delle *Sentenze* è tuttavia molto attento nel distinguere tanto la predestinazione quanto la riprovazione dai loro effetti. L'*obduratio* - l'indurimento - non coincide con la stessa *reprobatio*, ma ne è una conseguenza: essa consiste infatti nella sottrazione o privazione temporale della grazia che è riservata ai destinatari della riprovazione divina, allo stesso modo in cui l'elargizione (nel tempo) della grazia è riservata unicamente a coloro che sono predestinati a riceverla. Se dal punto di vista dell'elezione si deve pertanto dire che non esiste alcun merito né per la decisione eterna di Dio (la predestinazione) né per il suo effetto temporale (l'apposizione della grazia), le cose non stanno esattamente allo stesso modo per quanto riguarda la condanna: qui l'effetto temporale (l'*obduratio*, appunto) è in rapporto al demerito, ma non la riprovazione eterna - ciò che Agostino avrebbe infine difficilmente concesso.³⁵

Non è comunque la prescienza dei meriti o delle colpe future a determinare in alcun modo il giudizio divino. È a questo riguardo che Pietro ricorda l'esitazione agostiniana a proposito della prescienza della fede, richiamando al contempo la correzione apportata dallo stesso Agostino nelle *Ritrattazioni*: anche il merito della fede proviene dalla misericordia divina. Tuttavia - ed è questo il punto che qui maggiormente interessa - la ripetuta convinzione agostiniana che nessun merito può influire sulla gra-

³⁵ Petrus Lombardus, *Sententiae in IV libris distinctae*, Grottaferrata 1971, I, dist. 41, c. 1, pp. 288,16-289,7: *Ex his aperte ostenditur quid misericordiam, quid obdurationem intellexerit Apostolus; et quia misericordiam nullum advocat meritum, obduratio vero non est sine merito. Et 'misericordiae' verbo hic accipitur praedestinatio, et praecipue praedestinationis effectus; 'obdurationis' uero, non ipsa Dei aeterna reprobatio, quia eius nullum est meritum, sed gratiae privatio sive subtractio, quae quodam modo est reprobationis effectus. Accipitur tamen aliquando reprobatio pro obduratione, sicut et praedestinatio pro suo effectu, quod est gratia appositae: gratia enim quae apponitur, effectus est praedestinationis. - Cum igitur gratiae quae apponitur homini ad iustificationem nulla sint merita, multo minus et ipsius praedestinationis, qua ab aeterno elegit Deus quos uoluit, aliqua possunt existere merita; ita nec reprobationis, qua ab aeterno quosdam praescivit futuros malos et damnandos. Sulla presenza di Agostino in Pietro Lombardo rinviamo a A. M. Landgraf, *Der hl. Augustinus und der Bereich des Petrus Lombardus*, in *Scholastik* 29 (1954), pp. 321-344; P. Stella, *A proposito dell'autorità di S. Agostino nelle «Sentenze» di Pietro Lombardo*, in *Miscellanea Lombardiana*, Novara 1957, pp. 89-101.*

zia sembra male accordarsi non solo con quanto sostenuto nell'*Esposizione di alcune proposizioni della Lettera ai Romani*, emendata appunto nelle *Ritrattazioni*, ma anche e soprattutto con l'affermazione già citata del *De diversis quaestionibus* secondo cui la volontà divina non può essere ingiusta, e si fonda pertanto su *occultissima merita*. Cosa Agostino abbia voluto sostenere in questo passaggio rimane per il maestro delle *Sentenze* poco chiaro. In un primo senso, si potrebbe ipotizzare che Agostino continui qui ad affermare la stessa tesi dell'*Expositio* - quella cioè del *meritum fidei* - e che pertanto anche la q. 68 del *De diversis quaestionibus* debba esser fatta ricadere nella stessa correzione introdotta nelle *Ritrattazioni* a proposito del primo scritto, tanto più che nelle stesse *Ritrattazioni* Agostino modifica qualcosa anche della q. 68 (e precisamente, come visto, il rapporto tra volontà umana e misericordia divina):

Sed quid intelligere voluerit ignoratur, nisi forte dicatur hoc intellexisse quod supra diximus eum retractasse. Nam ibidem etiam quaedam alia continue subdit, quae in libro *Retractionis* aperte retractat; quod utrumque legenti patebit. Unde verisimile est in praemissis etiam hoc retractasse.³⁶

Oppure si deve intendere qualcosa di diverso: non cioè che qualcuno possa rendersi degno della grazia per i propri meriti, ma che alcuni non sono così malvagi da meritare di essere sospinti ancora più a fondo nella perversione. Quando Agostino allude alle differenze esistenti nella massa dei peccatori, non intenderebbe quindi affermare che alcuni sono degni della grazia e altri no, ma che alcuni, pur non meritando (come tutti) la grazia, non meritano neppure di essere completamente abbandonati:

Potest tamen ex eo sensu accipi fore dictum: non quia aliquis praedestinetur pro meritis vel iustificationis gratiam mereatur, sed quia aliqui non adeo mali sunt, ut mereantur sibi gratiam non impertiri. Nullus enim Dei gratiam mereri potest, per quam iustificatur; potest tamen mereri ut non apponatur, ut penitus abiciatur. Et quidem aliqui in tantum profundum iniquitatis devenerunt, ut hoc mereantur, ut hoc digni sint; alii vero ita vivunt, ut etsi non mereantur gratiam iustificationis, non tamen merentur omnino repelli et gratiam sibi subtrahi. Ideoque dixit 'in quibusdam peccatoribus praecedere quo digni sint iustificatione, et in aliis quo digni sint obtusione'.³⁷

Ma lo stesso Pietro ammette che quest'ultima spiegazione è assai poco convincente: *Sed hoc frivolum est*. Non rimane dunque che la prima: l'idea di meriti occulti, noti solo a Dio, deve considerarsi sostanzialmente ritrattata - per analogia - assieme a tutte le precedenti affermazioni sul *meritum fidei*.

³⁶ *Ibid.* c. 2, p. 291,3-7.

³⁷ *Ibid.* c. 2, p. 291,8-18.

Di fatto, le *Sentenze* consegnavano comunque agli scolastici un'immagine di Agostino non perfettamente univoca. Commentando la distinzione 41 del primo libro - o anche semplicemente facendo riferimento ad essa - tutti i baccellieri e i maestri di teologia erano chiamati in qualche modo a prendere partito nei confronti dell'apparente oscillazione agostiniana. Si aprivano a questo proposito due strade alternative: o attenersi alla tesi di fondo ricavabile dal complesso delle opere di Agostino, con l'esclusione a priori di qualsiasi possibile influenza dei meriti sulle scelte divine; o tentare di conciliare il postulato dell'assoluta gratuità della grazia con quel margine oscuro lasciato dallo stesso Agostino nella q. 68 del *De diversis quaestionibus* ai «meriti occulti» e all'importanza della risposta umana.

6. Queste due diverse possibilità sono forse rappresentate nel modo più netto, nel XIII secolo, da Tommaso d'Aquino e Enrico di Gand. Quando nella *Summa theologiae* Tommaso affronta il problema dei rapporti tra predestinazione e merito (I, q. 23, art. 5: *Utrum praescientia meritorum sit causa praedestinationis*),³⁸ la sua soluzione sembra poggiare interamente sul primo termine, a scapito del secondo. Interrogarsi sulla causa della predestinazione vuol dire essenzialmente interrogarsi sulle possibili motivazioni della volontà divina: ma qui occorre distinguere innanzi tutto tra la causa di un atto di volontà *ex parte actus volendi* e quella *ex parte volitorum*. Nessuno è mai stato così temerario - secondo Tommaso - da affermare che i meriti possano essere causa della predestinazione divina nel primo senso, cioè *ex parte actus praedestinantis*. Il problema sta invece nell'appurare se la predestinazione abbia qualche fondamento da parte degli effetti.³⁹ Scartate la posizione origeniana (secondo cui gli effetti della predestinazione in questa vita terrena dipendono dai meriti acquisiti nella precedente vita puramente spirituale) e quella pelagiana (secondo cui gli effetti della predestinazione dipendono dai meriti acquisiti in questa stessa vita), Tommaso si occupa più in particolare della tesi che potremmo definire semipelagiana:

³⁸ Utilizziamo il testo leonino ripreso nell'*editio manualis* della Marietti: cf. Thomas Aquinas, *Summa theologiae* I, q. 23, art. 5, cura et studio P. Caramello, Torino-Roma 1948 (e successive ristampe), pp. 132-133. Lasciamo qui da parte le discussioni relative al modo in cui Tommaso imposta più nello specifico il rapporto tra grazia e peccato, su cui - all'interno della vasta letteratura esistente - si può vedere utilmente C. Luna, *La teologia della grazia: Egidio Romano contro Tommaso d'Aquino nella lettura sul libro II delle Sentenze*, in *Medioevo* 18 (1992), pp. 275-325.

³⁹ Cf. Thomas Aquinas, *Summa theologiae* I, q. 23, art. 5, resp., p. 132: *Nullus ergo fuit ita insanae mentis, qui diceret merita esse causam divinae praedestinationis, ex parte actus praedestinantis. Sed hoc sub quaestione vertitur, utrum ex parte effectus, praedestinatio habeat aliquam causam. Et hoc est quaerere, utrum Deus praedestinaverit se daturum effectum praedestinationis alicui, propter merita aliqua.*

i meriti che seguono l'effetto della predestinazione sono la causa della predestinazione stessa, ovvero, Dio concede la grazia a chi sa che ne farà buon uso. L'errore di questa tesi sta nell'artificiosa separazione tra ciò che dev'essere attribuito alla grazia e ciò che dev'essere attribuito al libero arbitrio. Ciò che appartiene alla grazia è infatti un effetto della predestinazione, e non può pertanto esserne considerato una causa; se dunque si desse un fondamento, da parte nostra, della predestinazione, esso dovrebbe trovarsi in qualcosa che è in nostro potere senza essere al contempo un effetto della predestinazione. Ma proprio questo è impossibile, dal momento che anche il nostro libero arbitrio ricade tra gli effetti della predestinazione: allo stesso modo in cui l'azione delle cause seconde non è distinta da quella della causa prima, così l'operare del nostro libero arbitrio non può mai essere considerato indipendente o svincolato dalla predestinazione divina.⁴⁰ Certo - concede Tommaso - nel particolare, un singolo effetto della predestinazione (la grazia, la gloria) può essere considerato causa di un altro (secondo il duplice ordine della causalità efficiente e finale), e in questo senso si può dire ad esempio che Dio prevede di elevare qualcuno alla gloria per i suoi meriti, in quanto prevede di concedergli la grazia per acquisire tali meriti. Ma nel complesso l'insieme degli effetti della predestinazione non ha nessun fondamento da parte di chi è predestinato: impossibile est quod totus praedestinationis effectus in communi habeat aliquam causam ex parte nostra.⁴¹

⁴⁰ *Ibid.*: Sed isti videntur distinxisse inter id quod est ex gratia, et id quod est ex libero arbitrio, quasi non possit esse idem ex utroque. Manifestum est autem quod id quod est gratiae, est praedestinationis effectus: et hoc non potest poni ut ratio praedestinationis, cum hoc sub praedestinatione concludatur. Si igitur aliquid aliud ex parte nostra sit ratio praedestinationis, hoc erit praeter effectum praedestinationis. Non est autem distinctum quod est ex libero arbitrio, et ex praedestinatione; sicut nec est distinctum quod est ex causa secunda, et causa prima: divina enim providentia producit effectus per operationes causarum secundarum [...]. Unde et id quod est per liberum arbitrium, est ex praedestinatione.

⁴¹ *Ibid.* p. 133. Occorre tuttavia notare che la posizione giovanile di Tommaso (proprio in sede di commento alla dist. 41 del primo libro delle *Sentenze*) era stata assai meno rigida, e anzi tutto sommato affine alla tesi che successivamente Enrico di Gand avrebbe contrapposto - come vedremo - allo stesso Tommaso. Cf. Thomas Aquinas, *In I Sent.*, dist. 41, q. 1, art. 3 (*Utrum praescientia meritorum sit causa praedestinationis*), ed. P. Mandonnet, Paris 1929, p. 970: ...praescientia meritorum vel aliquorum operum nullo modo est causa praedestinationis divinae; quod patet, si consideretur totum id quod in praedestinatione est de essentia ipsius. Sed nihil prohibet, illud quod est effectus praedestinationis, scilicet gratia et gloria, quae oblique ponuntur in ejus definitione, habere aliquam causam ex parte nostrorum operum. In effetti, ex parte actus volendi il fine ultimo della volontà divina è la stessa bontà di Dio, ma ex parte volitorum si può parlare di merito per la gloria se la volontà creaturale è già informata dalla grazia, e quanto meno di disposizione alla grazia prima dell'apposizione temporale di que-

La ragione generale per cui alcuni sono salvati e altri sono rimessi alla loro condanna sta invece per Tommaso nella sola manifestazione della bontà divina. Poiché è impossibile che quest'ultima si manifesti nel creato con la stessa unità e semplicità che si ritrovano in Dio, è necessario che essa si riveli nel mondo e nell'umanità secondo gradi diversi. Per questo, negli eletti la bontà si manifesta sotto forma di misericordia; nei riprovati, sotto forma di giustizia; e questo è l'unico reale motivo per cui gli uomini sono destinati a sorti diverse.⁴² La stessa conclusione è ribadita da Tommaso senza esitazioni anche nel più tardo commento alla *Lettera ai Romani*.⁴³

st'ultima (intesa come effetto della predestinazione): *Finis autem voluntatis suae est sua bonitas, quae est ipsemet: unde dicitur communiter quod Deus vult hoc propter bonitatem suam, non quia scivit hoc, vel quia hoc factum est. Sed tamen effectus voluntatis ejus, scilicet ipsum volitum ordinatum ad bonitatem suam, potest procedere ex aliqua causa quam Deus praescivit ab aeterno; et istum ordinem causae ad causatum Deus vult, et vult quod effectus sit quia causa est; non autem ita quod causalitas referatur ad voluntatem, sed ad volitum: et ista causa voliti, non volendi, dicitur ratio quaedam voluntatis ex parte effectus. Sed haec causa in quibusdam habet completam rationem causae, quandoque vero est tantum dispositio. Ita etiam ad duplicem effectum praedestinationis diversimode se habet nostra opera; quia opus meritorium informatum gratia est causa meritoria gloriae; sed opus bonum praecedens gratiam non est causa meritoria ejus, sed solum dispositio quaedam. Unde patet quod praedestinatio causam non habet, sed habet rationem ex parte effectus, secundum quam rationalis et justa dicitur (In I Sent., dist. 41, q. 1, art. 3, ed. Mandonnet, p. 970).*

⁴² Cf. Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I, q. 23, art. 5, ad 3, p. 133: ...ex ipsa bonitate divina ratio sumi potest praedestinationis aliquorum, et reprobationis aliorum. Sic enim Deus dicitur omnia propter suam bonitatem fecisse, ut in rebus divina bonitas representetur. Necesse est autem quod divina bonitas, quae in se est una et simplex, multiformiter representetur in rebus; propter hoc quod res creatae ad simplicitatem divinam attingere non possunt. Et inde est quod ad completionem universi requiruntur diversi gradus rerum, quarum quaedam altum, et quaedam infimum locum teneant in universo. Et ut multiformitas graduum conservetur in rebus, Deus permittit aliqua mala fieri, ne multa bona impediuntur [...]. Sic igitur consideremus totum genus humanum, sicut totam rerum universitatem. Voluit igitur Deus in hominibus, quantum ad aliquos, quos praedestinavit, suam representare bonitatem per modum misericordiae, parcendo; et quantum ad aliquos, quos reprobat, per modum iustitiae, puniendo.

⁴³ Si ritiene comunemente che il corso sulla *Lettera ai Romani* sia stato tenuto da Tommaso negli ultimi anni della sua vita: nell'ultimo anno parigino (1271-72) o, più probabilmente, a Napoli, tra il 1272 e il 1273. Solo il commento ai primi otto capitoli sembra essere stato rivisto direttamente da Tommaso: cfr. in proposito J.-P. Torrell, *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, Casale Monferrato 1994, in part. pp. 282-290. Sull'esegesi tomista della lettera paolina cf. I. M. Vosté, *Sanctus Thomas Aquinas Epistolarum S. Pauli Interpres*, in *Angelicum* 19 (1942), pp. 257-276 e Th. Domanyi, *Der Römerbriefkommentar des Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Untersuchung seiner Auslegungsmethoden*, [Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie 39], Bern 1979. Sulla tradizione medievale dei commenti alla

Tanta est autem divinae bonitatis excellentia, quod non potest uno modo nec in una creatura sufficienter manifestari. Et ideo diversas creaturas condidit, in quibus diversimode manifestatur. Praecipue autem in creaturis rationalibus, in quibus eius iustitia manifestatur quantum ad illos quos pro eorum meritis punit, misericordia vero in illis quos ex sua gratia liberat. Et ideo ut utrumque in hominibus manifestaretur, quosdam misericorditer liberavit, sed non omnes.⁴⁴

Se però ci si chiede nello specifico perché proprio alcuni determinati uomini siano oggetto della misericordia divina, e altri invece della condanna, non ci si può che rimettere all'insondabilità della volontà divina. È qui che Tommaso si richiama esplicitamente ad Agostino: *Quare illum trahat et illum non trahat, noli uelle iudicare, si non uis errare.*⁴⁵ Si tratta di un limite ultimo che resiste a qualsiasi tentativo di spiegazione razionale. La stessa cosa, osserva per altro Tommaso nella *Summa*, si riscontra anche nella fisica: si può dare una ragione generale per cui la materia prima, di per sé uniforme e indifferente, si trova divisa e distinta sotto le quattro forme elementari - e cioè la necessità della differenziazione delle specie - ma perché proprio una determinata parte della stessa materia si trovi sotto la forma del fuoco e un'altra ad esempio sotto quella della terra, dipende semplicemente, senza altra ragione, dalla volontà divina. Allo stesso modo, nella costruzione di una parete di un edificio, è necessario che alcune pietre si trovino in una determinata posizione e altre in un'altra: ma il perché proprio quella determinata pietra venga collocata in quella posizione dipende soltanto dalla volontà dell'artefice.⁴⁶

Lettera ai Romani si vedano più in generale Z. Alszeghy, *Nova creatura. La nozione della grazia nei commentari medievali di S. Paolo*, [Analecta Gregoriana 81], Roma 1956; W. Affeldt, *Verzeichnis der Römerbriefkommentare der lateinischen Kirche bis zu Nikolaus von Lyra*, in *Traditio* 13 (1957), pp. 369-406.

⁴⁴ Thomas Aquinas, *Super Epistolas ad Romanos*, IX, lect. 4, in *Super Epistolas S. Pauli lectura*, ed. R. Cai, Torino-Roma 1953 (editio VIII revisa), I, p. 144, n. 792. Del commento è disponibile anche una nuova traduzione italiana: Tommaso d'Aquino, *Commento alla Lettera ai Romani*, a cura di L. De Santis e M. M. Rossi, revisione di P. Siniscalco, Roma 1994, 2 voll. (per il passo qui citato cf. II, p. 45).

⁴⁵ *Io. eu. tr.*, tr. 26, 2, ed. R. Willems, CCSL 36, p. 260, 7-8.

⁴⁶ Cf. Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I, q. 23, art. 5, ad 3, p. 133: *Sed quare hos elegit in gloriam, et illos reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem. [...] Sicut etiam in rebus naturalibus potest assignari ratio, cum prima materia tota sit in se uniformis, quare una pars eius est sub forma ignis, et alia sub forma terrae, a Deo in principio condita: ut scilicet sit diversitas specierum in rebus naturalibus. Sed quare haec pars materiae est sub ista forma, et illa sub alia, dependet ex simplici divina voluntate. Sicut ex simplici voluntate artificis dependet, quod ille lapis est in ista parte parietis, et ille in alia: quamvis ratio artis habeat quod aliqui sint in hac, et aliqui sint in illa.* Lo stesso esempio ritorna nel *Commento alla Lettera ai Romani*: *...considerandum est, quod circa electionem bonorum et*

Ciò non significa - per Tommaso - incolpare Dio di ingiustizia. Giustizia e ingiustizia hanno senso solo là dove qualcosa è dovuto, e bisogna pertanto rendere a ciascuno secondo il suo. Ma nulla è dovuto da Dio nei confronti delle creature: ciò che Dio concede, dipende esclusivamente dalla sua liberalità, e nessuno pertanto ha il diritto di reclamare come suo ciò che non gli è mai stato dovuto. Anche in questo caso il commento alla *Lettera ai Romani* non fa che precisare la medesima tesi:

Manifestum est enim quod iustitia distributiva locum habet in his quae dantur ex debito, puta si aliqui meruerunt mercedem, ut plus laborantibus maior merces donetur, non autem habet locum in his quae sponte et misericorditer aliquis dat; puta si aliquis duos pauperes in via inveniens det uni quod potest, vel disponit in eleemosynam dare, non est iniquus sed misericors. Similiter si aliquis, duobus aequae ipsum offendentibus, uni dimittat offensam et non alteri, est misericors uni, et iustus ad alterum, neutri vero iniquus.⁴⁷

Il diverso trattamento che Dio riserva a chi si trova in condizioni uguali è così per Tommaso umanamente inspiegabile, ma legittimo; in definitiva, la disuguaglianza non comporta di per sé ingiustizia: *Neque tamen propter hoc est iniquitas apud Deum, si inaequalia non inaequalibus praeparat.*⁴⁸

7. Circa un decennio dopo la morte di Tommaso, è esattamente questa conclusione a suscitare la reazione di Enrico di Gand nella q. 5 del suo VIII *Quodlibet*, intitolata significativamente *Utrum duobus aequaliter se habentibus ad receptionem gratiae, Deus eis aequaliter conferat.*⁴⁹ L'aspetto forse più interes-

reprobationem malorum duplex quaestio potest moveri. Una quidem in generali, quare Deus velit quosdam indurare, et quorumdam misereri. Alia vero in speciali, quare velit huius misereri et hunc vel illum indurare. Et potest quidem ratio huius quaestionis assignari; secundae autem quaestionis non potest assignari ratio, nisi simplex Dei voluntas, cuius exemplum patet in rebus humanis. Si enim aliquis aedificare volens, haberet multos lapides similes et aequales congregatos, posset ratio assignari quare quosdam ponat in summo et quosdam in imo ex parte finis, quia ad perfectionem domus quam facere intendit, requiritur et fundamentum quod habet lapides in imo, et cacumen parietis quod habet lapides in summo. Sed quare ponat hos lapides in summo et hos in imo, non habet aliquam rationem, nisi quia artifex voluit (Thomas Aquinas, *Super Epistolas ad Romanos*, IX, lect. 4, ed. Cai, I, p. 143, n. 788; trad. it. II, p. 43).

⁴⁷ Thomas Aquinas, *Super Epistolas ad Romanos*, IX, lect. 3, ed. Cai, I, p. 140, n. 773 (trad. it. II, p. 36).

⁴⁸ Cf. Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I, q. 23, art. 5, ad 3, p. 133.

⁴⁹ Il *Quodlibet* VIII fu disputato da Enrico con ogni probabilità nella sessione d'avvento del 1284. Il testo non è ancora disponibile in edizione critica. Utilizziamo in questo caso il ms. Paris, Bibliothèque nationale, lat. 15.350, che ha il vantaggio di presentare alcune correzioni che possono con una certa plausibilità essere attri-

sante di questo lungo e complesso intervento è che la confutazione delle tesi tomista è qui condotta soprattutto in base all'autorità agostiniana. L'essenziale della posizione di Tommaso (riportata per esteso e quasi alla lettera) sta nel fatto, come appena visto, che si dà una ragione generale per cui alcuni vengono salvati e altri riprovati - e cioè la manifestazione della potenza e della bontà divina - ma nessun motivo particolare in riferimento ai singoli casi se non la sola *voluntas beneplaciti* di Dio.⁵⁰ Una soluzione di questo tipo - concede Enrico - può forse spiegare il caso della possibile sorte diversa di quei bambini che muoiono prima ancora di poter disporre del proprio libero arbitrio, ma appare inadeguata se riferita agli adulti che, proprio in virtù dell'uso del loro libero arbitrio, di fatto non si trovano nella stessa identica condizione. Non è chiaro, in effetti, perché Dio debba permettere che alcuni vadano incontro alla loro giusta dannazione al solo scopo di punirli e manifestare così la bontà della sua giustizia. Una cosa è infatti affermare che Dio punisce, eternamente o nel tempo, i peccati che effettivamente avvengono, perché la colpa sia riparata dalla giustizia, altro è sostenere che Dio permetta intenzionalmente il male per attuare i suoi disegni: in quest'ultimo caso, si viene implicitamente a dire che Dio è in qualche modo causa del male, perché tra permettere intenzionalmente qualcosa e compierlo non c'è poi - per Enrico - tanta differenza.⁵¹ E se si dice che in questo caso l'intenzione di Dio non riguarda diret-

buite allo stesso Enrico di Gand. Viene comunque fornito anche il riferimento all'*editio princeps* dei *Quodlibeta*, curata da Josse Bade d'Assche (Badius Ascensius) a Parigi nel 1518 (rist. an. Bibliothèque S.J., Louvain 1961). Su alcuni aspetti del confronto complessivo in cui Enrico s'impegna, nel *Quodl.* VIII, con le tesi di Tommaso d'Aquino ci permettiamo di rinviare a P. Porro, *Possibile ex se, necessarium ab alio: Tommaso d'Aquino e Enrico di Gand*, in *Medioevo* 18 (1992), pp. 231-273. La dottrina arricchiana della grazia non è mai stata esaminata con attenzione in sede storiografica: fa eccezione M. G. H. Gelissen, *Natuur en Genade volgens Hendrik van Gent*, Bergmans, Tilburg 1965 (dissertazione originariamente presentata all'Università Gregoriana).

⁵⁰ Henricus de Gandavo, *Quodl.* VIII, q. 5, ms. Paris, Nat. lat. 15.350, ff. 105vb-106ra (ed. Badius, f. 309rK): *Sic dicunt in proposito, cum tota massa humana vitata sit uniformis, quare de ipsa unus eligitur, alter reprobatur, ratio potest assignari in generali dicto modo, nulla autem in particulari circa hunc et illum, quare hic potius eligitur, quam ille. Et dicunt, quod ex hoc, quod Deus sic inaequalia aequalibus facit, non est iniquitas, neque inaequalitas apud ipsum, quia in his, quae fiunt ex gratia sine debito, potest, absque omni iniquitate sive inaequalitate dans, dare aequalibus prout vult, uni nihil, alteri aliquid, tertio plus, iuxta illud Matthei: "Tolle quod tuum est, et vade. An non licet mihi, quod volo facere?" Tunc autem esset iniquitas, si esset datum ex debito.*

⁵¹ *Ibid.* f. 106ra (ed. Badius, f. 309vM): *Similiter quod dicit dictum illud, quod quosdam voluit permittere in iusta damnatione, ut possent eos iuste punire ad manifestationem bonitatis iustitiae suae, non est clarum. Quod enim sic manifestare bonitatem suam sit de Dei*

tamente il male, ma solo la permissione di esso (anche se non si vede come possa volere l'una senza l'altro), si può almeno osservare che Dio aveva già avuto modo di manifestare la «bontà» della sua giustizia con la punizione degli angeli malvagi, senza tener conto del fatto che certamente Dio dispone di modi senz'altro più adeguati per raggiungere lo stesso fine. E ancora: non è facile comprendere in che modo la pena dei riprovati sia necessaria alla perfezione dell'universo, dal momento che nulla di difettivo o privativo - almeno dal punto di vista morale - può essere considerato essenziale alla perfezione né di Dio né del creato. L'analogia suggerita da Tommaso non è pertanto qui di alcuna utilità: le diverse specie degli enti sono effettivamente una manifestazione della multiformità del creato, e sono perciò necessarie alla sua perfezione; ma nel campo morale non sono affatto richiesti in senso assoluto - per la «completezza» dell'insieme - differenti gradi di virtù e perversione.⁵² Né è vero che il genere umano in stato di peccato è del tutto simile alla materia prima, perché quest'ultima è realmente indifferenziata e uniforme, e priva in sé di ogni disposizione, mentre negli uomini lo stesso dono della *gratia gratis data* determina dispo-

intentione, non video. Bene enim verum est, quod, si peccata fiant, ipsa puniat vel temporaliter vel aeternaliter, ne maneat dedecus culpa sine decore iustitiae: nisi enim potens esset Deus mala culpa facta sic ordinare, numquam permetteret ea fieri, ut dicit Augustinus in Enchiridion; aliter enim esset universum imperfectum, existente scilicet in ipso ordinabili aliquo, quod non esset ordinatum. Sed quod per intentionem peccata fieri et esse permittat, ut facta ordinet et puniat, non video. Bene enim verum est, ut dicit Apostolus, Rom. XI, quod, fractis ramis in Iudaeis, insertus est gentilis a Deo. Sed non propter hoc fracti sunt rami a Deo, ut Deus illum insereret, sed "propter illorum incredulitatem". Et per eundem modum dicitur Rom. IX de Pharaone: "Excaecavi te, ut ostendam virtutem meam" etc. Et similiter in proposito. Nec plus video, quod per intentionem cuiuscumque plus sunt permittenda mala fieri, aut esse, ut eveniant bona, vel sint, sive ne impediatur fieri, quam facienda, quia intendens malum eo modo, quo intendit, vult malum. Nunc autem per se nullum malum poenae aut culpa potest intendi in quantum malum, quia bonum est ratio appetibilis, et ita, quod malum potest appeti, hoc est per accidens, in quantum consequitur aliquod bonum iunctum illi malo, quemadmodum agens naturale intendit privationem sive corruptionem unius formae in materia per accidens, scilicet quia intendit per se esse alterius formae, quae non potest esse in materia, nisi coniuncta privationi alterius...

⁵² *Ibid.* f. 106rb-va (ed. Badius, f. 310rM): *De perfectione enim universi non sunt, nisi essentiales partes, species scilicet entium positivae, nullum autem defectivum, sive sit culpa, sive poena, nec etiam positivum, quod dependet ex aliquo istorum, in quantum dependet ex hoc. Et sic patet quod non est simile, quod assumunt pro simili, scilicet quod sicut ad perfectionem universi requiruntur diversi gradus rerum in suis formis naturalibus, et hoc ex eadem materia in generalibus et corruptibilibus, sic propter bonitatem iustitiae Dei manifestandam ad perfectionem universi requiruntur diversi gradus in moribus, sanctorum scilicet et damnatorum differentium in gloria et poena secundum virtutes et vitia. Illa enim per se sunt de perfectione universi, ista autem nequaquam.*

sizioni differenti da individuo a individuo.⁵³ In caso contrario, evidentemente, la stessa differenza tra creature inanimate e creature libere e razionali verrebbe di fatto sostanzialmente ad annullarsi.

La soluzione di Enrico è dunque un'altra. Certamente, non può esistere una causa reale che determini e orienti la volontà divina: in questo senso, nessun merito umano può essere causa della predestinazione, non foss'altro perché in questo modo un evento temporale verrebbe ad essere assunto come causa di una decisione eterna. Ma ogni azione - secondo la stessa distinzione proposta da Tommaso - può essere valutata sia dal punto di vista dell'agente che da quello dei destinatari. Poiché l'agire di Dio ha come fine Dio stesso, e cioè la sua bontà, non ha senso chiedersi quale sia la causa da parte dell'agente, perché il fine - per sua stessa definizione - non ha una causa (efficiente) di sé. La questione verte quindi su ciò che è ordinato al fine, cioè sui mezzi scelti o adoperati per raggiungere il fine. Ora, ogni cosa può essere ordinata ad un fine in modo essenziale o accidentale: nel primo senso, la disposizione delle cose dipende dalla loro stessa natura, ed ha pertanto un carattere di necessità; nel secondo modo, coinvolge invece l'arbitrio e l'intenzione di chi sceglie e di chi è scelto. Se il Dio cristiano non è il dio dei filosofi - e cioè il dio dell'aristotelismo arabo, che agisce verso le creature per mera necessità - il rapporto che Egli stabilisce con le sue creature (almeno con quelle dotate di ragione e volontà) non può essere di tipo essenziale: e così si può dire almeno che a quello stesso fine a cui Dio è ordinato essenzialmente, le creature razionali sono invece ordinate accidentalmente. Ed è qui che ha senso porre la questione del motivo del loro ordinamento, del perché, cioè, alcune siano chiamate a concorrere in un certo modo e altre in un modo diverso. Tale ragione non può che risiedere nella *congruentia* dei mezzi al fine: *congruentia* che non è certamente la causa *propter quam sic* dell'azione, ma che tuttavia - proprio perché l'agire divino è libero e intenzionale - dev'essere assunta come *ratio sine qua non*.⁵⁴

⁵³ *Ibid.* f. 106va (ed. Badius, f. 310rM): *Et quod assumitur, quod sicut sine omni ratione ex eadem materia secundum partes aequales sunt diversa secundum gradus, ergo similiter hic ex eadem massa corrupta, sine omni alia ratione a voluntate Dei potest quosdam eligere, quosdam reprobare: posset re vera absolute secundum praedictum modum. Sed non est simile, quia ibi ex parte materiae impossibile est aliam esse dispositionem, in quantum materia est nuda, in una parte eius quam in alia, et essentialiter pertinent ad perfectionem universi diversae formae, sub quibus est. Hic autem ex parte massae corruptae in hominibus possibile est per donum gratiae gratis datae aliam esse dispositionem in uno et altero, sicut et materia sub aliqua forma non est in potentia proxima ad illud, ad quod est in potentia proxima sub alia forma, secundum quod acetum non est in potentia vinum, sed aqua in stipite.*

⁵⁴ *Ibid.* f. 103vb (ed. Badius, f. 305vX): *...necessario ad actionem circa illa quae sunt ad finem, in ordinando illa ad finem, adhuc requiritur ratio quae est decentia in eis quae*

Non per questo si compromette, secondo Enrico, il primato della grazia; nella già ricordata espressione paolina *neque currentis, neque volentis, sed miserentis est Dei* bisogna infatti considerare tre aspetti diversi: 1) l'atto di volere e correre; 2) la grazia per mezzo della quale il libero arbitrio è reso capace di volere e di correre; 3) la stessa potenza del libero arbitrio. Ora, in base all'insegnamento di Agostino, l'atto umano deriva sempre *ab utroque*, e cioè insieme dalla grazia e dal libero arbitrio: in questa confluenza, il peso maggiore deve essere senz'altro attribuito alla grazia, *quia plus virium agendi dat gratia liberi arbitrii quam habet ex se et suis naturalibus*, ma una parte, piccola e limitata finché si vuole, spetta anche, in ogni caso (e perciò si può parlare di condizione *sine qua non*), al libero arbitrio. Quest'ultimo non è mai senza la grazia, ma non è soltanto semplicemente un effetto della grazia: o meglio è senz'altro un effetto, da un certo punto di vista, ma anche una ragione della sua apposizione, da un altro punto di vista. Tutto dipende dalla diversa considerazione dell'ordine della causalità finale e di quello della causalità efficiente. Nel primo caso, bisogna tener conto del fatto che il fine ultimo in ogni azione è sempre tale nell'esecuzione, ma assolutamente prioritario nell'intenzione dell'agente, subordinando a sé tutti gli effetti intermedi. Nel secondo, nell'ordine cioè della causalità efficiente, ciò che viene prima è invece sempre causa di ciò che segue. Così, dal primo punto di vista, quando Dio elegge qualcuno alla grazia, lo elegge alla grazia più perfetta che può conseguire in questa vita, e in quanto lo destina a tale grazia, lo elegge alla grazia non ancora perfetta che deve appunto essere portata a compimento, e in quanto lo elegge a quest'ultima, lo elegge alla *gratia gratis data*, e così a ritroso fino al grado iniziale che viene offerto a tutti. Nell'esecuzione, l'ordine è evidentemente inverso: chi usa bene nel libero arbitrio della prima grazia, riceve la seconda, ed usando bene di questa la terza, fino al raggiungimento della gloria che è il fine ultimo al quale lo ha predestinato Dio.⁵⁵

sunt ad finem, qua fini congruunt, quae etsi non sit ratio propter quam sic est, est tamen ratio necessaria sine qua non, etsi consistit in ipsa iustitia ex parte eius circa quod agitur, quare sic agendum sit et non aliter.

⁵⁵ *Ibid.* f. 104vb (ed. Badius, f. 307vC-D): *sciendum quod in operandis semper finis ultimus primum est in artificis intentione et ultimum in executione, et est causa sive ratio aliorum in intendendo. Et eodem modo semper prius in intentione ratio est priorum in intendendo, secundum genus causae finalis. Et sic, quia Deus eligit aliquem ad gratiam, eligit eum ad perfectiorem gratiam quam in vita ista adepturus est, et quia eligit eum ad illam gratiam, eligit eum ad gratiam priorem in illo augmentandam ut fiat perfecta, et quia eligit ad illam gratiam iustificantem perfectam, eligit ad gratiam gratis datam qua ad illam animus praeparatur, et quia eligit eum ad istam, si qua alia est prior ad istam disponens, propter hanc eligit ad illam praecedentem, quousque sit status in prima, quae omnibus aequaliter offertur. E contra autem in exequendo et in genere causae efficientis meritoriae*

Enrico offre anzi uno schema molto dettagliato dei gradi successivi in cui può articolarsi la ricezione della grazia: la prima grazia consiste in quell'*admonitio* che secondo il primo Agostino viene offerta ugualmente a tutti. Chi si chiude ad essa, si dispone (*de digno*) all'indurimento nel peccato; chi invece la accoglie, si rende idoneo (*de congruo*) ad essere ulteriormente aiutato e sostenuto. È questo il passaggio dal piano dell'*aversio* a quello dell'*imperfecta conversio*, a cui segue l'*habitus*, il possesso abituale, della *gratia gratis data*, che converte appunto il libero arbitrio in modo che acquisisca una volontà imperfetta di non peccare. Questo secondo grado è quello della *detestatio* o *displicentia imperfecta* che - sempre in termini agostiniani - viene definita *attritio* o *insufficiens contritio*, con cui si desidera la volontà perfetta di non peccare. Chi dunque persiste in questi primi due gradi della *gratia gratis data* si predispone (ma sempre *de congruo*) alla grazia gratificante: il buon uso di quest'ultima, cooperando nella misura che spetta al libero arbitrio, è la *ratio* del suo accrescimento, e il successivo buon uso di questa è il motivo del suo perfezionamento. L'uso della grazia perfetta, attraverso la custodia e la perseveranza, è infine la *ratio gloriam pro gratia conferendi*.

Tutto questa complessa articolazione viene costruita da Enrico, come detto, esclusivamente sulla base dei testi agostiniani: il modello di fondo è sempre quello della q. 68 del *De diversis quaestionibus* 83, arricchito però dal riferimento costante alle *Enarrationes in Psalmos*, da cui è mutuata la terminologia adottata per descrivere le diverse fasi dell'apposizione della grazia (ad es. *aversio*, *imperfecta conversio*, *contritio*, *attritio*).⁵⁶ E tuttavia Enrico è perfettamente consapevole del fatto che Agostino sembra aver successivamente ritrattato la dottrina da lui ripresa e sviluppata. Secondo Enrico occorre però distinguere qui tra un nucleo di fondo della posizione agostiniana esposta - e cioè il fatto che nella prescienza divina si dà sempre una ragione, sia pure solo *ex parte effectus*, dell'elezione di alcuni e della condanna di altri; e un aspetto particolare - e cioè il fatto che, nelle opere giovanili, Agostino aveva erroneamente presunto di individuare tale ragione nel *meritum fidei*, nell'atto della fede informe. La ritrattazione agostiniana

semper prius est causa et ratio posterioris sed sub conditione: si in bono priori per bonum usum liberi arbitrii perseveret. Et sic quia iste per liberum arbitrium bene se habet ad primam gratiam, Deus dat ei secundam, et similiter quia se bene habet ad secundam dat ei tertiam et sic deinceps usque ad gloriam in qua est finis. Unde Deus eligit ad primam gratiam ut det secundam, et ad secundam ut det tertiam, et sic deinceps. In questo modo, la prescienza dell'uso temporale del libero arbitrio può secondo Enrico accordarsi con la decisione eterna di Dio, senza per questo cadere nell'errore dei pelagiani: *Nec incidit positio haec in opinionem pelagianorum, quia non ponitur hoc opus liberi arbitrii, quin etiam ponatur gratiae, qualiter non ponebant pelagiani* (f. 105ra).

⁵⁶ Il riferimento è soprattutto a *En. Ps.* 6; 32; 58; 77; 84.

riguarda solo quest'ultimo punto, e non il primo, e cioè l'idea di una connessione, a noi ignota, tra predestinazione e merito.⁵⁷ Prova ne è - per Enrico - che il riferimento agli *occultissima merita* della q. 68 non è mai esplicitamente ritrattato, né lo si può considerare elmendato, sulla stregua di quanto suggerito da Pietro Lombardo, dal capitolo delle *Ritrattazioni* dedicato all'*Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos*, perché le due opere furono riviste (sempre secondo Enrico) in epoche diverse:

...Magister putat eum intellexisse quod iam, ut dictum est, retractavit. Sed mirum est quomodo Magister hoc potuit dicere, quoniam, ut dicit Augustinus, libro I^o *Retractionum*, cap. 22^o, "cum adhuc presbyter esset" librum *Super Epistolam ad Romanos* retractavit, et ut dicit cap. 25^o, librum 83 *quaestionum* retractavit "iam Episcopus", quas tunc primo colligi fecit, et in unum librum redigi, quia usque ad illud tempus "dispersae" erant "per chartulas multas". Ex quo plane patet, quod non est verisimile, quod dicta in libro 83 *quaestionum* retractavit retractando dicta *Super Epistolam ad Romanos*, cum nec tunc has quaestiones habuit prae manibus, et toti libro proprium capitulum in *Retractionibus* dedit, nec retractando illud dictum, nec insinuando quod illud alibi retractaverat.⁵⁸

Ma soprattutto i due problemi (quello dell'*initium fidei*, da una parte, quello dei meriti occulti e dei gradi della *vocatio*, dall'altra) non possono essere confusi o sovrapposti:

Unde quod dixit - "Nonnullos movet, ut putent Apostolum Paulum abstulisse liberum voluntatis arbitrium. Dicunt enim quod ante opera aliqua, sive bona, sive mala, duorum nondum nascentium Deus unum dilexit, alterum odio habuit. Sed respondemus, praescientia Dei factum esse, quia novit etiam de nondum natis, quis quisque futurus sit" - istud numquam retractavit, sed potius post aliqua interposita declarat sine retractione, quod hoc concedit, subdens quomodo elegit cui donet: "Si enim nullo

⁵⁷ Henricus de Gandavo, *Quodl.* VIII, q. 5, ms. Paris, Nat. lat. 15.350, f. 106vb (ed. Badius, f. 310vQ): *Sed forte dicit aliquis quod Augustinus illud de hac materia secundum praemissam determinationem dixit in libro Super Epistolam ad Romanos, exponendo illud Rom. IX: "Ut secundum electionem propositum Dei maneret" etc. Cui dicendum quod in dicto Augustini erat aliquid generale, scilicet quod electionis Dei, quoad effectum eius, aliqua est ratio ex parte electi in Dei praescientia, et aliquid speciale, scilicet quod illud erat actus fidei informis, et quoad hoc speciale retractavit, non autem quoad generale, quod aliquid aliud esset.*

⁵⁸ *Ibid.* f. 107ra (ed. Badius, f. 311rR). I capitoli delle *Ritrattazioni* citati da Enrico corrispondono rispettivamente al 23 e al 26 della numerazione oggi in uso. In realtà, dato l'uso ambiguo del verbo *retractare*, Enrico sembra qui confondere l'epoca della stesura dei due testi con quello della loro revisione: e in questo senso Scotto - come vedremo - ha facile gioco nel togliere consistenza all'argomento. Il senso di fondo dell'osservazione arricchiana, tuttavia, è che la correzione di un'opera precedente non implica automaticamente la correzione di ciò che è stato scritto nelle opere successive.

merito, non est electio; aequales enim omnes fiunt ante meritum, nec potest in rebus omnino aequalibus electio nominari". Et illud quod dicit: "Si enim nullo merito", intelligo merito saltem congrui, quoad statum scilicet liberi arbitrii praedictum ad divinam admonitionem, et quoad peccati praedictam imperfectam per gratiam gratis datam detestationem. Et quia Augustinus illud tunc intellexit de merito fidei informis, quam credebat esse ex nobis [...] ideo ista retractavit quoad hoc, quia etiam ipsa fides est donum Dei. Sed quod sequitur: "Est autem gratia, ut vocatio peccatori praerogetur, cum eius merita nulla nisi ad damnationem praecesserint. Quod si vocatus vocantem secutus fuerit, quod est iam in libero arbitrio, merebitur et Spiritum Sanctum, per quem possit bona operari, in quo permanens (quod nihilominus est in libero arbitrio) merebitur et vitam aeternam", hoc non retractavit. In quo aperte insinuat vocationem per gratiam gratis datam esse ante omnia merita digni, et esse in potestate liberi arbitrii sequi gratiam illam, etsi non credendo, quod retractat Augustinus quia fides nullo modo datur nisi cum gratia.⁵⁹

L'interpretazione che Enrico offre di Agostino - nonostante la sua fama di teologo «agostiniano» - risulta così, in definitiva, non soltanto poco consona, ma addirittura antitetica ai canoni del cosiddetto «agostinismo rigido»: Agostino non è soltanto un fermo sostenitore della gratuità della grazia e della libertà dell'arbitrio, ma anche dell'importanza, in termini di congruità, del merito umano.

8. C'è un ultimo capitolo di questa importante fase della recezione scolastica della dottrina agostiniana della grazia che merita di essere preso in considerazione, ed è il commento scotista alla distinzione 41 del primo libro delle *Sentenze*. Tanto nella *Lectura* quanto nell'*Ordinatio*, Scoto ripercorre esattamente lo stesso itinerario qui seguito, esponendo nell'ordine l'opinione giovanile di Agostino, poi ritrattata, sul merito della fede; quella di Pietro Lombardo (non si dà alcun motivo né per l'elezione né per la riprovazione); quella di Tommaso d'Aquino (si dà una ragione generale della predestinazione e della riprovazione, e cioè la manifestazione secondo modalità diverse della bontà divina, ma nessun motivo particolare in rapporto ai singoli dannati e ai singoli eletti); e quella infine di Enrico di Gand, secondo cui si dà sempre una ragione - sia pure come semplice congruità da parte degli effetti, e mai come *ratio propter quam sic* - della predestinazione divina.⁶⁰ Scoto condivide il senso delle critiche arricchiate a

⁵⁹ *Ibid.* ff. 106vb-107ra (ed. Badius, f. 310vQ).

⁶⁰ Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, dist. 41, quaestio unica (*Utrum sit aliquod meritum praedestinationis vel reprobationis quo aliquis est praedestinatus et alius reprobatus*), studio et cura Commissionis Scotisticae, [Ioannis Duns Scoti Opera Omnia 17], Città del Vaticano 1966, pp. 515-21; *Ordinatio*, I, dist. 41, quaestio unica (*Utrum sit*

Tommaso, ma contesta a sua volta ad Enrico il modo di intendere il rapporto tra predestinazione e prescienza: per Scoto, in effetti, Dio non conosce i futuri contingenti in se stessi, ma conoscendo le determinazioni della propria volontà, il che significa che anche la prescienza che Dio ha della possibile congruità creaturale ai propri progetti si riduce alla decisione di Dio in proposito.⁶¹ Quanto alla genuina posizione agostiniana, Scoto non ritiene, a differenza di Enrico, che l'*Expositio* e il *De diversis quaestionibus* siano stati emendati in epoche differenti:

Sed contra istam responsionem Magistri - de retractatione auctoritatis ad Rom. - obiceretur per hoc, quod Augustinus librum illum *Super epistolam ad Romanos* edidit quando fuit presbyter, illum autem librum *83 Quaestionum* non fecit compilari antequam esset episcopus; ergo non videtur quod retractando aliqua de primo libro, retractet aliqua de secundo, quia retractare dictum prius - quando minus sciebat - non est retractare dictum

aliquod meritum praedestinationis vel reprobationis), studio et cura Commissionis Scotisticae, [Ioannis Duns Scoti Opera Omnia 6], Città del Vaticano 1963, pp. 315-39. Per alcune valutazioni su questa ricostruzione cf. W. Pannenberg, *Die Prädestinationslehre des Duns Scotus, im Zusammenhang der scholastischen Lehrentwicklung*, Göttingen 1954; trad. it. *La dottrina della predestinazione di Duns Scoto*, Milano 1994, in part. il cap. 3; V. Boublik, *S. Tommaso e la dottrina di Scoto sulla predestinazione*, in *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati*, vol. III, Romae 1968, pp. 487-499; B. Bonansea, *L'uomo e Dio nel pensiero di Duns Scoto*, Milano 1991, in part. pp. 243-251.

⁶¹ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, dist. 41, q. un., pp. 330,17-331,9: *...Deus non praevidet istum bene usurum libero arbitrio, nisi quia vult vel praecordinat istum bene usurum eo, quia [...] certa praevisioni futurorum contingentium est ex determinatione voluntatis suae. Si ergo offerantur duo voluntati divinae aequales in naturalibus, quaero quare istum praecordinat bene usurum libero arbitrio et illum non: non est huius, ut videtur, assignare rationem nisi voluntatem divinam; et haec est prima distinctio inter eos, quod habeat per te [scil. per Henricum] sequi electio vel reprobatio; ergo in prima distinctione, pertinente ad praedestinationem et reprobationem, sola ratio est divina voluntas*. Rimandiamo in proposito allo studio ormai classico di H. Schwamm, *Das göttliche Vorherwissen bei Duns Scotus und seinen ersten Anhängern*, Innsbruck 1934 (in cui per altro si mostra come la teoria dei decreti divini come strumento di conoscenza dei futuri contingenti venga sostanzialmente mutuata, a partire da Báñez, anche dalla scuola tomista). Scoto contesta ad Enrico anche il fatto che la sua dottrina non spiega il caso degli angeli e soprattutto dei bambini che muoiono prima di aver avuto la possibilità di avvalersi del proprio libero arbitrio: ma quest'ultima obiezione era già stata tenuta in conto da Enrico, che aveva esplicitamente limitato la validità della sua soluzione al solo caso degli adulti (Enrico stesso in effetti respinge l'ipotesi che la diversa sorte dei bambini possa dipendere dalla prescienza dell'uso che avrebbero fatto del libero arbitrio se fossero sopravvissuti, perché lo stesso discorso potrebbe essere allora applicato per assurdo anche agli adulti, e in tal caso l'uso futuribile della libertà acquisterebbe più importanza dell'uso effettivo).

posterius, quando magis sciebat. Sed istum argumentum non cogit, quia licet prius scripserit unum librum quam alium, simul tamen fecit librum *Retractationum* (et tunc habuit ambos libros illos editos), et potuit sententiam dictam in uno libro, retractare in aliis, sive prius editis sive posterius. Apparet enim quod omnes libros illos - de quibus facit mentionem - ediderat antequam edidit illum librum *Retractationum*...⁶²

Al tempo stesso, tuttavia, Scoto ammette che non è dato trovare in Agostino una ritrattazione esplicita del passo della q. 68 relativo ai meriti occulti; assenza significativa, se si tien conto dell'importanza della questione, e pertanto da non ritenere forse del tutto casuale:

«Sed aliter posset argui contra expositionem Magistri, - quod non invenitur ubi Augustinus illa verba retractat: quia, sicut ipsemet confitetur (et verum est), post illa verba quae adducit sequuntur alia verba, quae retractat (de illa quaestione 68) I *Retractationum* cap. 25, - et ista verba non retractat; videtur autem quod si intenderet ea esse retractanda, non inciperet a verbis sequentibus ista, omittendo ista.⁶³

La soluzione scotista appare comunque molto vicina a quella del tardo Agostino: non esiste nessuna causa della predestinazione all'infuori della volontà divina (conclusione che Scoto giustifica in base al celebre principio *omnis ordinate volens, prius vult finem quam ea quae sunt ad finem*),⁶⁴ ma

⁶² Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, dist. 41, q. un., p. 319,1-14.

⁶³ *Ibid.* p. 320,10-16. Cf. anche la versione della *Lectura*, dist. 41, q. un., p. 517,3-15: *...unus doctor [scil. Henricus] arguit contra eum [scil. Magistrum Sententiarum], et dicit quod miratur quod Magister ita respondet, quia illum tractatum Super epistolam fecit quando fuit presbyter, et librum 83 Quaestionum quando fuit episcopus; et ideo non videtur quod in retractando hoc quod dixit quando erat presbyter, quod retractavit illud quod dixit quando fuit episcopus. Sed ego magis miror quod iste doctor sic voluit impugnare Magistrum, cum librum *Retractationum* fecit post utrumque, et ideo utrumque dictum potuit retractasse. Verumtamen habeo contra Magistrum quod Augustinus *Retractationum* cap. 25 ponit utrumque; et non videtur verisimile, quando ponit aliqua seriose, quod retractet unum et non aliud, nisi faciat mentionem.*

⁶⁴ *Ibid.* p. 332,6-333,2: *...praedestinationis nulla est ratio, ex parte etiam praedestinati, aliquo modo prior ipsa praedestinatione; reprobatione tamen est aliqua prior [...]. Primum probatur, quia ordinate volens finem et ea quae sunt ad finem, prius vult finem quam aliquod entium ad finem, et propter finem vult alia; ergo cum in toto processu quo creatura beatificabilis perducitur ad perfectum finem, finis ultimus sit perfecta beatitudo, Deus - volens huic aliquid istius ordinis - primo vult huic creaturae beatificabili finem, et quasi posterius vult sibi alia, quae sunt in ordine illorum quae pertinent ad illum finem. Sed gratia, fides, merita et bonus usus liberi arbitrii, omnia ista sunt ad istum finem (licet quaedam remotius et quaedam propinquius). Ergo prius vult Deus isti beatitudinem quam aliquod istorum; et prius vult ei quodcumque istorum quam praevideat ipsum habiturum quodcumque istorum, ergo propter nullum istorum praevisum vult ei beatitudinem.* Scoto infrange qui la circolarità tra causalità finale e causalità efficiente con cui Enrico aveva cercato di ar-

esiste sempre una causa della riprovazione, poiché in caso contrario Dio sembrerebbe agire ingiustamente.⁶⁵

Tuttavia, come Enrico, anche Scoto si astiene dal determinare la questione, lasciando a ciascuno la facoltà di scegliere tra le varie opinioni espresse, dal momento che nessuna di esse - in ultima istanza - sembra realmente immune da difficoltà e può aspirare ad una certezza assoluta.⁶⁶ Ma l'indecidibilità a cui si fa qui riferimento è tutt'altro che provvisoria o accidentale: essa ha piuttosto un carattere strutturale, che non dipende soltanto dall'ovvia imperscrutabilità dei disegni divini o dalla cesura tra Creatore e creature, ma anche dal compito in qualche modo paradossale che viene qui richiesto al pensiero - quello cioè di prendere in esame, attraverso categorie inevitabilmente antropomorfe, un evento (quello appunto della grazia) che rappresenta di per sé il massimo dislocamento possibile della centralità dell'uomo, la più radicale messa in questione dell'antropocentrismo.

Ma questo compito paradossale, questa *impasse* filosofica ha come risvol-

monizzare predestinazione e merito: se il fine ultimo della volontà divina nella predestinazione è la perfetta beatitudine delle creature, esso precede necessariamente tutto ciò che è necessario al suo raggiungimento. Cade qui però - d'altra parte - ogni riferimento alla congruità dei mezzi al fine.

⁶⁵ *Ibid.* p. 333,3-13: *...damnatio non videtur bona nisi quia iusta, nam - secundum Augustinum Super Genesim XI - "non prius est Deus ultor quam aliquis peccator" (videtur enim esse crudelitas punire aliquem, non praesistente in eo culpa); ergo a simili, non vult Deus prius punire quam videat aliquem esse peccatorem. Non ergo primus actus voluntatis divinae, circa Iudam, est velle damnare Iudam prout Iudas offertur in puris naturalibus (quia tunc videtur velle damnare sine culpa), sed videtur quod oportet Iudam offerri voluntati divinae sub ratione peccatoris antequam velit ipsum damnare. Reprobatio ergo habet ex parte obiecti rationem, scilicet peccatum finale praevisum.* Quest'ultimo accenno non è però strettamente agostiniano: non è infatti il peccato previsto - come visto già a partire dall'*Ad Simplicianum* - a costituire per Agostino il motivo della predestinazione, ma il peccato già esistente in ragione della condizione postlapsaria, da cui solo alcuni, per motivi imperscrutabili, vengono liberati. Cf. anche la conclusione della *Lectura*, dist. 41, q. un., p. 521,1-8: *Ideo dico sine assertione quod praedestinationis non est causa, sed reprobationis est aliqua causa. Et hoc bene consonat Deo, nam semper ea quae bona sunt in nobis, attribuimus Deo, sed malum attribuimus nobis. Et ideo quod Deus praedestinet aliquem sine suo [potius: eius] merito, ex mera voluntate sua, bene consonat bonitati divinae; sed tamen quod Deus velit ulcisci et damnare aliquem sine aliquo eius merito, non videtur bene stare cum iustitia et misericordia Dei.*

⁶⁶ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, dist. 41, q. un., pp. 336,19-337,7: *De istis opinionibus omnibus: quia Apostolus videtur, disputans de materia ista ad Rom. in fine, quasi totum inscrutabile relinquere [...] ideo ne scrutando de profundo - secundum sententiam Magistri - eatur in profundum, eligatur quae magis placet, dum tamen salvetur libertas divina (sine aliqua iniustitia) et alia quae salvanda sunt circa Deum ut liberaliter eligentem; et qui aliquam opinionem tenuerit, respondeat ad illa quae tacta sunt contra eam.*

to storico proprio il fatto di legittimare, fatte salve due esigenze assolute come la gratuità della grazia e l'impossibilità che Dio agisca ingiustamente, più letture alternative della stessa *auctoritas* agostiniana, la cui immagine risulta alla fine assai meno monolitica e dogmatica di quanto la tradizione moderna abbia poi suggerito. L'Agostino «scolastico» non è soltanto il teologo del più rigido predestinazionismo, che, proprio agli inizi del XIV secolo, avrebbe trovato in Bradwardine il suo più acceso sostenitore, ma anche - ad esempio in Enrico di Gand - il difensore dell'importanza irriducibile del volere umano. Queste posizioni antitetiche trovano senza dubbio origine, in ultima analisi, nel mutamento di prospettiva intervenuto a questo riguardo nella riflessione agostiniana. Ma proprio perché l'intera questione della grazia rimane ultimamente indecidibile, la stessa esitazione agostiniana diventa infine per i medievali non tanto una frattura o uno scarto da risanare o ricomporre, quanto un'indicazione preziosa di cui far tesoro come tale: la testimonianza di una ricerca ininterrotta che, alla luce proprio del suo carattere problematico, cerca fin dall'inizio di fare dell' ammonimento paolino - *O homo, tu quis es qui respondeas Deo?* - non solo il proprio limite, ma il suo stesso punto di forza.

PASQUALE PORRO
Università di Bari