

# MYSTERIUM SALUTIS

Nuovo corso di dogmatica  
come teologia della storia della salvezza

*a cura di*  
J. FEINER e M. LÖHRER

*edizione italiana a cura di*  
DINO PEZZETTA

## L'EVENTO SALVIFICO NELLA COMUNITÀ DI GESÙ CRISTO

*Azione della grazia di Dio*

*con la collaborazione di*

PIET FRANSEN · HEINRICH GROSS · MAGNUS LÖHRER ·  
FRANZ MUSSNER · OTTO HERMANN PESCH

*parte III*



QUERINIANA - BRESCIA



QUERINIANA - BRESCIA



- J. FORTMANN, *The Theology of Man and Grace. Readings in the Theology of Grace*, Milwaukee 1966.
- P. FRANSEN, *How should we teach the Treatise of Grace?*, in *Apostolic Renewal in the Seminary in the Light of Vatican Council*, ed. J. Keller and R. Armstrong, New York 1965, 139-163.
- G. GRESHAKE, *Gnade und konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius*, Mainz 1972.
- O. KUHN, *Natur und Gnade. Untersuchungen zur deutschen katholischen Theologie der Gegenwart*, Berlin 1961.
- A.M. LANDGRAF, *Dogmengeschichte der Frühscholastik 1/1 e 2*, Regensburg 1952-1963.
- B.J.F. LONERGAN, *Grace and Freedom. Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas*, London 1971.
- M. LOT-BORODINE, *La déification de l'homme*, Paris 1970.
- H. DE LUBAC, *Augustinisme et théologie moderne* «Théologie» 63, Paris 1965.
- CH. MOELLER - G. PHILIPS, *Grâce et oecuménisme*, Chévetogne 1957.
- O.H. PESCH, *Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*, Mainz 1967.
- G. PHILIPS, 'De ratione instituendi tractatum de gratia sanctificationis nostrae', in *ETHL* 29 (1953) 355-373.
- H. RITO, *Recentioris theologiae quaedam tendentiae ad conceptum ontologico-personalem gratiae*, Roma 1963.
- H. RONDET, *Gratia Christi. Essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique*, Paris 1948.
- M. SECKLER, *Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin*, Mainz 1961.
- P.-H. SIMON, *La littérature du Péché et de la Grâce, 1880-1950*, Paris 1967.
- J. TRÜTSCH, *SS. Trinitatis inhabitatio apud theologos recentiores*, Trento 1949.
- J.H. WALGRAVE, *Geloof en theologie in de krisis*, Kasterlee 1966.
- W.T. WHITLEY, *The Doctrine of Grace*, London 1931.

## CAPITOLO DODICESIMO

LA GRAZIA DI DIO NELLA SUA AZIONE DI ELEZIONE  
E DI GIUSTIFICAZIONE DELL'UOMO

Seguendo l'impostazione biblico-teologica e la visione storico-dogmatica e storico-teologica, si devono accostare le più importanti questioni della dottrina della grazia con una riflessione più sistematica. Questa, dando per scontato quanto già esposto, cerca di addentrarsi criticamente negli svariati problemi posti dalla giusta comprensione e dal retto annuncio, oggi, del messaggio della grazia. Sarebbe certo errato considerare quanto precede soltanto come uno stadio iniziale, anche se inevitabile, in vista di una simile riflessione. È stato posto il problema della grazia nella Scrittura ed iniziato il cammino attraverso la storia dei dogmi per chiarire la mediazione storica, in cui le affermazioni sulla grazia di Dio sono affidate al pensiero teologico, il punto da cui deve partire la riflessione e la direzione nella quale deve andare. In questo senso, anche le considerazioni della teologia biblica e della storia dei dogmi stavano già nell'ambito della questione sistematica. Nondimeno, l'elaborazione deve compiere un altro passo. Fa da guida, anzitutto, l'impostazione biblico-teologica. Dalla presentazione del dato veterotestamentario risultò che nell'Antico Testamento grazia è «una espressione diversa per indicare la salvezza, che Dio concede all'uomo»;<sup>1</sup> ciò comporta che il concetto di 'grazia' abbia la stessa complessità di quello di 'salvezza'.<sup>2</sup> Lo sguardo alle espressioni neotestamentarie fece vedere una analoga molteplicità di immagini e di concezioni, riferite ad un centro e ad un fondamento unitario, l'azione salvifica di Dio in Gesù Cristo.<sup>3</sup> Per la riflessione sistematica ne risultò la direttiva: «Una

<sup>1</sup> V. sopra p. 25.<sup>2</sup> Ibid.<sup>3</sup> V. sopra pp. 51 s.

dottrina sistematica della grazia non può... cadere nel pericolo di prescindere da questo carattere di *evento* della grazia e svolgere e presentare tale dottrina entro un ‘sistema’ astorico-metafisico, come più volte è accaduto nei trattati dogmatici *De gratia*; non si arriva ad una retta concezione della ‘grazia’, se il trattato inizia con ‘suddivisioni’ concettuali della grazia. La ‘dottrina della grazia’ deve trarre origine piuttosto da ciò che nell’ambito della storia biblica della salvezza si mostra come evento di grazia, cioè come escatologica azione salvifica di Dio».<sup>4</sup> Siamo in piena armonia con questa direttiva se, in questo capitolo, spieghiamo la grazia soprattutto come evento di grazia.

Alcune *riflessioni preliminari* sono opportune per introdurci nel tema.

1. Cosa sia grazia viene espresso nella Scrittura per mezzo di una molteplicità di immagini e di espressioni. Ma anche le distinzioni, sorte nel corso della storia della teologia, potrebbero, a loro modo, tener conto di aspetti diversi dell’evento della grazia. La riflessione sistematica non può abbreviare od armonizzare con troppa fretta la molteplicità di questi aspetti, le varie prospettive che si schiudono già nella Scrittura, i campi e i momenti di tensione nei quali si trovano le diverse affermazioni sulla grazia; essa però deve anche tener presente l’unità dell’evento della grazia. Nel significato più originario grazia si riferisce a Dio stesso, che è misericordioso con l’uomo. Non è necessario analizzare qui, ancora una volta, le varie denominazioni bibliche e, tra esse, particolarmente la *hen* veterotestamentaria e la *χάρις* neotestamentaria, paolina soprattutto.<sup>5</sup> Esse evidenziano, in ogni caso, che qualsiasi evento di grazia ha la sua origine nella *benevolenza* e nella *misericordia di Dio*. E questo vuol dire che la grazia rimane grazia di Dio, non diventa una cosa della quale l’uomo possa disporre. Grazia non è un terzo elemento tra Dio e l’uomo, ma essa indica la realtà di un rapporto nel quale Dio

<sup>4</sup> V. sopra pp. 48 ss.

<sup>5</sup> Vedi al riguardo le considerazioni di H. Gross e F. Mussner, sopra.

rimane Dio anche quando egli offre se stesso all’uomo. «Nella grazia anzitutto, non io ‘possiedo’ Dio, ma Dio ‘possiede’ me!».<sup>6</sup>

La dottrina della grazia è così, in radice, una parte della dottrina su Dio, in quanto cerca di rispondere alla questione di chi sia per noi Dio, in Gesù Cristo. In essa non si tratta di una parola addizionale che, dopo esser stata pronunciata nella dottrina di Dio, si dovrebbe udire ancora, per spiegare come Dio si comporti liberamente con l’uomo, ma si tratta dell’articolazione più esatta di questa parola. «L’intera dogmatica non ha nulla di più sublime né di più profondo, non ha nulla di essenzialmente diverso da dire all’infuori di questo: ‘Dio era in Cristo e riconciliava con sé il mondo’ (*2 Cor. 5,19*)».<sup>7</sup> Nella dottrina della grazia la teologia deve riflettere sul come Dio sia benevolo con l’uomo, come egli se ne prenda cura, come la divinità di Dio appaia proprio nel suo essere un Dio degli uomini. Così appunto la dottrina della grazia è anche una parte della cristologia e della pneumatologia. Dio esiste per noi in Gesù Cristo, nel quale fu rivelata la ‘pienezza della grazia e della verità’ (cf. *Jo. 1,14*), ed egli è tale per noi da donarci se stesso nel suo Spirito. Tutto questo però non indica l’unità di un rapporto statico tra Dio e uomo, ma l’unità di un evento, nel quale Dio si dimostra l’Emmanuele, il Dio per noi. Con una formulazione astratta: nella dottrina della grazia non si tratta d’altro che della partecipazione di se stesso all’uomo da parte di Dio, in Gesù Cristo e nel suo Spirito.

Non dovrebbe essere difficile inquadrare in questo ampio orizzonte le diverse indicazioni bibliche che si riferiscono alla dottrina della grazia. Il loro peso particolare non può certo venir ignorato, il significato delle singole affermazioni non deve venir livellato. È però comune ad esse il fatto di indicare col termine grazia un determinato evento tra Dio e l’uomo, un evento che ha una direzione univoca, da Dio verso l’uomo, ma che abbraccia anche la polarietà di dare e ricevere, di parola e risposta, di indicativo e imperativo (in questa successione!); esse caratterizzano la realtà della grazia.

<sup>6</sup> H. KÜNG, *La giustificazione*, Queriniana, Brescia 1969, 212. Sul tema si deve considerare tutto il par. 27, *Grazia come clemenza*.

<sup>7</sup> K. BARTH, *KD* II/2, 95.

zia come un 'già adesso' ed un 'non ancora', cioè come realtà della fede che urge verso il compimento.

Se le espressioni bibliche, che sono in rapporto con l'evento della grazia, vengono riferite a questo evento nella sua caratteristica di partecipazione di sé da parte di Dio, si vede come esse, a seconda del rapporto, evidenzino determinati aspetti di questo evento. Concetti come εὐδοκία, ἔλεος, ἀγάπη, πρόθεσις, βουλή, χάρις, ecc., specificano la realtà della grazia anzitutto nella sua origine, nella condotta libera e benevola di Dio; verbi come ἐκλέγεσθαι, προογίζειν, δικαιοῦν, δοξάζειν, ecc., descrivono la grazia come un evento che si realizza in un determinato agire di Dio con l'uomo. Concetti come χάρις, δόξα, ζωή, φώς ed altri sono in grado di asserire sia una realtà in Dio sia il dono conferito all'uomo,<sup>8</sup> mentre espressioni come κοινωνία, ἐνοικεῖν, μένειν esprimono soprattutto la realtà di un nuovo rapporto tra Dio e l'uomo. Il passaggio ad un nuovo essere viene spiegato anche per mezzo di formule antitetiche, come passaggio dal peccato, dall'oscurità, dalla schiavitù, dall'essere nella carne, alla vita, alla luce, alla libertà, allo stato di figli, all'essere nello Spirito, ecc.; questo passaggio però, nel senso della formula 'simul iustus et peccator', ad esempio, ed anche nel senso del biblico 'già adesso' e 'non ancora', non si deve affatto vedere come irreversibile. Qui per ora non si tratta di ricercare con maggior esattezza il contenuto e l'estensione dei singoli concetti. Dovrebbe piuttosto risultare ragionevole la loro collocazione all'interno dell'ampio avvenimento, che può venir definito come la partecipazione di se stesso da parte di Dio agli uomini. Questo evento dà spazio a ciò che più tardi venne chiamato, nel linguaggio scolastico, 'grazia creata'. Ma anche dai primi accenni è evidente che questa espressione verrebbe del tutto fraintesa, se la si rendesse autonoma e la si staccasse dal contesto dell'ampio evento di grazia, nel quale l'affermazione basilare è quella che Dio è benigno con l'uomo e dona se stesso all'uomo.

<sup>8</sup> Si tratta qui soltanto di una caratterizzazione generale, che non abbraccia le sfumature concettuali e neppure mostra delle strutture o delle priorità. Sul concetto χάρις, sulla sua capacità di indicare una realtà in Dio e un dono, cf. la sintesi di F. MUSSNER, 'Gnade', in: *LThK* IV (1960) 980-984.

2. Cosa sia la grazia dev'essere esaminato anche *a partire dall'uomo*, venendo egli determinato dall'agire divino nella grazia. Quest'affermazione è valida per lo meno nel senso che l'uomo esiste già in un concreto ordine salvifico, che viene stabilito, grazie all'azione di Dio in Gesù Cristo, anche là dove l'uomo si chiude di fronte a questo agire.<sup>9</sup> Un'esistenza umana non si realizza mai in un ambiente in certo qual senso neutrale, ma in uno spazio già da sempre circondato dalla grazia di Dio. A partire da qui è possibile motivare la necessità di una antropologia trascendentale, in quanto la grazia, «nonostante essa sia Dio in persona, nella sua partecipazione di sé, non è una realtà oggettiva, ma (proprio come grazia partecipata) una determinazione del soggetto spirituale come tale per l'immediatezza di Dio».<sup>10</sup> Da ciò non consegue certo la possibilità di derivare direttamente dall'esperienza della grazia una teologia della grazia. Una strada siffatta è impensabile già per l'impossibilità di elaborare in concreto la specifica esperienza della grazia vissuta nella quotidiana esperienza dell'uomo. In lui, nell'*homo peccator*, non tutto è grazia o esperienza della grazia! La teologia perciò, quando parla della grazia, deve tener fede alla chiarificante parola di Dio. Essa non può dire cosa sia grazia esplicitando semplicemente delle esperienze umane, oppure la comprensione che l'uomo ha di sé. Ma non può ignorare nemmeno che la parola di Dio come parola della grazia e come parola al di sopra della grazia si riferisce ad una realtà, che non viene accostata all'uomo solo dall'esterno, ma che gli viene incontro in ciò che di più intimo egli ha; questa realtà è storica in quanto si basa su un agire storico di Dio con l'uomo ed in quanto essa viene assunta o rifiutata nella storia di una vita; la grazia infine, rimanendo evento interiore, poggia sull'azione salvifica di Dio 'extra nos', di modo che una (interiore) giustificazione dell'uomo è e rimane, in un senso vero, 'iustitia aliena' come sottolinea a ragione la teologia protestante. Il discorso sulla grazia non è un discorso facoltativo, ma teologicamente ne-

<sup>9</sup> È opportuno rifarsi qui alla questione del *desiderium naturale*, in connessione col problema di natura e grazia, e alla esistenza soprannaturale. Cf. *Mysterium Salutis* II/2, 192-208 (G. Muschalek).

<sup>10</sup> Cf. *Mysterium Salutis* II/2, 11 ss. (K. Rahner).

cessario solo quando è chiaro che senza di esso è impossibile dire una parola definitiva sull'uomo.

3. In un primo passo della riflessione sistematica noi consideremo, in questo capitolo, la grazia come *evento* di grazia, che ha la sua origine nella scelta di grazia da parte di Dio e giunge a compimento nell'azione storico-salvifica di Dio con l'uomo. Questa caratteristica della grazia, di essere cioè azione di Dio con l'uomo, nella quale egli porta l'uomo alla salvezza, viene sottolineata anzitutto da Paolo, nella *Catena aurea di Rom. 8,28 ss.*: «Sappiamo ancora che Dio fa cooperare tutto al bene di coloro che lo amano, di coloro che sono stati eletti secondo il suo eterno disegno. Poiché quelli che egli conobbe in antecedenza, li ha predestinati a riprodurre l'immagine del Figlio suo onde egli sia primogenito tra un gran numero di fratelli; e quelli che ha predestinato, li ha pure chiamati; e quelli che ha chiamato, li ha anche giustificati; e quelli che ha giustificato, li ha altresì glorificati». Paolo descrive qui la grazia come un regalo, che è fondato nella decisione salvifica di Dio e porta l'uomo al traguardo. Predestinazione, giustificazione e glorificazione appaiono come momenti di un unico evento, nel quale non viene sottolineata tanto la successione di un piano temporale rispetto ai diversi momenti — la forma dell'aoristo ἐδέξατεν dimostra che la glorificazione viene considerata come qualcosa di già realizzato e non solo da riscuotere in futuro<sup>11</sup> —, ma viene evidenziata la certezza dell'agire divino, il reale *prae* di questo agire nei confronti di ogni azione umana. «Scopo dell'affermazione del v. 29 s. è: ciò che Dio ha intrapreso una volta per la salvezza, egli lo porta immancabilmente a termine. L'azione di Dio è realmente una 'catena': con la stessa certezza con cui Dio sceglie e chiama, egli giustifica e glorifica anche. Il richiamo a Cristo nel v. 29 garantisce la verità di questa affermazione. L'azione salvifica di Dio va oltre l'uomo sia nel passato che nel futuro. Nella fede appare il *prae* dell'azione di Dio, la quale si attua già prima di ogni agire umano, e solo nella fede può venir testimoniata con certezza l'azione di Dio ancora futura. Nella fede un'a-

<sup>11</sup> U. LUZ, *Das Geschichtsverständnis des Paulus*, München 1968, 251.

zione remota di Dio diventa realtà presente e ciò che è ancora mancante diventa certezza in quanto futuro di Dio. Questo è l'annuncio della fede nei confronti di un mondo non ancora liberato (vv. 18 ss.), annuncio che dà ad esso il fondamento del trionfo (vv. 31 ss.)».<sup>12</sup> Come indica la formulazione della frase conclusiva della catena, l'*evento* di grazia a cui Paolo mira è l'*evento-Cristo*. L'*agire salvifico* di Dio con l'uomo mira a plasmarci secondo il modello del suo Figlio.<sup>13</sup> I singoli concetti che descrivono l'azione di Dio con l'uomo non sono tutti esattamente distinti uno dall'altro. È chiaro ad ogni modo, che l'azione della grazia divina nei confronti dell'uomo comprende sia una scelta dell'uomo sia una giustificazione dell'uomo; questa azione della grazia è fondata sull'eterno disegno di salvezza di Dio in vista di Gesù Cristo e si afferma in una vicenda storica tra Dio e l'uomo. In vista di questo avvenimento globale non si permetterà che la predestinazione dell'uomo venga risolta nella giustificazione,<sup>14</sup> ma non si potrà neppure dividere semplicemente predestinazione e giustificazione fra eternità e tempo, perché anche l'*elezione* come fatto possiede la caratteristica di un avvenimento.<sup>15</sup> Al carattere storico della elezione si accorda anche la perseveranza, che la tradizione teologica, da Agostino in poi, ha giustamente collegata con l'*elezione*; essa è segno distintivo della scelta, ma anche già inizio della *glorificatio* escatologica e principio dell'*adempimento* della promessa.<sup>16</sup>

<sup>12</sup> U. LUZ, *op. cit.*, 254.

<sup>13</sup> Cf. al riguardo H.M. DION, 'La prédestination dans saint Paul', in: *RScR* 53 (1965) 27-35; per la traduzione: W. THÜSING, 'Neutestamentliche Zugangswege zu einer tranzental-dialogischen Christologie', in K. RAHNER - W. THÜSING, *Christologie-systematisch und exegetisch*, «Quaestiones disputatae» 55, Freiburg i.Br., 281 (tr. it. *Cristologia. Prospettive sistematiche ed esegetiche*, Morcelliana, Brescia).

<sup>14</sup> La distinzione tra teologia della predestinazione e dottrina della giustificazione in Lutero viene sottolineata particolarmente da G. ROST, *Der Prädestinationsgedanke in der Theologie Martin Luthers*, Berlin 1966, 22, 50, 103, 177-180. K. SCHWARZWÄLLER, *Das Gotteslob der angefochtenen Gemeinde*. Neukirchen 1970, 53 riassume così il rapporto tra predestinazione e giustificazione: «Una dottrina della giustificazione senza il correlativo di una dottrina della predestinazione è vana ed impotente. E viceversa, il sussistere di questa correlazione è prova evidente della loro correttezza teologica e della loro intima rigorosità».

<sup>15</sup> Cf. W. PANNEBERG, 'Der Einfluss der Anfechtungserfahrung auf den Prädestinationsbegriff Luthers', in: *KuD* 3 (1957) 134 s.

<sup>16</sup> J. MOLTMANN, *Prädestination und Perseveranz*, «Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche» XII, Neukirchen 1961, 49.

Le due sezioni seguenti, che trattano della elezione della grazia divina e della giustificazione del peccatore, cercano di sviluppare nei dettagli ciò a cui si accenna in *Rom.* 8,28 ss. nel quadro di un'unica azione della grazia di Dio. Presupponiamo le argomentazioni sul rapporto tra natura e grazia, che furono svolte già nel IV volume di quest'opera, e teniamo davanti agli occhi l'uomo concreto, che in Gesù Cristo, come creatura e come peccatore, viene da Dio chiamato, giustificato, santificato e glorificato. Guardando quest'uomo esamineremo il modo in cui viene inserito nell'azione della grazia divina.

## SEZIONE PRIMA

AZIONE DELLA GRAZIA DI DIO  
COME ELEZIONE DELL'UOMO

In questa sezione, nella quale si parla della elezione della grazia divina, guardiamo sia all'origine che allo scopo dell'agire divino nella grazia, in modo da esaminare, partendo dall'evento della vocazione storica dell'uomo, quest'origine e questo scopo appunto della sua vocazione. «La dottrina della predestinazione non vuol essere né un sottofondo speculativo delle idee cristiane su Dio, né un'espressione della personale esperienza cristiana. Essa non sorge neppure nell'evento-Cristo... La *prae-destinatio* indica la semplice anteriorità e premura della divina volontà di grazia nel sorgere della vocazione e della fede e non permette che questo evento venga attribuito al caso o alla volontà dell'uomo. La predestinazione è ciò che precede nell'eternità la vocazione storica».<sup>1</sup> Questo, come sottolinea a ragione Moltmann, è un primo aspetto della dottrina della predestinazione. Per il secondo si deve aggiungere: «L'altro aspetto *escatologico* della dottrina della predestinazione dimostra a chi ha fede in quella parola divina, che lo riguarda e che lo chiama alla vita, l'attendibile veracità divina e la sua fedeltà assoluta... Come la vocazione si basa sulla elezione e sulla promessa antecedente, così essa, dall'altro lato, è orientata ed aperta alla conservazione, al completamento e alla glorificazione eterna dell'uomo».<sup>2</sup> Il tema dunque si deve vedere fin dal principio in questa ampia dimensione. Qui inizio e fine sono correlati. Quando l'agire della grazia di Dio perviene al suo traguardo, allora si dimostra definitivamente, e perciò anche come conferma di ogni precedente azione della grazia, che Dio è un Dio favorevole all'uomo, che le sue strade sono le strade della fedeltà e della misericordia. Nel processo finale si svela il principio, l'eterna elezione della

<sup>1</sup> J. MOLTmann, *Prädestination und Perseveranz*, Neukirchen 1961, 32.<sup>2</sup> J. MOLTmann, *op. cit.*, 33.

grazia di Dio, la sua decisione salvifica, la predestinazione divina e si manifesta in modo tale che questo principio e questa fine sono riasunti in Gesù Cristo e, di conseguenza, sono anche rivelati in lui. La dottrina della predestinazione non ha nessun altro tema all'infuori di quello della lettera agli Efesini: «Egli ci ha prescelti in lui prima della fondazione del mondo, affinché fossimo santi e senza macchia al suo cospetto; nell'amore ci predestinò ad essere figli suoi, per mezzo di Gesù Cristo, secondo il beneplacito della sua volontà, a lode della gloria della sua grazia» (*Eph.* 1,4 ss.).<sup>3</sup>

Terminologicamente ci sembra di importanza secondaria trattare il tema sotto la voce «elezione della grazia di Dio» oppure sotto la voce «predestinazione», in quanto si è a conoscenza della reale problematica di cui, in ogni caso, si viene a discutere. Per un verso il discorso dell'elezione della grazia di Dio può essere soltanto tale da riflettere, in connessione con questo tema, anche a ciò che comporta il rifiuto divino. D'altro canto si deve dire che predestinazione non può venir intesa come concetto superiore, che abbracci, in un equilibrio architettonico, sia gli atti della elezione divina, sia quelli del rifiuto divino.<sup>4</sup> Nel significato neotestamentario le espressioni *ἐκλέγεσθαι*, *προουρίζεται* si riferiscono alla elezione della grazia divina. Esegeti come Vriesen,<sup>5</sup> Schrenk<sup>6</sup> e Rowley<sup>7</sup> separano perciò con rigore la dottrina dell'elezione biblica dalla posteriore problematica della predestinazione e sottolineano che nel NT all'*ἐκλέγεσθαι* non è mai esplicitamente contrapposto un rifiuto, come pure nell'AT il rifiuto rimane in secondo piano rispetto all'elezione. Allo stesso risultato giunge pure Nygren nella sua ricerca sulla dottrina della predestinazione di Agostino;<sup>8</sup> egli distingue tra la *dottrina* agostiniana della predestinazione ed il *problema* agostiniano della predestinazione. Agostino possiede la dottrina della predestinazione, ma non il problema

<sup>3</sup> Traduzione di H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf 1959, 38.

<sup>4</sup> Contro una tale architettonica protesta K. BARTH, 'Gottes Gnadenwahl', in *Theol. Existenz heute* 47 (1936) 23.

<sup>5</sup> TH. VRIESEN, *Die Erwählung Israels nach dem Alten Testament*, Zürich 1953, 108.

<sup>6</sup> G. SCHRENK, in: *TbW*, 180.

<sup>7</sup> H.H. ROWLEY, *The Biblical Doctrine of Election*, London 1950, 16.

<sup>8</sup> G. NYGREN, *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustinus*, Göttingen 1956, 8-13, 103 s. 136; cf. anche W. BREUNING, 'Neue Wege der protestantischen Theologie in der Prädestinationslehre', in: *TrTbZ* 68 (1959) 194, 198.

della predestinazione di Paolo.<sup>9</sup> Quest'ultimo si sviluppa solo là dove la dottrina cristiana della grazia si incrocia con la concezione greca del rapporto di Dio col mondo. Una discussione sistematica dell'intera questione non può certo passare accanto al problema della predestinazione, quale si pone nella storia della teologia. Essa deve porsi l'interrogativo del rapporto della grazia con la storia terrena-umana. Questa storia viene relativizzata dalla decisione salvifica di Dio? Il suo sviluppo è forse lineare? In questo caso la grazia di Dio avrebbe un duplice aspetto, dal momento che una predeterminazione divina comporta il sì e il no, abbraccia fede ed infedeltà. Oppure è il dato storico, nel quale ha modo d'agire la libertà di decisione dell'uomo, a relativizzare la libera grazia di Dio? È possibile sfuggire al dilemma di una libertà divina senza grazia o di una grazia divina senza libertà?<sup>10</sup> Già queste domande richiamano tutta l'oscurità della problematica della predestinazione, che a partire da Agostino opprime la teologia in Occidente. La teologia non può permettersi semplicemente di eliminare questa problematica,<sup>11</sup> nel mentre se la pone e cerca di trarre la sua risposta dal vangelo, la teologia può dare soltanto una risposta. E cioè deve dimostrare che l'elezione della grazia di Dio è in realtà la sommatoria del vangelo<sup>12</sup> o, formulato con maggior attenzione, l'integrale del vangelo.<sup>13</sup> Dalla terminologia non si riesce a trarre una decisione sui problemi di cui trattiamo. Anche la espressione della «*praedestinatio gemina*» ammette una spiegazione differenziata.<sup>14</sup> In effetti è decisivo qui il modo in cui viene affrontato il problema e la disposizione che viene data agli accenti.

Lo stesso si deve dire per il problema della *collocazione della dot-*

<sup>9</sup> G. NYGREN, *op. cit.*

<sup>10</sup> Questo dilemma viene elaborato con rigore da O. WEBER, *Grundlagen der Dogmatik* II, Neukirchen 1962, 460.

<sup>11</sup> Essa appare nella teologia evangelica non meno che in quella cattolica. Cf. ad es. la relazione sulla ricerca luterana di G. ROST, *Die Prädestinationsgedanke in der Theologie Martin Luthers*, Berlin 1966, 13-53.

<sup>12</sup> Così dice K. BARTH, *KD* 11/2, 25.

<sup>13</sup> K. SCHWARZWÄLLER, *Das Gotteslob der angefochtenen Gemeinde*, Neukirchen 1970, 236, in critico distacco da Barth.

<sup>14</sup> Così K. BARTH, *Gottes Gnadenwahl*, 18: il concetto della doppia predestinazione è realmente giusto, ma equivoco nel linguaggio, perché 1. raccomanda una architettonica problematica e perché 2. viene facilmente separato dal contesto cristologico.

*trina della predestinazione*, richiamato già nell'introduzione alla seconda parte di questo volume.<sup>15</sup> Non senza una ragione profonda Barth, ad esempio, mette la dottrina della predestinazione in diretta connessione con la dottrina su Dio: «Nel nostro porre insieme la dottrina della predestinazione, così intesa, con la dottrina su Dio stesso e nel collocarla, come sua componente integrante, al vertice di tutte le altre dottrine, noi facciamo di essa la testimonianza, necessaria qui in vista di tutto quanto seguirà, che ogni via ed ogni opera di Dio hanno la loro origine nella sua *grazia*. In forza di quell'autodeterminazione Dio è, per natura, il Dio della grazia...»<sup>16</sup> Nelle *Grundlagen der Dogmatik* di Otto Weber la dottrina della predestinazione fa da mediatrice tra cristologia e pneumatologia per un verso, tra cristologia ed ecclesiologia per l'altro.<sup>17</sup> A seconda dei casi, se si parte cioè dal soggetto della predestinazione oppure se si vuole sottolineare la «*sola gratia*», la «*gratia nella grazia*»,<sup>18</sup> nell'acquisizione della salvezza, la dottrina della predestinazione può essere unita o con quella su Dio oppure con quella della grazia.<sup>19</sup> Comunque si imposti il tema, si farà attenzione ad evitare delle riduzioni o una falsa restrizione dell'angolo di visuale. Un primo problema sorge, per esempio, quando la dottrina della predestinazione viene trattata in unione con quella della provvidenza,<sup>20</sup> perché in questo modo una elezione della grazia diventa con facilità il caso particolare di una provvidenza generale; e qui viene ignorato non soltanto il rapporto tra creazione e alleanza, ma viene anche postulata quasi inevitabilmente una simmetria di scelta e rifiuto.<sup>21</sup> La collocazione della

<sup>15</sup> Cf p. 10.

<sup>16</sup> KD II/2, 98 s.

<sup>17</sup> O. WEBER, *Grundlagen der Dogmatik* II, 458-562.

<sup>18</sup> La formulazione trae origine da K. BARTH, *Gottes Gnadenwahl*, 10: «Elezion di grazia, predestinazione significa la grazia nella grazia. Ma la grazia nella grazia è la libertà e la signoria di Dio nella grazia».

<sup>19</sup> Cf. H.-G. FRITZSCHE, *Lehrbuch der Dogmatik* II, Göttingen 1967, 173.

<sup>20</sup> Questa relazione si trova non solo, ad esempio, in TOMMASO d'A., S. Th. I, qq. 22 e 23 in unione ad Agostino (cf. G. NYGRÉN, *op. cit.*, 232, 267), ma anche, ad es., in Zwingli. Cf. G.W. LOCHER, 'Die Prädestinationslehre Huldrych Zwinglis', in: *Theol. Zeitschr.* 12 (1960) 530: la provvidenza è la madre della predestinazione.

<sup>21</sup> BARTH, KD II/2, 47 s., critica questo. Le fatali conseguenze di un siffatto modo di procedere appaiono con chiarezza ad esempio nella determinazione del concetto della predestinazione effettuata da A. VANDENBERGHE, *De praedestinatione*, in: *Coll. Brug.* 36 (1936) 142-148.

dottrina della predestinazione in questo volume non può in nessun caso suscitare l'impressione che si tratti qui di un tema sul quale si debba riflettere ancora soltanto di passaggio, per così dire, e per completezza. L'elezione della grazia di Dio è realmente somma o integrale del vangelo. Che sia così, che creazione e peccato debbano venir compresi all'interno di questo segno, viene sottolineato anche nel contesto di quest'opera, soprattutto nella derivazione della storia della salvezza dalla sua origine in Gesù Cristo, nelle argomentazioni sul libero modo d'agire del Dio che si è rivelato come amore supremo e nella determinazione del rapporto tra natura e grazia. Tutto questo dev'essere tenuto presente quando si entra nei dettagli della elezione della grazia di Dio. Parlare della scelta e della predestinazione significa parlare di Dio, così come egli si è rivelato in Gesù Cristo, come Emmanuele, come Dio per noi, come Dio della grazia.

Come già accennato, la questione della predestinazione è collegata alla problematica che fu sviluppata, nella storia della teologia, al seguito di Agostino. Dovrebbe perciò essere utile incominciare con la tradizionale impostazione del problema, portata avanti dalla teologia cattolica, per esaminarla criticamente, nel dialogo con la teologia evangelica. Non ci occuperemo di tutta la storia dei dogmi — per i dettagli ci si rifaccia al capitolo della storia dei dogmi —, ma della elaborazione della problematica reale, quale risulta dalla storia della teologia. Alcune riflessioni ermeneutiche guidano poi verso la presentazione positiva, nella quale si deve considerare il significato di una elezione della comunità (e del singolo) in Gesù Cristo, la forma storica del rapporto dell'elezione divina con Israele e con la Chiesa, i termini adeguati da usarsi nell'annuncio dell'elezione della grazia di Dio.

### 1. Il problema della dottrina della predestinazione

«La verità di cui qui ci dobbiamo occupare, e quindi la verità della dottrina della predestinazione, in qualunque modo la si debba comprendere nei dettagli e di qualsiasi genere siano gli aspetti e i momenti all'apparenza contraddittori che essa ci mostra, è in tutti i ca-

si, sia in principio che alla fine, la somma del vangelo. Essa è vangelo: buona novella, annuncio gradito, confortante, consolante e corroborante. Di conseguenza non una verità neutrale nei confronti dell'accennata contraddizione di timore, spavento, miseria e pericolo, non un teorema, il cui contenuto costituirebbe una pura informazione, una pura spiegazione di fatti indifferenti rispetto alla distinzione tra buono e cattivo, tra bene e male... Essa dunque non è affatto un miscuglio di gioia e di spavento, di salvezza e di rovina. Essa non è dialettica né all'inizio né alla fine; al contrario è non-dialectica. Essa non annuncia nello stesso istante bene e male, aiuto e distruzione, vita e morte. Getta, sì, un'ombra... Ma essa è luce e non tenebre».<sup>22</sup> Le proposizioni di Karl Barth non contengono solo una formulazione positiva; esse portano anche una negazione, un deciso abbandono di quell'aspetto della dottrina della predestinazione, nel quale tale dottrina appare realmente come un annuncio, in cui si mescolano gioia e paura, come un *tópos*, che viene riservato di preferenza alla speculazione teologica e vien tenuto lontano dalla predicazione.<sup>23</sup> La questione da risolvere qui è quella di stabilire come si sia giunti a questa visione, quale articolazione abbia ricevuto nella storia dei dogmi. Nel capitolo sulla storia dei dogmi il problema fu toccato in diverse occasioni.<sup>23a</sup> Nelle pagine seguenti non si tratta di indicare ancora una volta, in una sintesi storicamente differenziata, lo sviluppo della questione. È più opportuno tratteggiare, in alcune righe, la sua elaborazione nella problematica dominante all'interno della teologia occidentale e la discussione ad essa riservata come un *terminus ad quem* all'interno della teologia scolastica. Uno sguardo alla trattazione tra-

<sup>22</sup> KD II/2, 11 s.

<sup>23</sup> Cf. O. WEBER, *Die Lehre von der Erwählung und die Verkündigung: Die Predigt von der Gnadenwahl*, «Theol. Exist. heute» 28, München 1951, 9-12.

<sup>23a</sup> Cf. sopra pp. 57 ss. Alcune valide osservazioni critiche sui motivi che dominano la formazione della dottrina della predestinazione nella storia della teologia, si trovano in E. WOLF, *Erwählungslehre und Prädestinationsproblem*, in O. WEBER - E. KRECK - E. WOLF, 'Die Predigt von der Gnadenwahl', in: *Theol. Ex.*, 28, München 1951, 63-94. Wolf mette in rilievo (p. 88) tre modi di considerare la predestinazione: predestinazione come categoria esplicativa della storia della propria vita (qui si deve prestare particolare attenzione alle *Confessiones* di Agostino), predestinazione come intelaiatura per la discussione dei problemi di natura e grazia, grazia e opere, e predestinazione come designazione della strada tra *praesumptio* e *desperatio*.

dizionale del problema nella teologia scolastica è indispensabile, perché il modo di affrontare tale tema nella predicazione ha per presupposto diretto la sua presentazione in detta teologia.

a. La formazione della problematica nello scritto  
di Agostino *Ad Simplicianum* (395)

Il presentare la formazione del problema della predestinazione nello scritto di Agostino *Ad Simplicianum*, non significa negare lo sviluppo del pensiero di Agostino in tale questione (*Ad Simplicianum* è una svolta ed ha pure un seguito nell'opera di Agostino)<sup>24</sup> e neppure semplificare ingiustamente dei dati molto più complessi. Il modo di procedere ci sembra giustificato dal punto di vista sistematico perché 1. la successiva problematica sulla predestinazione sta in gran parte sotto l'ombra di Agostino e perché 2. in questo scritto è espressa per la prima volta con chiarezza la concezione di fondo di Agostino; egli continuò a svilupparla in seguito, ma non se ne distaccò più per la parte essenziale.<sup>25</sup>

*Ad Simplicianum* indica l'origine biblica o, più esattamente, paolina delle idee di Agostino sulla predestinazione; si tratta infatti di una chiarificazione di *Rom. 9,10-21*; lo scritto però sta a testimoniare anche che, nella linea di questo testo scritturistico, viene sviluppata ora una problematica che sposta in modo decisivo le prospettive della Scrittura.<sup>26</sup>

Nella risposta a Simpliciano Agostino, in un primo momento, mantiene il tema di base della lettera ai Romani; a suo giudizio Paolo vuol dimostrare che la grazia del vangelo non fu ottenuta affatto con delle opere della legge. Non esistono delle buone opere che precedono la grazia, ma solo opere che seguono la grazia, «perché qualcuno non pensi di aver

<sup>24</sup> Ho analizzato lo sviluppo della questione fino allo scritto *Ad Simplicianum* in *Der Glaubensbegriff des hl. Augustinus in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones*, Einsiedeln 1955, 241-256. Per lo sviluppo posteriore cf. H. RONDET, 'La prédestination augustiniennes: Genèse d'une doctrine', in *Sc Eccl* 18 (1966) 229-251; quest'opera differenzia la presentazione di O. ROTTMANNER, *Der Augustinismus*, München 1892.

<sup>25</sup> Così anche G. NYGREN, *op. cit.* (nota 8), 48.

<sup>26</sup> Cf. G. NYGREN, *op. cit.* (nota 8).

ricevuto la grazia a motivo delle buone opere da lui compiute. Invece egli non può compiere niente di buono, se non ha ricevuto la grazia tramite la fede».<sup>27</sup>

L'intera questione della scelta della grazia viene illustrata da Agostino sulla scorta della storia di Giacobbe ed Esaù. Quando si dice dei due che il più vecchio deve servire il più giovane, ciò non risale affatto ad un merito di Giacobbe. Da qui sorge per Agostino l'interrogativo: come può essere giusta una *electio*, se non esiste nessun genere di distinzione tra coloro che vengono eletti? Se è necessaria una distinzione, non dev'essere fondata su di un merito?

Nella sua risposta Agostino nega ad ogni merito la capacità di motivare l'elezione della grazia. Giacobbe non viene scelto per la sua fede.<sup>28</sup> Né la previsione di opere buone né la previsione della fede può essere il motivo dell'elezione di grazia. Secondo la Scrittura quindi si deve mantenere fede ad una *electio*. Ma il motivo di essa non può trovarsi nell'uomo;<sup>29</sup> dev'essere collocato esclusivamente in Dio. «Il proposito di salvezza (*propositum*) di Dio non si basa su di una *electio*, ma è l'*electio* invece che dipende dal proposito di salvezza; ciò significa che il proposito di giustificazione (*propositum iustificationis*) permane non perché Dio trovi nell'uomo delle opere buone, in base alle quali egli possa fare la sua scelta, ma perché il proposito di salvezza continua ad operare per la giustificazione dei credenti; per questo Dio trova le opere buone, che egli poi elegge al regno dei cieli».<sup>30</sup> Agostino sottolinea con coerenza l'assoluto primato della grazia divina. Una vocazione di Dio non è soltanto una offerta esteriore, ma una grazia interiore che muove verso la fede. La successione delle fasi è la seguente: Dio ha pietà dell'uomo per la prima volta proprio all'atto della chiamata; poi ha compassione di lui quando dà la fede al chiamato; ha pietà per la terza volta quando gli dà la sua grazia; con la quale l'uomo può far del bene. Nella visione di Agostino la fede è nello stesso tempo opera dell'ispirazione della grazia (*vocatio*) e della libera volontà. Ma non ci si può raffigurare questo rapporto come se la libera volontà fosse soltanto insufficiente per la fede. In questo caso l'uomo non sarebbe in grado di credere quando Dio gli nega la grazia. E, d'altro canto, sarebbe inutile la compassione di Dio senza l'assenso della volontà umana. Una siffatta concezione viene respinta con fermezza da Agostino: «È evidente che è inutile il nostro volere se Dio non ha pietà; mi è però incomprensibile come si possa dire che Dio ha compassione inutilmente, se

<sup>27</sup> *Ad Simpl.* I, 2,2: *PL* 40,111.

<sup>28</sup> *Ad Simpl.* I, 2,4 s. Agostino modifica qui la concezione da lui sostenuta ancora nel 394, nelle *Propositiones* sulla lettera ai Romani. Cf. *Prop.* 60: *PL* 35,2079.

<sup>29</sup> Sull'evoluzione di Agostino cf. M. LÖHRER, *op. cit.* (nota 24), 259.

<sup>30</sup> *Ad Simpl.* I,2,6: *PL* 40,115.

noi non vogliamo. Se Dio infatti ha compassione, allora anche noi vogliamo, perché il nostro volere è una componente di questa compassione».<sup>31</sup> La *vocatio* divina non è soltanto una grazia interiore quindi; essa è una «*effectrix bonae voluntatis*».<sup>32</sup>

Agostino vede il problema della predestinazione impostato sul rapporto tra grazia e *liberum arbitrium* e a partire dalla posizione fondamentale del primato della grazia divina; Dio potrebbe chiamare tutti in modo tale che essi seguano la chiamata. In realtà egli dà una vocazione che viene seguita soltanto da coloro che sono adatti ad accettare la chiamata. Soltanto questi sono gli *electi* (a differenza dei *vocati*). Si pone così il problema del perché non tutti ricevono una chiamata tale da seguirla anche realmente. Per Agostino due dati di fatto sono irrefutabili: 1. In Dio non c'è ingiustizia. 2. Dio si muove a pietà per colui del quale vuole aver pietà e non si muove a compassione per colui del quale non vuole avere compassione. Il come possano accordarsi questi due fatti è sottratto al giudizio umano, perché tutto avviene in conformità alla legge dell'imperscrutabile equità divina. Di essa però esiste in questo mondo un'immagine: nessuno di coloro che ottengono il pagamento del debito è ingiusto. Così come non è ingiusto nessuno di coloro che condonano il debito. Quest'immagine viene applicata da Agostino: tutti gli uomini, a causa del peccato originale sono una «massa peccati». Nei confronti della giustizia divina essi meritano soltanto la punizione. Non è affatto un'ingiustizia perciò se questa viene eseguita, così come non è ingiusto Dio se la condona. «Si deve solo affermare, con fede irremovibile, che in Dio non c'è ingiustizia: sia che voglia rimettere il *debitum*, sia che lo voglia richiedere, né colui al quale egli lo richiede, né colui al quale viene condonato, può vantarsi dei suoi meriti. All'uno infatti dà solo ciò che gli spetta; l'altro possiede solo ciò che ha ricevuto».<sup>33</sup> Deve ammutolire ogni domanda impertinente: o uomo, chi sei tu, per rispondere a Dio!

Più tardi, nel contesto di nuovi problemi, Agostino ha continuato lo sviluppo di questa posizione. Nella controversia con i donatisti do-

<sup>31</sup> *Ad Simpl.* I,2,12: *PL* 40,118.

<sup>32</sup> *Ad Simpl.* I,2,13: *PL* 40,118.

<sup>33</sup> *Ad Simpl.* I,2,17: *PL* 40,121.

vette porsi il problema della impossibilità di salvezza per tutti al di fuori della *catholica* e quello dell'esistenza nella Chiesa di giusti e di peccatori. La questione della predestinazione riceve così una dimensione ecclesiologica. Nella controversia pelagiana viene poi sottolineata soprattutto la necessità della grazia e negli ultimi scritti si presenta sempre più sulla scena il problema della perseveranza. In *De correptione et gratia* (427) anzitutto viene formulata con tutta rigorosità la distinzione tra i *vocati* e gli *electi* (vii, 13 s.; ix, 21-23; xiii, 39 s.) e in *De dono perseverantiae* (429) si trova la classica definizione della predestinazione: «Haec est praedestinatio sanctorum, nihil aliud: praescientia scilicet, et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicumque liberantur» (xiv, 35); essa non include affatto, come concetto superiore, il rifiuto; anzi, viene direttamente contrapposta all'atto del rifiutare (nel senso del lasciar tornare nella *massa perditionis*). Ancora una volta appare qui come fu essenzialmente conservata la visione trovata in *Ad Simplicianum*.

La questione della predestinazione in Agostino sta dunque nel campo di tensione del rapporto tra grazia e *liberum arbitrium*, dove, a partire dallo scritto *Ad Simplicianum*, viene sottolineato il primato della grazia divina. Essa viene determinata da un concetto della grazia di Dio, dal quale viene tenuta lontana ogni ingiustizia e nel quale viene risposto all'interrogativo del rifiuto ricorrendo alla situazione infralapsaria: Dio è libero di salvare dalla *massa perditionis* e di lasciare in essa chi vuole. L'intera dottrina della predestinazione di Agostino è compenetrata da una profonda fede nel mistero della elezione della grazia di Dio; ma in fin dei conti è un mistero oscuro, che procura sia timore che gioia, perché non è dedotto logicamente dalla elezione della grazia di Dio in Gesù Cristo. Agostino non si è certo opposto al fatto che Cristo sia il «*praclarissimum lumen praedestinationis et gratiae*» (*De praed. sanct.* xv, 30), ma egli non ha saputo — a scapito della teologia che lo segue — anche introdurre realmente questa luce nella sua costruzione sistematica.<sup>33a</sup>

<sup>33a</sup> Tenendo presente il *De dono persev.* xxii, 62, non si deve trascurare un desiderio fondamentale di Agostino: «La predestinazione... deve venir predicata per mantenere l'uomo tra *presumptio* e *desperatio*, tra sicurezza di sé e disperazione» (E. WOLF, *op. cit.*, 72). Cf. anche A. TRAFÉ, 'A proposito di predestinazione. S. Agostino e i suoi critici moderni', in *Divinitas* 7 (1963) 243-284.

### b. La questione della volontà salvifica universale di Dio

La questione dell'universale volontà di salvezza di Dio è connessa a quella della predestinazione, quale fu esplicitata e dimostrata da Agostino, con formulazioni rigorose, specialmente nelle controversie pelagiane e semipelagiane. Se il criterio della elezione divina sta solo nel volere di Dio e se Dio, nella imperscrutabile libertà di questo suo volere, salva l'uno dalla *massa perditionis* ed abbandona l'altro in questa *massa perditionis*, di modo che egli vada perduto per l'eternità, come si può parlare ancora di una seria e universale volontà di salvezza di Dio, quale viene raccomandata, ad esempio, nella formulazione di *1 Tim.* 2,4: «(Dio) vuole che tutti gli uomini si salvino e arrivino alla conoscenza della verità»? Questo aspetto del problema inquietava soprattutto alcuni gruppi di monaci del Nord-Africa (Adrumeto) e del Sud della Gallia; essi si opponevano al pelagianesimo ma apparivano urtati dalle formulazioni agostiniane.<sup>34</sup> Anche Agostino ha esaminato il problema, ma i suoi diversi tentativi di spiegazione, piuttosto restrittivi, rimangono insoddisfacenti.<sup>35</sup> Ciò che i semipelagiani oppongono ad essi non è certo meno problematico. Facendo risalire la predestinazione alla prescienza divina, essi spiegano il fatto che alcuni non vengono salvati — anche per quanto concerne i bambini, che muoiono senza battesimo — sulla base di una previsione di «*demerita*» effettivi o ipotetici.<sup>36</sup> È un merito dei semipelagiani, per lo meno, l'aver energicamente inculcato la validità dell'universale volontà salvifica di Dio. Di tale circostanza viene tenuto conto anche più tardi dal magistero e dalla teologia.

L'affermazione dottrinale della volontà di salvezza universale di Dio appare nella formulazione classica al concilio di Quiercy (853), diretto contro l'esagerato agostinismo di Godescalco nella questione della predestinazione: «Deus omnipotens omnes homines sine exceptione vult salvos

<sup>34</sup> Cf. al riguardo in questo volume p. 86, inoltre: H. RONDET, *Gratia Christi - Essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique*, Paris 1946, 144-161.

<sup>35</sup> Cf. i diversi tentativi di spiegazione in *Ench.* xxvii, 103, come in *Contra Jul.* iv, 8, 44 e in *De corr. et gratia*, xv, 47.

<sup>36</sup> Sulla concezione semipelagiana cf. M.J. CHÉNÉ, 'Aux moines d'Adrumète et de Provence', «OSA» 24, Paris 1962, 803 ss.

fieri (*i Tim.* 2,4), licet non omnes salvantur. Quod autem quidam salvantur, salvantis est donum: quod autem quidam pereunt, pereuntium est meritum» (DS 623). L'affermazione che la volontà salvifica di Dio si riferisce a tutti sta immediatamente accanto a quella che in realtà non tutti si salvano. Il motivo per cui alcuni non ottengono la salvezza sta in loro stessi, perché si sottraggono colpevolmente a questa volontà salvifica. La speculazione teologica, finché si muove nell'ambito della Chiesa, rimane in genere, pur con tutte le differenziazioni delle scuole, sul terreno di questa fondamentale presa di posizione. Nello stesso tempo si sforza di ottenere ulteriori precisazioni e distinzioni. 1. A partire dallo scritto *De vocatione omnium gentium*, composto presumibilmente da Prospero di Aquitania verso il 450, viene tentata una precisazione e mediazione, distinguendo tra grazia universale, che è offerta a tutti, e grazia particolare, che viene ricevuta soltanto da quelli che arrivano realmente al traguardo. Questa distinzione viene perfezionata più tardi in un nuovo contesto, all'interno delle scuole teologiche, come indicano le controversie sulla «gratia mere et vere sufficiens» e la «gratia efficax», espressioni che ricevono una interpretazione diversa nei sistemi di grazia tra loro contrapposti.<sup>37</sup> Ad ogni modo, un problema di queste controversie è il se e il come questi sistemi di grazia soddisfano l'affermazione della volontà salvifica universale di Dio. 2. Alcune spiegazioni restrittive permangono abbastanza a lungo nella teologia, senza giungere però, nell'ambiente cattolico, ad una disputa formale sulla volontà salvifica universale di Dio, come è accaduto, ad esempio, nel sinodo riformato di Dordrecht (1618-1619).<sup>38</sup> A prescindere dal particolare problema della salvezza dei bambini che muoiono senza battesimo, si poneva anche per gli adulti l'interrogativo: la grazia della fede viene offerta a tutti? Secondo Tommaso (*S. Th.* II-II, q. 10, a. 1) in alcuni questa offerta può non esistere in quanto punizione per il peccato originale. Questi uomini allora non verrebbero condannati perché non credettero — essi non hanno ricevuto infatti la grazia della fede — ma «damnantur... propter alia peccata, quae sine fide remitti non possunt». Tale spiegazione restrittiva viene intensificata ancor di più da alcuni tomisti nel XVII secolo,<sup>39</sup> ma più tardi viene abban-

<sup>37</sup> Cf. oltre ai manuali delle diverse scuole teologiche la sintesi di A. HOFFMANN, 'Bafiezianisch-tomistisches Gnadenstystem', in: *LThK* I (1957) 1220 ss. (Bibl.), F. STEGMÜLLER, 'Molinismus', in: *LThK* VII (1962) 527-530 (Bibl.) e J. AUER, 'Das Evangelium der Gnade', in: *Kleine kath. Dogmatik*, V, Regensburg 1970, 252 ss. (tr. it. *Il vangelo della grazia*, Cittadella, Assisi). In M. FLICK — Z. ALSZEGHY, *Il vangelo della grazia*, Roma 1964, parr. 35, 46-63, si trovano delle indicazioni complete, sulle quali noi ci basiamo in parte per questo *excursus*.

<sup>38</sup> Per il contesto storico del sinodo di Dordrecht cf. H.G. FRITZSCHE, *Lehrbuch der Dogmatik* II, 194 ss.

donata sempre più. Anche la questione della salvezza dei bambini che muoiono senza battesimo sperimenta, con una crescente critica alla teoria del limbo, una soluzione sempre più positiva, la quale, dal canto suo, è collegata al superamento dell'estrinsecismo, nel problema del rapporto tra natura e grazia, ed all'accentuazione dell'universale volontà di salvezza di Dio. 3. Come Agostino, i teologi posteriori si sforzano di spiegare *i Tim.* 2,4 in modo da riconciliare l'affermazione di questo testo con il fatto che alcuni non raggiungono la salvezza.<sup>40</sup> Oltre alle chiarificazioni date da Agostino, acquista particolare importanza la distinzione tra *voluntas antecedens* e *consequens*. Cf. al riguardo *S. Th.* I, q. 19, a. 6, ad 1. Come dice Tommaso, nello stesso contesto, una tale «*voluntas antecedens*» è più una «*velleitas*» che una «*absoluta voluntas*». Rimane irrisolta la questione di come si possa parlare allora di una seria volontà salvifica universale di Dio.

Non si potrà certo affermare, osservando le accennate precisazioni e distinzioni teologiche, che esse rispondano al problema della volontà salvifica universale di Dio. Rimane l'interrogativo di fondo: come si può parlare di una seria volontà di salvezza universale di Dio, dato che non tutti raggiungono la salvezza? Pur considerando la distinzione di grazia universale e particolare, e i successivi perfezionamenti di questa distinzione nei vari sistemi di grazia, rimane il quesito del come venga difeso l'assoluto primato della grazia divina, quando essa dipende in ultima analisi dall'uomo, dalla sua adesione all'offerta di salvezza di Dio. E viceversa, in che modo non si può non far risalire a Dio stesso il non ottenere la salvezza, quando coloro che non la raggiungono sono quelle persone alle quali non viene partecipata una grazia particolare? In qualsiasi modo si ponga la questione, le due affermazioni che Dio vuole la salvezza di tutti gli uomini e che ci sono degli uomini che non si salvano, non sembrano essere conciliabili. Finché si rimane nella cornice della problematica

<sup>39</sup> Cf. E. STIGLMAYR, *Verstossung und Gnade - Die Universalität der hinreichenden Gnade und die strengen Thomisten des XVI. und XVII. Jh.*, Roma 1964.

<sup>40</sup> I tentativi di spiegazione di *i Tim.* 2,4, d'altro canto, trovano un parallelo nelle spiegazioni dei passi scritturistici, secondo i quali certi peccati non vengono perdonati. Cf. J. AUER, *op. cit.*, 46 ss. e M. FLICK — Z. ALSZEGHY, *op. cit.*, 257-261. Vengono citati i peccati contro lo Spirito santo (*Mt.* 12,31; *Mc.* 3,29; *Lc.* 12,10) e i passi di *Hebr.* 6,4 ss.; 10,26-31; *Jo.* 5,16 ss.

agostiniana, non appare qui la possibilità di un progresso. Il fatto che magistero e teologia abbiano tenuto fede alla volontà salvifica universale di Dio è di grande importanza per l'odierna trattazione del problema, in quanto ha impedito una fatale riduzione dell'annuncio dell'elezione della grazia divina ed ha tenuto sgombro lo spazio per un superamento della problematica agostiniana.

### c. La questione della predestinazione nella teologia scolastica

La questione della dottrina della predestinazione nella teologia scolastica moderna è significativa in quanto costituisce, per così dire, il *terminus ad quem*, al quale è giunta la teologia seguendo la strada indicata da Agostino. Una rimeditazione teologica è costretta a confrontarsi con questo risultato, dal momento che l'ordinaria volgarizzazione della dottrina della predestinazione, quale troviamo — con la corrispondente dosatura pastorale — nelle prediche, è determinata in gran parte dalle tesi della teologia scolastica.<sup>41</sup> È necessario farlo anche perché in questa teologia trova la sua ripercussione la storia precedente.<sup>42</sup> Quest'ultima è sia una storia della difesa da false interpretazioni

<sup>41</sup> Le tesi della teologia scolastica vengono sviluppate per esteso nei vari manuali. Per quanto segue noi teniamo davanti agli occhi le argomentazioni di A. STOLZ, *Anthropologia theologica*, Freiburg i. Br. 1940, 140-170. Abbiamo esaminato la dissertazione di F.J. COUTO, *Hoffnung in Unglauben*, Paderborn 1973, dopo la stesura del nostro articolo; in essa viene discussa la questione della predestinazione in Garrigou-Lagrange e L. Billot, in connessione col problema della volontà salvifica universale di Dio.

<sup>42</sup> Una presentazione storica più vasta, che qui non è necessario dare, dovrebbe arrivare, tra l'altro, fino al contributo dei padri, prima di Agostino; essi dovettero mettere al sicuro la libertà della volontà contro il determinismo e il fatalismo e fanno poggiare quindi, in genere, la predestinazione nella prescienza. Cf. K.H. SCHELKLE, 'Erwählung und Freiheit im Römerbrief nach der Auslegung der Väter', in: *TbQ* 131 (1951) 17-31; 189-207. Per l'intero sviluppo della dottrina della predestinazione è di particolare importanza il collegamento tra dottrina della predestinazione e dottrina della provvidenza, quale viene effettuato, ad esempio, da Tommaso (cf. nota 20). Non è da sottovalutare nello sviluppo successivo della dottrina l'influsso di Duns Scoto soprattutto. Cf. W. PANNENBERG, *Die Prädestinationslehre des Duns Scotus im Zusammenhang der scholastischen Lehrentwicklung dargestellt*, «FKDG» 4, Göttingen 1954, e inoltre P. VIGNEAUX, *Justification et prédestination au XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris 1934.

predestinaziane, sia una storia di controversie interne della teologia, come pure una storia nella quale affermazioni di importanza teologica diversa si collegano in un tutto, che deve venir criticamente esaminato come tale. Dato che la dottrina della predestinazione fa parte delle questioni, oggetto di dispute tra i diversi sistemi di grazia,<sup>43</sup> non è possibile parlare di una dottrina unitaria della predestinazione nella teologia scolastica. Tuttavia tra gli autori delle diverse scuole sussiste una unità fondamentale, in quanto essi rimangono fedeli a certe affermazioni comuni e sviluppano le loro differenti concezioni all'interno di una problematica comune. Non cercheremo qui di seguire nei dettagli le ramificazioni delle controversie, né di indagare con maggior precisione gli argomenti delle posizioni, arrivate ad un punto morto. Per la nostra problematica non sono decisive le questioni di dettaglio dei sistemi, ma la forma di pensiero che li determina e la tendenza dell'argomentazione.

Nel problema della predestinazione viene mantenuta come centrale *affermazione della fede* quella per cui alcuni sono predestinati dall'eternità alla gloria, mentre altri non sono eletti. L'affermazione positiva viene fondata soprattutto grazie alla testimonianza della Scrittura e della tradizione; la Scrittura parla del fatto che alcuni sono predestinati alla gloria ed essi raggiungono realmente questo traguardo. Perciò da sempre esistette nella Chiesa una preghiera per la grazia della perseveranza; la comunità ecclesiale visse sempre nella fede che questa grazia venisse donata da Dio, che Dio condurrà alla salvezza quelli che egli ha a ciò destinati. D'altro canto, in base alla testimonianza della rivelazione, non tutti gli uomini arrivano a questo traguardo. La teologia parla di rifiuto in senso negativo per indicare la loro non elezione, parla di rifiuto in senso positivo quando subentra il rifiuto effettivo come punizione per un fallimento colpevole. Nella spiegazione di questa tesi viene accentuato il fatto che un rifiuto da parte di Dio non comporta affatto una positiva destinazione al peccato ed alla dannazione — una *praedestinatio ad malum* viene respinta di nuovo dal concilio Tridentino: *DS* 1567 —; esso può si-

<sup>43</sup> Sui sistemi di grazia in generale cf. F. STEGMÜLLER, in: *LThK* IV (1960) 1007-1010.

gnificare soltanto che Dio, senza pregiudizio per la sua volontà salvifica universale, non tutti chiama in realtà alla salvezza e che egli può permettere che alcuni uomini non raggiungano, per colpa, la salvezza. La dannazione è così sempre frutto di un fallimento colpevole, per il quale l'uomo deve render conto. La tesi centrale viene ulteriormente precisata affermando che la predestinazione alla prima grazia ha luogo senza riguardo per dei meriti umani. È questa la forma definitiva che assume il risultato della controversia col semipelagianesimo. D'altro canto, la dannazione positiva avviene in previsione del fallimento colpevole dell'uomo. La distinzione tra grazia efficace (*gratia efficax*) e sufficiente (*gratia sufficiens*), sviluppata nella teologia scolastica, trova in questa problematica il suo ambiente di vita. Al di là di ogni controversia, viene assodato che tutti gli uomini hanno una grazia sufficiente per la salvezza — senza quest'asserzione non sarebbe possibile spiegare in che modo la dannazione sia conseguenza della colpa umana —; la grazia efficace invece è in intimo rapporto con la predestinazione alla vita eterna, che viene raggiunta da quell'uomo nel quale viene evidenziata soprattutto la gratuità del *donum perseverantiae*. Si esclude inoltre, rifiutando la fede fiduciale dei riformatori,<sup>44</sup> che l'uomo possa avere, senza rivelazione speciale, una certezza di fede nei riguardi della sua elezione.

Viene affermato all'unanimità, con valore di *conclusioni teologiche*,<sup>45</sup> che anche la predestinazione in senso ampio, sia alla prima grazia che alla salvezza definitiva, ha luogo senza riguardo per dei meriti dell'uomo, poiché, se la prima grazia viene concessa senza merito umano, l'intero processo di salvezza è contraddistinto dalla grazia di Dio liberamente offerta; si afferma inoltre che il numero degli eletti e dei non-eletti è stabilito dall'eternità. Stranamente alcuni teologi si sono sentiti obbligati a riflettere anche sul numero degli eletti e dei

<sup>44</sup> Cf. DS 825 s. e la ricerca di J. MOLTmann, *Prädestination und Perseveranz*, «Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche» XII, Neukirchen 1961, nella quale, 21-30, viene discussa la questione della grazia della perseveranza nel concilio Tridentino. Per Moltmann il Tridentino esclude una certezza dell'elezione perché è in gioco la nostra *cooperatio*.

<sup>45</sup> Cf. A. STOLZ, *op. cit.* (nota 41), 157 ss., e inoltre A. VANDENBERGHE, 'De prædestinatione', in: *Coll. Brug.* 36 (1936) 142-148.

non-eletti,<sup>46</sup> e non pochi erano preoccupati che l'inferno potesse, alla fin fine, non essere popolato a sufficienza...

Un'odierna riflessione teologica, ed ermeneutica soprattutto, sulla dottrina della predestinazione non ometterà l'esame critico preliminare di siffatte affermazioni basilari, sostenute in genere da tutti. Se qui non è possibile per principio una visione diversa, tutte le pur così sottili distinzioni ed i tranquillanti pastorali non riusciranno a rimuovere quanto di inquietante c'è nella dottrina della predestinazione. Non si comprende come sia possibile intonare un *Alleluja*, come pretende Agostino alla fine della sua risposta a Simpliciano.<sup>47</sup> Le controversie della teologia scolastica, delle quali tracciamo qui di seguito una breve sintesi schematica, non possono illuminare le tenebre, dal momento che si muovono all'interno di presupposti comuni, di cui non si intravede la problematicità.

Quando qui, nell'ambito dello svolgimento del problema della predestinazione, si nominano le *controversie classiche*, ci si riferisce soltanto a quella disputa all'interno della teologia cattolica che viene condotta sul terreno dei comuni principi accennati. Nei diversi sistemi di grazia si tratta anzitutto di indicare la conciliabilità delle affermazioni sulla volontà salvifica universale di Dio con la predestinazione dell'uomo e di rispondere all'interrogativo sul come si possa pensare insieme all'assoluto primato della grazia divina, in rapporto alla salvezza umana, e alla libertà e responsabilità dell'uomo. Alcune tesi estreme furono rigettate dalla Chiesa; essa ha escluso il predestinazionismo spinto, il quale sostiene un rifiuto positivo dei singoli individui precedente al loro fallimento colpevole. Essa ha respinto anche una dottrina dell'*apokatástasis*,<sup>48</sup> la quale ritiene di conoscere l'esito positivo del giudizio. La tesi che alcuni vengono effettivamente dannati viene assunta, per altro verso, come premessa ovvia.

Alle controversie, collegate a questi problemi, seguono direttamente quelle sull'azione comune della grazia divina e della libertà umana.

<sup>46</sup> Un classico esempio di tale speculazione (con rimando a *DThC* IV, 2350-78) si trova in W. SCHAMONI, *Die Zahl der Auserwählten*, Paderborn 1965.

<sup>47</sup> Ad *Simpl.* I,2,22: PL 40,128.

<sup>48</sup> Contro l'origenismo: DS 211.

na.<sup>49</sup> Esse sono oggetto di disputa fra la scuola molinista e quella bañeziano-tomista.<sup>50</sup> Il vero punto di controversia è in stretto collegamento con la predestinazione alla gloria come tale,<sup>51</sup> in quanto qui è oggetto d'esame se questa predestinazione poggia o meno sulla previsione di meriti umani.

Scopo centrale dei *molinisti* è salvaguardare la volontà universale di Dio e la libera volontà dell'uomo. A partire da qui essi cercano di chiarire lo argomento in questo modo: Dio sa, con la cosiddetta «*scientia media*»,<sup>52</sup> come si comporterà la libera volontà creata in questa o in quella situazione, se accetterà o ricuserà l'offerta della grazia. Egli stabilisce un ordine di salvezza, nel quale egli prevede che alcuni raggiungono la salvezza, mentre altri non riescono a salvarsi. Quelli che sulla base di questa previsione raggiungono la salvezza, vengono destinati alla gloria, mentre gli altri — sempre in base alla previsione — vengono esclusi da essa. In questo senso la predestinazione segue logicamente la previsione dei meriti (*post praevisa merita*).

Questa spiegazione ha, con ogni probabilità, il vantaggio di tener conto della volontà salvifica universale di Dio e della responsabilità dell'uomo, a lui data con il *liberum arbitrium*. I tomisti invece sono soliti opporre le seguenti obiezioni: come può Dio, senza predeterminazione, conoscere infallibilmente la decisione della libera volontà? Si può parlare ancora di libera volontà, se questa scienza divina risulta dal considerare tutte le circostanze che condizionano la decisione della singola volontà (*determinismus circumstantiarum*)? Se non deriva necessariamente dal considerare queste circostanze, la predestinazione ha ancora una certezza infallibile?

<sup>49</sup> Anche nel nostro secolo si svolse un'aspra controversia sull'argomento tra M. BENZ e J. STUFLER. Cf. *DTh* 14 (1936) 255-273; 15 (1937) 415-432 e *ZKTb* 61 (1937) 323-340; una rimedazione di principio si trova in P. SCHOONENBERG, *Ein Gott der Menschen*, Einsiedeln 1969, 9-52 (tr. it. *Un dio di uomini*, Queriniana, Brescia).

<sup>50</sup> Confronta, oltre ai manuali, la sintesi ricordata nella nota 37. Noi tralasciamo qui le più dettagliate differenziazioni fra molinismo e congruismo, ecc. Per Molina cf. specialmente J. RABANECK, 'Grunzüge der Prädestinationsslehre Molinas', in: *Scholastik* 31 (1956) 351-369. Per altri tentativi di spiegazione: F. STEGMÜLLER, 'Kongruismus', in: *LThK* VI (1961) 443-445. Una presentazione differenziata delle posizioni di Garrigou-Lagrange e Billot si può trovare in F. J. COUTO, *op. cit.*, (nota 41). Per l'insoddisfacente spiegazione dell'universale volontà salvifica di Dio nei due sistemi, sulla base del presupposto della divisione escatologica in due campi cf. la sintesi dell'*op. cit.*, 283 ss., inoltre 54-61.

<sup>51</sup> Nel linguaggio scolastico: «*praedestinatio ad gloriam inadaequate sumpta*» a differenza della «*praedestinatio ad gratiam et gloriam*».

<sup>52</sup> Cf. F. STEGMÜLLER, 'Scientia media', in: *LThK* IX (1964) 551.

La divina *scientia media* appare quindi come una costruzione problematica. Ci si chiede inoltre, criticamente, se la spiegazione molinista salvaguardi a sufficienza il primato assoluto della grazia divina. Che validità ha questo primato, se la salvezza dipende in fin dei conti dalla creatura, dalla decisione della libera volontà? Non viene forse trasferito nell'uomo il criterio ultimo dell'elezione o della non-elezione? Infine sembra che non venga risposto in modo soddisfacente neppure alla questione dell'universale volontà salvifica di Dio, dato che rimane aperto l'interrogativo del perché Dio stabilisca un ordine di salvezza nel quale egli prevede che non tutti si salvino.

La scuola *bañeziano-tomista* propone perciò un'altra spiegazione. I fatti, nella logica, si presenterebbero così: Dio, nella sua universale volontà salvifica, vuole che la creatura, fornita di libertà, giunga alla salvezza, e di conseguenza dà a tutti una grazia sufficiente. Quelli che egli ama particolarmente, vengono predestinati con sicurezza alla beatitudine eterna, gli altri non vengono predestinati ad essa (*reprobatio mere negativa*: Dio non impedisce ad alcuni di non giungere al traguardo). Colui che è predestinato riceve la grazia efficace, con la quale acquista quei meriti, che sono in intima relazione con la salvezza eterna. Chi non è predestinato viene escluso dalla gloria. Tale esclusione consegue in base alla previsione di un fallimento umano, il quale risulta necessariamente dalla mancanza della grazia efficace. In questo sistema dunque l'efficacia della grazia (*gratia efficax*) è in relazione con l'intima qualità di questa grazia, mentre nel molinismo il trasformarsi della grazia sufficiente (*gratia sufficiens*) in *gratia efficax* dipende, in ultima analisi, dall'uomo.

Rispetto al molinismo questa spiegazione sembra conservare meglio l'assoluto primato della grazia divina nella predestinazione. Il criterio ultimo della scelta sta qui, senza equivoci, in Dio e non nell'uomo. Questi teologi basano l'argomentazione anzitutto — prescindendo per una volta dai presupposti di una filosofia di atto e potenza — sulla gratuità della grazia della perseveranza, alla quale si era rifatto già Agostino nella controversia con il pelagianesimo. Questa grazia della perseveranza non è frutto di meriti precedenti. Dal momento che essa sta in rapporto diretto con il raggiungimento della vita eterna, ne risulta anche la *praedestinatio ad gloriam ante praevisa merita*. I molinisti obiettano di contro che non è salvaguardata a sufficienza l'affermazione di una seria volontà salvifica universale di Dio, se egli predestina alla vita eterna, in antecedenza, soltanto alcuni. Inoltre, di che natura è la *gratia sufficiens*? In realtà non sembra essere sufficiente, poiché Dio prevede senza errore che la libera volontà con questa grazia arriverà al fallimento (le viene dato il «potere», un «posse», che però non viene attualizzato). La «*gratia mere et vere sufficiens*» bañeziana sembra essere una costruzione speculativa non me-

no della «scientia media» molinista; di fronte ad essa non appare del tutto ingiustificata l'invocazione di Baio: «O Signore, preservaci dalla grazia sufficiente!». Infine i molinisti chiedono in che modo venga mantenuta la libertà del volere, nel caso che la libera volontà venga indirizzata da una «predeterminazione fisica» (tale è il carattere della «gratia efficax»).

Non è possibile spingere l'analisi critica fino in fondo ai sistemi del molinismo e del bañezianismo, come pure ai sistemi intermedi, di cui non ci siamo qui occupati, senza impostare e discutere di nuovo l'intera problematica del rapporto tra agire divino e libertà umana. Questo non può essere fatto ora.<sup>53</sup> Nel nostro contesto si tratta, in primo luogo, di formulare soltanto il problema della predestinazione come tale, quale viene presentato, sulle tracce di Agostino, dalla teologia scolastica. Appare impossibile proseguire nella questione se si rimane solo all'interno delle controversie della teologia scolastica. Non potrebbero aver successo dei tentativi di combinare, rifacendosi a Tommaso, elementi diversi tratti dai sistemi tra loro contrapposti,<sup>54</sup> perché qui viene tacitamente accettata, senza ulteriore esame, la problematica data già con Agostino. Teologi come Sertillanges e de la Taille hanno criticato gli antropomorfismi dei diversi sistemi di grazia ed hanno rimandato al mistero di fronte al quale si trova, in fin dei conti, lo spirito umano in questa questione.<sup>55</sup> Una visione del genere è certo preferibile al grado di conoscenza di alcuni teologi scolastici; manca soltanto, in questo caso, la riflessione sul rapporto tra il *Deus absconditus* e il *Deus in Jesu Christo revelatus*. In fondo l'aporia della predestinazione si trova già tra i presupposti generali della teologia scolastica, e precisamente nell'affermazione che in base ad un decreto astratto alcuni sono eletti fin dall'eternità, ed altri non lo sono. È necessario aggiungere qui una riflessione critica.<sup>55a</sup> Le propo-

<sup>53</sup> Cf. in questo volume p. 469.

<sup>54</sup> Un siffatto tentativo viene presentato da Th. SIMONIN, 'Prédestination, préscience et liberté', in: *NRTb* 85 (1963) 711-730.

<sup>55</sup> Su Sertillanges e de la Taille cf. H. RONDET, 'Prédestination, grâce et liberté', in: *NRTb* 79 (1947) 449-474. Rondet si oppone all'agnosticismo dei due autori e vorrebbe, in difesa di una concezione meccanicistica e distinguendo il problema filosofico da quello religioso e teologico, tenere in maggior conto gli antropomorfismi biblici, «où grâce et liberté s'entendent dans des rapports de personnes à personnes» (p. 473).

<sup>55a</sup> F.S. COUTO, *op. cit.* (nota 41), 94-100, si sforza di provare che Billot non

ste di soluzione delle scuole tra loro in lotta non rischiarano questa aporia, la aggravano anzi con difficoltà supplementari. La teologia deve oggi chiedersi se si debba ancora camminare sulla strada indicata da Agostino o se non si imponga una rimeditazione di principio, alla luce della rivelazione, la quale ponga già l'interrogativo della predestinazione in modo diverso. Il merito di un nuovo orientamento della dottrina della predestinazione va in primo luogo, nella teologia moderna, a Karl Barth. È necessario quindi tracciare a grandi linee uno schizzo della sua concezione per perfezionare l'impostazione del problema e poter tentare una nuova riflessione teologica su una elezione della grazia divina alla luce della testimonianza della rivelazione.

#### d. La riformulazione della dottrina della predestinazione in Karl Barth

La dottrina della predestinazione di Karl Barth è di particolare importanza per la storia della teologia, perché egli come nessun altro teologo ha posto su un nuovo fondamento tale dottrina, in un critico contrasto con la problematica assunta da Agostino.

Questo giudizio, un po' complessivo, ha bisogno di alcune delucidazioni. Si deve ricordare anzitutto che Barth, in *KD* II/2, confronta di continuo se stesso con la teologia precedente e nota non soltanto presso i riformatori, ma anche e proprio in Agostino i primi tentativi positivi di una impostazione cristologica della predestinazione.<sup>56</sup> Si dovrà considerare Barth quindi non soltanto nella sua opposizione, ma anche in una convergenza, almeno parziale, con la dottrina della predestinazione della teologia precedente. È opportuno ricordare inoltre che anche in Pierre Maury<sup>57</sup> e, malgrado una severa critica a Barth, in Emil Brunner<sup>58</sup> si

presuppone la necessità della perdizione effettiva di alcuni uomini. Couto critica, come noi, i presupposti accennati, pur rimanendo di più, nelle sue argomentazioni, all'interno dell'impostazione problematica della teologia scolastica.

<sup>56</sup> Cf. *KD* II/2, 13 (definizione della predestinazione), 115 s., 127. Cf. nello stesso contesto il richiamo ad Atanasio, 116 s.

<sup>57</sup> P. MAURY, *La prédestination*, Genève 1957, con prefazione di K. Barth, è una prosecuzione di idee che Maury ha presentato già nel 1936 al congresso calvinista di Genf. Su questo congresso cf. anche *KD* II/2, 207-214.

<sup>58</sup> E. BRUNNER, *Die christliche Lehre von Gott*, Zürich 1946, 323-381. Cf. W.

trovano degli elementi per una simile visione del problema. È ovvio che la teologia evangelica contemporanea si confronta, in primo luogo, con la dottrina della predestinazione dei riformatori. Uno sguardo alla letteratura corrispondente indica che la teologia cattolica non fa strada con troppa facilità in questa questione molto complessa. Sarebbe servito poco alla discussione se, nell'impostare questo problema, ci si fosse fermati a delle posizioni conciliative, ad esempio al sinergismo di Melantone,<sup>59</sup> alla concezione di Zwingli,<sup>60</sup> il quale spiegava la predestinazione nell'ambito di una generale visione della provvidenza, concepita in toni fortemente filosofici, oppure alle argomentazioni dell'ortodossia luterana, che sottolineano l'universale volontà salvifica e la prescienza divina; questa ultima posizione costituisce un certo parallelismo con quella molinista della teologia cattolica.<sup>61</sup> Anche la formula di concordia, in cui si parla della predestinazione nella forma migliore tra gli scritti confessionali evangelico-luterani, si trova su una linea di mezzo (BELK 816-822 e *Solidus declaratio*, 1063-1091). Questi tentativi di mediazione mostrano, per certi aspetti, una struttura simile alle discussioni sulla predestinazione nell'odierna teologia cattolica e si sforzano, al pari di essa, di salvaguardare l'universale volontà salvifica di Dio e di evitare l'estremismo di una doppia predestinazione; il dialogo con i rappresentanti di questo indirizzo non porta oggi a dei reali progressi, perché essi partono, per lo più, dagli stessi presupposti dei teologi cattolici.

Ma sarebbe pure insufficiente che la teologia cattolica odierna si accontentasse di respingere, seguendo il Tridentino, la dottrina della predestinazione del calvinismo. Il rifiuto della proposizione giansenistica: «Se-

BREUNING, 'Neue Wege der protestantischen Theologie in der Prädestinationslehre', in: *TrThZ* 68 (1959) 193-210.

<sup>59</sup> Sulla distinzione tra Lutero e Melantone, specialmente nella questione della controversia sulla predestinazione, cf. R. SCHÄFER, 'Zur Prädestinationslehre beim jungen Melanchton', in: *ZThK* 63 (1966) 352-378.

<sup>60</sup> G.W. LOCHER, 'Die Prädestinationslehre Huldrych Zwinglis', in: *Theol. Zeitschr.* 12 (1956) 526-548, dà una visione positiva della dottrina della predestinazione di Zwingli. Zwingli non conosce alcun decreto che ponga la *reprobatio* accanto all'*electio*; una decisione della volontà propria, personale di Dio si rivolge alla salvezza: «Est igitur electio libera divinae voluntatis de beatis constitutio» (SS IV, 113, a metà, citato da Locher a p. 536). È peculiare in Zwingli l'inclusione della dottrina della predestinazione in una dottrina della provvidenza a forte tinte filosofiche. Cf. la critica di E. BRUNNER, *op. cit.*, 347-350.

<sup>61</sup> Cf. H.G. FRITZSCHE, *op. cit.*, 196 s. Sul problema dell'elezione negli scritti confessionali riformati cf. P. JACOBS, *Theologie reformierter Bekenntnisschriften in Grundzügen*, Neukirchen 1959, 94-98: «Essi presentano in genere la dottrina della predestinazione come dottrina dell'elezione e le espressioni di rifiuto come espressioni di punizione, addirittura senza aver intrapreso una valutazione critica di Agostino ed un esame esegetico delle espressioni di punizione e di rifiuto della sacra Scrittura» (*op. cit.*, 98).

mipelagianum est dicere Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse aut sanguinem fudisse» (DS 2005) implica anche il rigetto della frase del sinodo di Dordrecht, per la quale Cristo sarebbe morto soltanto per gli eletti (per quanto la sua morte sarebbe bastata ad espiare i peccati del mondo intero);<sup>62</sup> la celebre definizione della predestinazione di Calvino («Praedestinationem vocamus aeternum Dei decretum, quo apud se constitutum habuit quid de unoquoque homine fieri vellet. Non enim pari conditione creatur omnes: sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinantur. Itaque prout in alterutrum finem quisque conditus est, ita vel ad vitam, vel ad mortem praedestinatum dicimus», *Inst.* III, 21,5) non costituisce certo un punto di partenza per un significativo dialogo ecumenico sulla predestinazione. Ciononostante una teologia cattolica dovrebbe prendere conoscenza, soprattutto in base alle ricerche di OTTEN<sup>63</sup> e di MOLTMANN,<sup>64</sup> del fatto che la posizione di Calvino è essenzialmente diversa da quella che appare in questa definizione. Ottien fa presente che nella dottrina della predestinazione di Calvino una concezione soteriologica — sullo sfondo della quale sta una decisione salvifica eterna di Dio in Cristo per l'umanità caduta; in essa il rifiuto viene soltanto affermato, non attuato — si incrocia con una visione più teologica, nella quale dal parallelismo della fede ed infedeltà presente si arriva a quella tra eletti e rifiutati;<sup>65</sup> Moltmann indica come per Calvino, nella linea di *Hebr.* 11,1, la perseveranza è avvolta dalla speranza di fedeltà, data solo da Dio nella promessa.<sup>66</sup>

Oggi potrebbe essere molto fruttuosa la discussione con Lutero, benché la sua interpretazione non sia pacifica neppure nell'odierna teologia evangelica.<sup>67</sup> Noi non possiamo giudicare se avrà successo l'affermazione di

<sup>62</sup> Citato così da H.-G. FRITZSCHE, *op. cit.*, 196.

<sup>63</sup> H. OTTEN, *Prädestination in Calvins theologischer Lehre* (1938), Neukirchen 1968; cf. anche P. JACOBS, *Prädestination und Verantwortlichkeit bei Calvin*, Neukirchen 1937.

<sup>64</sup> J. MOLTMANN, *Prädestination und Perseveranz*, Neukirchen 1961.

<sup>65</sup> H. OTTEN, *op. cit.*, 131 s.

<sup>66</sup> J. MOLTMANN, *op. cit.*, 42 s., 45. Moltmann rende attenti (p. 41) al fatto che il problema della certezza non è legato, per Calvino, al *donum caritatis*, il quale può vacillare in corrispondenza con la *cooperatio* dell'uomo, ma è unito alla fede. «Perciò la *perseverantia sanctorum* non è un problema di durata dell'amore, ma di perseveranza, ridestata dalla parola della promessa». L'incertezza della definitiva permanenza escatologica è incompatibile per Calvino con la *spes firmissima* (p. 47). La salda certezza della speranza dipende totalmente, per Calvino, dall'inviolabilità delle promesse di Dio.

<sup>67</sup> Una sintesi della discussione sulla dottrina della predestinazione in Lutero si può trovare in G. ROST, *Der Prädestinationsgedanke in der Theologie Martin Luthers*, Berlin 1966, 13-53. Rost critica anzitutto l'idea che la dottrina della predestinazione in Lutero sia soltanto una prospettiva marginale (cf. p. 19 s. e p. 50) e

Schwarzäller, in base alla quale Lutero sarebbe stato l'unico a trattare finora la predestinazione non da un punto di vista metafisico, ma totalmente teologico.<sup>68</sup> Da Barth in poi, il libro di Schwarzäller, *Das Gotteslob der angefochtenen Gemeinde*, nel quale vengono poste sul tappeto le basi del *De servo arbitrio* di Lutero,<sup>69</sup> potrebbe essere senz'altro il più importante tentativo di una nuova comprensione della dottrina della predestinazione; in esso, con coerenza, si prendono le mosse dal fatto che il luogo della dottrina della predestinazione è la comunità di Gesù Cristo come luogo della confessione religiosa e della risposta al *credo* biblico.<sup>70</sup> La dottrina della predestinazione di Lutero si deve considerare senz'altro nel rapporto tra la sua comprensione del *Deus in sua maiestate absconditus* e quella del *Deus revelatus praedicatorus*,<sup>71</sup> essa rimanda con molto vigore, senza risolvere il mistero dell'elezione della grazia divina, al Dio rivelato in Cristo e, a partire da qui, essa dà una risposta all'angoscia dell'uomo di fronte alla predestinazione.<sup>72</sup> «L'affermazione che Dio, nella segretezza della sua divinità eterna, non è diverso da quello che è in Gesù

sottolinea la componente aprioristica nel pensiero di Lutero (cf. pp. 55-88). Questa, per Rost, non sta nell'idea dell'elezione della grazia, ma nell'idea della necessità di ogni evento. «La predestinazione è il culmine supremo della concezione di fondo dell'attività universale e personale di Dio. Questa include quella» (p. 71). Cf. anche pp. 87, 103, e 177-180. La presentazione di Rost ha senz'altro il pregio di far attenzione alla cronologia in Lutero.

<sup>68</sup> K. SCHWARZWÄLLER, *Das Gotteslob der angefochtenen Gemeinde*, Neukirchen 1970, 11.

<sup>69</sup> Cf. nota 68 e K. SCHWARZWÄLLER, *Theologia crucis-Luthers Lehre von Prädestination nach De servo arbitrio*, München 1970. Purtroppo è assente in Schwarzäller una discussione critica con G. Rost.

<sup>70</sup> *Das Gotteslob*, cit., 38.

<sup>71</sup> Cf. H. BANDT, *Luthers Lehre vom verborgenen Gott*, Berlin 1958, 134-179 e soprattutto K. SCHWARZWÄLLER, *Theologia crucis*, 179-190. Schwarzäller si oppone ad una dialettica di *Deus absconditus-Deus revelatus*, la quale o si spezza in un dualismo, oppure si stabilizza unilateralmente a favore del *Deus revelatus*. *L'absconditas Dei* si contrappone alla *praedicatio*. «Proprio per questo è necessario concentrare lo sguardo sul *Deus praedicatorus = Christus crucifixus = Evangelium...* Noi apparteniamo solo a colui che ci salvò. Egli sta sopra di noi, al di là delle nostre possibilità ed esperienze. Egli rimane il Dio, presso il quale l'uomo può soltanto fallire. Anche nel nostro Signore e Salvatore egli non è svelato del tutto; come *Deus praedicatorus* egli è identico a quello in *sua maiestate absconditus*» (p. 180). A partire da questa posizione Schwarzäller conduce anche la sua critica a Barth, al quale rinfaccia una metafisica teologica. Cf. *Das Gotteslob*, cit., 20-25.

<sup>72</sup> Cf. G. ROST, *op. cit.*, 100 ss., 178 ss. in contrapposizione con W. PANNENBERG, 'Der Einfluss der Anfechtungserfahrung auf den Prädestinationsbegriff Luthers', in: *KuD* 3 (1957) 109-139. J. MOLTMANN, *op. cit.*, richiama l'attenzione sul fatto che in Lutero e Melantone la *tentatio de indignitate*, che si apre con la legge, e la *tentatio de particularitate*, che è in relazione col vangelo, stanno sullo sfondo, mentre in Calvino la *tentatio de infirmitate fidei* occupa un posto centrale (p. 54). Per Lutero e Melantone cf. anche R. SCHÄFER, *op. cit.*, (nota 59).

Cristo, costituisce la proposizione decisiva di Lutero per superare la controversia della predestinazione».<sup>73</sup>

Questi pochi accenni dovrebbero indicare che la questione della predestinazione nella teologia evangelica è molto più differenziata di quanto generalmente si creda da parte cattolica. Anche se in seguito ci occuperemo, nell'ambito della nostra problematica, soprattutto di Karl Barth, non si deve ignorare questa complessità di dati. La discussione con Barth è molto importante perché il suo contributo alla riformulazione dell'intero problema è stato decisivo.<sup>74</sup>

Pur con tutto il rispetto per la tradizione teologica, Barth si rende conto che nel problema sull'elezione della grazia di Dio deve abbandonare «la sponda della tradizione teologica». «Nella dottrina della predestinazione in sé io sarei rimasto molto più volentieri accanto a Calvin, invece di allontanarmi così tanto da lui».<sup>75</sup> Il motivo di questo distacco dalla tradizione che stava al seguito di Agostino è dovuto, a modo di vedere di Barth, al sempre maggior allontanamento, nella dottrina della predestinazione, dalla base cristologica, l'unica che poteva fornire un punto d'appoggio ad essa.<sup>76</sup> Contro la definizione della predestinazione di Calvin (cf. sopra p. 247)<sup>77</sup> si deve obiettare che essa assume predestinazione come un concetto generico; scegliere o rifiutare sono visti come due species dello stesso genus, come membri paralleli dello stesso ordinamento, concepito in forma

<sup>73</sup> W. PANNENBERG, *op. cit.*, 127 s.

<sup>74</sup> Per quel che segue noi ci basiamo anzitutto su *KD* II/2. Un primo abbozzo si trova già in K. BARTH, *Gottes Gnadenwahl*, «Theol. Existenz heute» 47, München 1936. Per la discussione con Barth oltre ai manuali di E. Brunner, O. Weber, H.-G. Fritzsche ed altri, cf. E. BUSS, *Zur Prädestinationslehre Karl Barths*, «Theol. Stud.» 43, Zollikon 1955; O. WEBER — W. KRECK — E. WOLF, *Die Predigt von der Gnadenwahl*, «Theol. Exist. heute», München 1951; G. GLOEGE, 'Zur Prädestinationslehre Karl Barths. Fragmentarische Erwägungen über den Ansatz ihrer Neu-fassung', in: *KuD* 2 (1956) 193-217; 233-255; inoltre K. SCHWARZWÄLLER, *Das Gotteslob*, *passim*. Devo dei preziosi suggerimenti al mio discepolo E. FRIEDMANN, che nella sua dissertazione: *Christologie und Anthropologie - Methode und Bedeutung der Lehre vom Menschen in der Theologie Karl Barths*, Münsterschwarzach 1972, tocca in diversi punti il problema della predestinazione.

<sup>75</sup> *KD* II/2, VIII.

<sup>76</sup> Cf. *KD* II/2, 15 s. e la digressione in *KD* II/2, 64-82.

<sup>77</sup> L'obiezione di Barth si riferisce in effetti anche al modo di capire la predestinazione, quale fu sviluppato nella teologia scolastica cattolica; esso conosce una simmetria di eletti e di rifiutati, pur respingendo una positiva *praedestinatio ad mortem*.

statica. La doppia predestinazione appare così come un sistema simmetrico, neutrale, nel quale viene stabilito un equilibrio tra giustizia e misericordia divina. Questo modo di vedere la predestinazione implica un discorso astratto sia sul Dio che sceglie sia sull'uomo che viene scelto.<sup>78</sup> La prospettiva di tale dottrina della predestinazione è anche individualistica, dal momento che elezione divina e venir eletto umano sono compresi, in certo qual modo, come l'ordine del rapporto privato esistente tra Dio e il singolo individuo come tale.<sup>79</sup> In questa visione, motivo ultimo della predestinazione è un decreto divino assoluto, il quale elimina l'unica decisione concreta di salvezza di Dio in Gesù Cristo. «È prossima la tentazione... di pensare questo spazio quasi vuoto ed indeterminato; Dio Padre, Figlio e Spirito Santo è visto come un qualunque soggetto, anche se dotato dei più alti attributi divini, il quale può scegliere, e sceglie in realtà; è distinto dagli altri soggetti che possono scegliere soltanto perché nella sua scelta egli è del tutto libero, a nessun altro soggetto deve rendere conto del modo e dell'indirizzo della sua scelta, deve venir riconosciuto come il soggetto che sceglie con tutta giustizia. Da qui consegue che la sua scelta è affatto incondizionata, oppure condizionata soltanto da questo soggetto in sé e in quanto tale; la sua scelta reale si deve concepire dunque come un *decretum absolutum*».<sup>80</sup> Barth ritiene invece che una scelta di Dio, nella sua origine e in tutte le sue conseguenze consista nel fatto che egli ha destinato se stesso, fin dall'eternità e con libera autodeterminazione, a portare il nome di Gesù Cristo. «Quale potrebbe essere la scelta di Dio se non questa? Quale scelta potrebbe precedere questa, in cui Dio ha voluto avere presso di sé, all'inizio di tutte le cose, il Verbo, che è Gesù? Quale *decretum absolutum* potrebbe sopravanzare e problematizzare, in segreto o in forma nota, questo *decretum concretum*? Dove rimane allora la concezione di un decreto *assoluto*? Anche la scelta, nella quale Dio si è deciso per l'essere e l'esistenza della creatura, in che modo potrebbe venir concepita come assoluta, come autonoma nei confronti di quella scelta? È forse possibile considerarla in altro modo se non

<sup>78</sup> KD II/2, 51.

<sup>79</sup> KD II/2, 43.

<sup>80</sup> KD II/2, 107.

inclusa in quella scelta, in cui egli (pubblicamente!) si è deciso per se stesso, si è deciso cioè per questa sua relatività, per questo suo essere sotto questo nome, per il suo essere in Gesù Cristo?».<sup>81</sup>

A partire da siffatta impostazione cristologica, eleggere o rifiutare, per Barth, non sono dei membri paralleli di un sistema statico. Dio elegge e respinge in un modo del tutto diverso. Nella dottrina della predestinazione si tratta sì della relazione tra Dio e l'uomo. Ma non si deve condurre una riflessione astratta su questo rapporto; la giusta conoscenza di Dio deve derivare piuttosto dal concreto, essa deve vedere il vero Dio e il vero uomo in quel rapporto che è indicato dalla rivelazione. Ma ciò significa che si può scorgere soltanto nel nome di Gesù chi è il Dio che sceglie e l'uomo che vien scelto.<sup>82</sup> La predestinazione divina centrale dunque è l'elezione di Gesù Cristo. Come l'elezione comporta una duplicità di elettore ed eletto, così anche il nome di Gesù Cristo esprime una duplicità: Gesù Cristo è il Dio che elegge e Gesù Cristo è l'uomo eletto.<sup>83</sup> Ciò significa che Gesù Cristo è nello stesso tempo soggetto ed oggetto dell'elezione.

Gesù Cristo è in primo luogo il *soggetto dell'elezione*, altrimenti non potrebbe essere il capo degli altri eletti, altrimenti noi non avremmo una solida e certa conoscenza della nostra elezione.<sup>84</sup> Gesù Cristo sceglie l'obbedienza al Padre, sceglie l'incarnazione e in questo senso egli è il soggetto dell'elezione, non soltanto come Dio, ma come uomo-Dio. In Gesù Cristo c'è una stretta corrispondenza tra elezione attiva e passiva.<sup>85</sup> Nel senso passivo Gesù viene eletto nella sua vita, nella sua morte, nella sua risurrezione come l'uomo nel quale Dio concretizza l'alleanza con tutti gli uomini. Poiché l'uomo Gesù Cristo è anche il soggetto della elezione della grazia divina, Barth può dire che Dio, nella predestinazione di Gesù Cristo si appropria anche il rifiuto dell'uomo, con tutte le conseguenze.<sup>86</sup> Il senso della doppia predestinazione sta quindi nel fatto che

<sup>81</sup> KD II/2, 108.

<sup>82</sup> KD II/2, 63 s.

<sup>83</sup> KD II/2, 101-157. Riassumendo: «Noi abbiamo presentato riguardo all'elezione di Gesù Cristo... due proposizioni. La prima è: Gesù Cristo è il Dio che elegge. Questa frase risponde all'interrogativo sul soggetto dell'elezione eterna della grazia. La seconda dice: Gesù Cristo è l'uomo eletto. Essa risponde alla domanda sull'oggetto dell'eterna elezione della grazia» (p. 158).

<sup>84</sup> KD II/2, 111-124.

<sup>85</sup> KD II/2, 112 s., 115 s. e altre.

<sup>86</sup> Cf. la tesi: KD II/2, 101: «L'elezione della grazia è l'eterno inizio di tutte le

Dio dona all'uomo in Gesù Cristo la beatitudine e la vita, mentre riserva a sé il rifiuto, la morte e la dannazione. La predestinazione di Gesù Cristo è quindi il decreto eterno di Dio, che è misericordioso nella sua giustizia e giusto nella sua misericordia. Dio è giusto perché rigetta il male e il peccato. Ma è anche misericordioso perché addossa a se stesso la morte e la dannazione del peccatore. «Su questo decreto del Dio giusto e misericordioso si fonda la giustificazione del peccatore, la remissione dei suoi peccati, realizzata in Gesù Cristo. Essa non significa che Dio non li prenda sul serio, oppure che non ritenga responsabile l'uomo come loro autore. Ma vuol dire che Dio, nel far questo, si dichiara solidale con chi li commette, si pone al suo posto per quanto riguarda le loro necessarie conseguenze e soffre quindi lui stesso ciò che dovrebbe soffrire l'uomo... Proprio in questa giustificazione del peccatore in Gesù Cristo sta il contenuto della predestinazione, nel suo significato di rifiuto, nel suo pronunciare un no».<sup>87</sup>

Prima del problema dell'elezione e del rifiuto del singolo Barth, rifacendosi a *Rom. 9-11*, tratta la questione dell'*elezione e del rifiuto della comunità*. L'individualistica e riduttiva direzione di Agostino nello spiegare questo testo viene superata; per Barth in *Rom. 9-11* si tratta del rapporto di Israele e della Chiesa sullo sfondo dell'elezione e del rifiuto divini. Sotto il concetto della 'comunità' egli riunisce sia Israele che la Chiesa. Il compito dell'intera comunità consiste nel testimoniare Gesù Cristo di fronte al mondo e nel chiamare il mondo alla fede.<sup>88</sup> In corrispondenza con la doppia predestinazione, anche la comunità esiste in una doppia figura, Israele e la Chiesa. Nella figura di Israele essa presenta la legge, in quella della Chiesa la misericordia di Dio, ambedue però non lo fanno in modo esclusivo.<sup>89</sup> L'arco dell'unica alleanza abbraccia Israele e la Chiesa. Israele si oppone alla scelta e viene rifiutato. La Chiesa invece viene eletta, ma tale elezione comprende anche l'aspetto

strade ed opere di Dio in Gesù Cristo, nel quale Dio in libertà di grazia determina se stesso per l'uomo peccatore e l'uomo peccatore per sé; prende quindi su di sé il rifiuto dell'uomo con tutte le conseguenze, ed elegge l'uomo a partecipe della sua gloria personale».

<sup>87</sup> *KD II/2, 182.*

<sup>88</sup> Cf. la tesi: *KD II/2, 215*: «L'elezione della grazia in quanto elezione di Gesù Cristo è, nello stesso tempo, l'elezione eterna dell'unica comunità di Dio; grazie alla esistenza di essa Gesù Cristo dà testimonianza a tutto il mondo, tutto il mondo deve venir chiamato alla fede in Gesù Cristo. Questa unica comunità nella sua figura di Israele deve servire a presentare il giudizio divino, nella sua figura di Chiesa deve presentare la misericordia divina. Essa è destinata all'ascolto, nella sua figura d'Israele, alla fede nella promessa proclamata agli uomini, nella sua figura di Chiesa. All'unica comunità eletta è data lì la sua figura *transitoria*, qui quella *futura*».

<sup>89</sup> *KD II/2, 215-256*; cf. specialmente 233 ss.

del rifiuto, che Dio ha preso su di sé.<sup>90</sup> Così nell'elezione si uniscono e si distinguono, nello stesso tempo, le due immagini della comunità. Solo da ultimo Barth viene a parlare dell'*elezione del singolo individuo*. In linguaggio teologico individualità ha un senso positivo in quanto una elezione non è diretta ad una qualche collettività ma ad un singolo individuo.<sup>91</sup> In questo senso individualità è sì la *conditio sine qua non*, ma non la vera e propria *ratio praedestinationis*. La *ratio praedestinationis* è qualcosa di diverso. Si tratta qui di una particolarità per cui il fatto che Dio si rivolga al singolo «dev'essere inteso, in analogia con l'elezione di Gesù Cristo e della comunità di Dio, solo come *grazia*».<sup>92</sup> Ciò vuol dire che il concetto di individuo, oltre al senso positivo, deve venir assunto in un senso negativo, e solo quest'ultimo ci permette di osservare che l'uomo predestinato è semplicemente colui che ha ricevuto la grazia. L'uomo predestinato è l'uomo che riceve grazia e perdono, «che è oggetto dell'elezione divina non a motivo del suo stato di vita accetto e gradito a Dio, ma in quanto il suo stato di vita, a Dio odioso, viene nascosto, cambiato e rinnovato da Dio»<sup>93</sup> è l'uomo che Dio rende alleato senza e contro il suo merito. Sotto questo aspetto esiste in Gesù Cristo una individualità negativa dell'uomo, un isolamento peccaminoso e rovinoso, che costituisce l'essenza dell'iniquità umana. In essa l'individuo si comporta come l'uomo rifiutato da Dio fin dall'eternità. Questa scelta però, in ultima analisi, è una scelta impossibile, perché l'uomo in tal modo sceglie la possibilità scartata da Dio nella sua elezione. «Egli può ben riuscire, offendendo Dio e rovinando se stesso, a comportarsi ed atteggiarsi ad uomo isolato e quindi rifiutato da Dio, a recitare questa parte. Non spetta a lui però essere quell'uomo, poiché Dio l'ha riserbato a se stesso in Gesù Cristo, con tutte le conseguenze, e quindi ha anticipato l'uomo».<sup>94</sup> Proprio a questi uomini è diretta la testimonianza della comunità sull'elezione di Gesù Cristo. Egli è l'uomo predestinato. Per lui è valida la promessa di essere pure lui un eletto. La comunità, costituita anche da empi, che poterono udire e credere a questa promessa e devono di nuovo ascoltare e credere ad essa, può soltanto testimoniare una elezione della grazia di Dio. «Non può lasciarsi scoraggiare da nessuna 'esperienza' nel portare di continuo a ciascuno, nel e col messaggio di Gesù Cristo, la promessa della sua elezione. Essa non ha alcun diritto

<sup>90</sup> *KD II/2, 232 s., 267.*

<sup>91</sup> «Non esiste nessuna famiglia predestinata, nessun popolo predestinato — anche il popolo d'Israele è soltanto la prima (provvisoria) figura della comunità! — nessuna umanità predestinata. Ci sono soltanto uomini predestinati (in Gesù Cristo, predestinati tramite la comunità!)» (*KD II/2, 344*).

<sup>92</sup> *KD II/2, 346.*

<sup>93</sup> *KD II/2, 346.*

<sup>94</sup> *KD II/2, 348.*

di capovolgere nuovamente il rapporto stabilito in Gesù Cristo tra elezione e rifiuto, tra promessa e minaccia... Non ha neppure diritto di circoscrivere la promessa di riserve. Essa è a conoscenza dell'originaria empietà di ogni uomo. Ma sa soprattutto che Gesù Cristo, per decisione eterna di Dio, è morto e risorto anche per lui. E proprio di questo deve... parlare a lui, senza riserve».<sup>95</sup>

Se l'empio accoglie questo messaggio della comunità passa dalla vita dell'uomo rifiutato a quella dell'uomo eletto. È evidente che la vita dell'uomo rifiutato sta in conflitto con la sua elezione e che l'elezione si dimostra vittoriosa. Aver coscienza dell'elezione significa che l'uomo conosce questo dissidio e decide per la vita di un eletto.<sup>96</sup> L'elezione in sé però è indipendente e precede la sua decisione. La fede rivela e concretizza l'elezione, ma non la costituisce. In questo modo viene relativizzata la distinzione tra credenti e non credenti. «Nell'ambito della divina elezione della grazia, gli eletti stanno evidentemente nelle mani dell'unico Dio, sotto la sua signoria, che ha per origine e principio Gesù Cristo; ma vi stanno anche gli altri: quelli per l'ubbidienza, questi per la disubbidienza, quelli come liberi figli della casa, questi come schiavi forzati e renienti, quelli sotto la benedizione, questi sotto la maledizione di Dio».<sup>97</sup> «Proprio perché ambedue sono nelle mani onnipotenti di Dio, la loro opposizione reciproca, pur con tutto il rigore che le è proprio, può essere soltanto relativa».<sup>98</sup> Dato che il contrassegno degli eletti, che vale in origine per Gesù Cristo, ha valore anche per questi 'altri', ci si deve aspettare, secondo Barth, che essi non siano esclusi dagli occhi di Dio. «Di più: che non si debba attendere questo noi non possiamo dirlo. Però se volessimo affermare il contrario per qualsiasi altro uomo, noi dovremmo pensare come se Gesù Cristo non ci fosse».<sup>99</sup> Alla fin fine la distinzione tra gli eletti e gli altri deriva dal fatto che tutt'e due i gruppi testimoniano, in modo diverso, l'unica grazia di Dio. Gli eletti danno espressione a ciò che Dio vuole, cioè l'elezione. I rifiutati rappresentano ciò che Dio non vuole, cioè il rifiuto, che egli ha preso su di sé in Gesù Cristo. Gli eletti e i rifiutati sono solidali, sono fratelli in Gesù Cristo.<sup>100</sup> Barth sottolinea questo rapporto reciproco tra elezione e rifiuto nelle figure di Abele e Caino, di Giacobbe ed Esaù, di Paolo e di Giuda Iscariote, come pure nella relazione tra Chiesa e sinagoga. In questa reciprocità ognuno ha la sua determinata funzione:

<sup>95</sup> KD II/2, 352.

<sup>96</sup> KD II/2, 352-355.

<sup>97</sup> KD II/2, 382.

<sup>98</sup> KD II/2, 386.

<sup>99</sup> KD II/2, 385.

<sup>100</sup> KD II/2, 388-391.

«Il poter vivere della grazia di Dio, restando in questo servizio, costituisce l'onore e la forza dell'uomo eletto».<sup>101</sup> E viceversa: «Dove non c'è nessuna speranza — e il rifiutato non ha speranza né in noi stessi né nell'altro — lì e soltanto lì esiste la vera speranza, lì e soltanto lì può farsi sentire l'opera dello Spirito santo, può venir accolta la predicazione e veramente vissuta la fede. Il rifiutato, nel fornire... all'eletto questo tema di riflessione, prende parte anch'egli alla di lui destinazione. Essa consiste nella possibilità per lui, in quanto rifiutato, di udire la predicazione della verità e di venire alla fede. Essa consiste nel diventare da un involontario un volontario, da un indiretto un diretto testimone dell'elezione di Gesù Cristo e della sua comunità».<sup>102</sup>

La dottrina dell'elezione di Barth non ha trovato soltanto consensi, neppure da parte protestante. Emil Brunner, ad esempio, muove ad essa il rimprovero di andare a finire praticamente in una dottrina dell'*apokatástasis*.<sup>103</sup> L'obiezione dovrebbe essere ingiustificata, almeno in tale rigorosità. Barth stesso vede il pericolo quando pone l'interrogativo: «Mi troverete anche voi colpevole dell'errore riguardante l'*apokatástasis* oppure concorderete con me nella convinzione che rimane sempre più conveniente predicare, pur con qualche rischio, il vangelo datore di vita piuttosto che annunciare, senza questo pericolo, la legge che uccide?».<sup>104</sup> Per quanto concerne i rifiutati non può esistere nessuna conoscenza, ma soltanto una attesa.<sup>105</sup> La questione del significato salvifico della cena per Giuda rimane, per Barth, un problema aperto e quest'apertura ha un carattere esemplare: «La Chiesa non può predicare nessuna *apokatástasis*, ma neppure una grazia impotente di Gesù Cristo e una malvagità dell'uomo predominante nei confronti di essa; deve predicare invece, senza indebolire il contrasto, ma anche senza arbitrarietà dualistiche, la superiorità della grazia e l'impotenza della malvagità umana nei confronti di essa».<sup>106</sup> È un problema diverso vedere se questa riserva, fatta da Barth stesso, ottenga nel corso della sua sistematica un'espressione

<sup>101</sup> KD II/2, 461.

<sup>102</sup> KD II/2, 508.

<sup>103</sup> E. BRUNNER, *Die christliche Lehre von Gott*, Zürich 1946, 375-379.

<sup>104</sup> Citato in O. WEBER — W. KRECK — E. WOLF, *Die Predigt von der Gnadenwahl*, München 1951, 7.

<sup>105</sup> KD II/2, 385.

<sup>106</sup> KD II/2, 529.

sufficiente. Non sembra del tutto ingiustificata l'obiezione di una esagerata ricerca della sistematicità.<sup>107</sup> Barth sottolinea con tanta energia il trionfo della grazia divina a tutti i livelli, che può sorgere almeno l'impressione che peccato, infedeltà e rifiuto vengano dialetticamente soppressi, in certa qual misura, e il problema del rifiuto si risolva, alla fin fine, nel rendere oggetto di rifiuto soltanto *il peccato* e non *il peccatore*.<sup>108</sup> Problematica appare anche la motivazione cristologica della dottrina dell'elezione, dal momento che Barth indica Gesù Cristo come il soggetto dell'elezione. Emil Brunner dovrebbe aver ragione quando scrive: «Quando nell'affermazione neotestamentaria si parla dell'*eterna* elezione dei fedeli in Gesù Cristo, il soggetto dell'elezione è solo, e senza eccezioni, Dio, proprio come il soggetto della creazione è solo, e senza eccezione, Dio. Gesù Cristo è il *mediatore* dell'elezione, così com'è il mediatore della creazione».<sup>109</sup> Questa visione non significa ritornare ad un Dio astrattamente concepito, con un *decretum absolutum*, perché il Dio che elegge è il Dio e Padre di Gesù Cristo. Essa non solo è più conforme alla Scrittura, ma salvaguarda con più chiarezza la libertà di Dio nell'eleggere in Cristo e nel rifiutare al di fuori di lui. Infine, la critica a Barth dovrebbe culminare nell'obiezione che egli, all'interno della sua dottrina dell'elezione e sull'esempio della «rationes necessariae» di Anselmo, non si occupa a sufficienza di una metafisica che soddisfi la richiesta sottolineata con forza da Lutero nella figura del «Deus absconditus».<sup>110</sup> È con questa rigorosità di principio che Schwarzwäller formula le sue domande a Barth, quando egli giunge a concludere: «Il compito prefissato è risolto. L'oscurità è illuminata. Però fu svelato un mistero di Dio. Quando si riesce a svelare così un mistero di Dio, quando si riesce a penetrare così a fondo in un essere divino, quando si è in grado di abbracciare così pienamente con lo sguardo un agire

<sup>107</sup> Oltre a E. BUESS, *op. cit.* (nota 74), 46 ss. ed E. FRIEDMANN, *op. cit.* (nota 74), 128, cf. anche H.U. v. BALTHASAR, *Karl Barth - Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Olten 1951, 186-201, 255-257.

<sup>108</sup> Cf. H.-G. FRITZSCHE, *Lehrbuch der Dogmatik* II, 202.

<sup>109</sup> E. BRUNNER, *op. cit.*, 337; anche in G. GLOEGE, *op. cit.* (nota 74), 214-217 ed E. BUSS, *op. cit.*, 48-60, si trova una critica alle implicazioni cristologiche della dottrina dell'elezione di Barth.

<sup>110</sup> K. SCHWARZWÄLLER, *Das Gotteslob*, cit., 19-30.

divino, si ha ancora a che fare con un mistero, con un modo di essere e di agire del Dio vivente?».<sup>111</sup>

Noi vorremmo dubitare, se possibile, di una simile valutazione di Barth, che vede in lui il maggiore rappresentante della direzione difesa da Erasmo nei confronti di Lutero, come ritiene appunto Schwarzwäller. Il persistente richiamo di Barth al *nome* di Gesù Cristo (non ad un principio) raccomanda molta attenzione.<sup>112</sup> Qualsiasi giudizio si dia di questo problema, dovrebbe essere irrefutabile il fatto che Barth, nella sua dottrina dell'elezione, ha indicato nuove strade, che neppure la teologia cattolica può ignorare. L'idea che noi nella Scrittura abbiamo a che fare col Dio e col Padre di Gesù Cristo, con il suo concreto disegno salvifico in Gesù Cristo, che la Scrittura ci parla del libero agire di Dio, non costituito da un semplice e metafisico equilibrio tra le forme d'azione di Dio,<sup>113</sup> l'idea che Dio — il *Deus in sua maiestate absconditus* — vuol essere trovato da noi soltanto in Gesù Cristo,<sup>114</sup> quest'idea deve venir mantenuta anche e proprio nella dottrina della predestinazione. La teologia non può risalire dietro la motivazione cristologica della dottrina della predestinazione. Spiegando *Rom.* 9-11 essa non può neppure effettuare la restrizione individualistica che si trova in Agostino. Una dogmatica di orientamento storico-salvifico, proprio in vista di *Rom.* 9-11 e tenendo presente anche la teologia dell'elezione dell'AT, deve prendere sul serio il fatto che l'elezione della grazia di Dio si riferisce ad Israele ed alla Chiesa e che a partire da qui ed in questo contesto si illumina il problema dell'elezione e del rifiuto del singolo. La dottrina della predestinazione bene intesa è realmente, nel suo nucleo centrale, vangelo, lieta novella, poiché essa è la dottrina della elezione della grazia divina in Gesù Cristo. Non può essere compito della teologia oscurare, in un secondo tempo questa lieta novella; essa può soltanto tentare di attribuirle quel valore che le spetta nel discorso su Dio e sulla sua grazia.

<sup>111</sup> K. SCHWARZWÄLLER, *op. cit.*, 30.

<sup>112</sup> Sul significato del nome di Gesù Cristo in Barth cf. E. FRIEDMANN, *op. cit.*, 115-124.

<sup>113</sup> Cf. M. LÖHRER, *Mysterium Salutis* II/I, 383-399.

<sup>114</sup> K. SCHWARZWÄLLER, *Theologia crucis*, cit., (nota 69), con rimando a Lutero.

## 2. Elaborazione sistematica

Dopo la scorsa attraverso la problematica della dottrina della predestinazione, quale si presenta nella storia della teologia, dobbiamo tentare, almeno a grandi linee, di formulare in termini teologici la testimonianza dell'elezione della grazia divina. Per procedere in modo corretto è necessario premettere una riflessione ermeneutica, la quale per un verso deriverà già da quanto verrà detto in dettaglio nei punti seguenti, per l'altro avrà il compito di definire quell'ambito di comprensione, nel quale dev'essere ascoltato il messaggio biblico dell'elezione della grazia divina.

### a. Premesse ermeneutiche

aa. Scelta critica della tradizione teologica. La presunzione di poter portare avanti la dottrina della predestinazione, senza considerare la precedente tradizione teologica, sarebbe abbastanza ingenua. Questa tradizione ha la sua importanza poiché ha messo in risalto chiaramente alcuni aspetti fondamentali della dottrina della predestinazione, come ad esempio l'assoluto carattere di grazia dell'elezione divina, contro ogni pelagianesimo e semipelagianesimo, e l'universale volontà di salvezza di Dio, contro le diverse forme di un agostinismo estremo; essa ha però anche la sua profonda problematicità, in quanto la teologia in tema di predestinazione subisce in forma esclusiva, nell'Occidente, l'influenza di Agostino, anche là dove si criticano le rigide formule dell'ultimo Agostino. Tutto ciò significa che la teologia odierna deve porsi la questione della predestinazione non senza un critico confronto con tale tradizione.

Riguardo a questa tradizione sarà urgente anzitutto distinguere la testimonianza biblica sull'elezione della grazia dalla problematica che è penetrata nella teologia solo più tardi, nel corso della discussione con la filosofia greca. Così facendo non viene propugnato un puro biblicismo, oppure una specie di positivismo della rivelazione. La problematica filosofica della predestinazione è senz'altro rilevante anche in teologia nel senso che tratta di questioni alle quali si riferisce la

rivelazione. In questo senso Tillich postula a ragione un metodo di correlazione per la teologia.<sup>115</sup> Ma essa non può affatto tendere a derivare la risposta dalle questioni. Vale a dire, la testimonianza della rivelazione non può venir spiegata con schemi di pensiero ad essa estranei. Nel contesto della predestinazione ciò riguarda specialmente la problematica di determinismo o indeterminismo. L'impostazione teologica della dottrina della predestinazione va perduta se si vuole trattare la predestinazione in base a questo schema.<sup>116</sup> Il fatto che già i padri, prima di Agostino, si avventurassero in questa impostazione del problema è comprensibile se si osserva la disputa che dovettero sostenere col fatalismo ed il naturalismo stoicista. In essa si giunge soltanto, con troppa facilità, ad uno scambio, spesso brillante, tra una ἐλευθερία cristiana ed un αὐτεξόσιον filosofico, ad una problematica, alla quale neppure Agostino riuscì a sottrarsi, benché egli, a partire dallo scritto *Ad Simplicianum*, accentuasse temi diversi da quelli delle sue prime opere.<sup>117</sup> D'altronde oggi si deve rilevare che la dottrina della predestinazione taglia a metà l'alternativa determinismo/indeterminismo. Una elezione della grazia divina è rifiuto di ogni forma di indeterminismo, che vorrebbe considerare l'uomo come prodotto del puro caso. Ma è anche rifiuto di ogni forma del determinismo, per il quale la storia si svolge meccanicamente, in base ad un piano eterno di Dio. Qui si trascura il fatto che la storia comprende l'agire personale e responsabile dell'uomo, sia esso donato da Dio, sia esso conseguenza di un rifiuto; si dimentica pure che nella storia esiste un libero reagire di Dio, che nella sua enigmaticità — e molte volte anche scandalosità — si sottrae ad

<sup>115</sup> Cf. P. TILLICH, *Systematische Theologie* I, Stuttgart 1956, 73-80.

<sup>116</sup> A ragione si oppongono, tra gli altri, K. BARTH, *Gottes Gnadenwahl*, 11; *KD* II/2, 46-51; K. SCHWARZWÄLLER, *Das Gotteslob*, 82: «Se soltanto si parla di determinismo, si parla al di fuori di contesti teologici e già non più della predestinazione. E quando si inizia a spiegare la predestinazione in termini deterministici, si è rinunciato alla materia prima». Cf. *op. cit.*, 205, 210. L'insufficienza dei due concetti di determinismo/indeterminismo per la spiegazione di Rom. 9-11, è indicata da C.H. MÜLLER, *Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk - Eine Untersuchung zu Römer 9-11*, Göttingen 1964, 79; cf. anche U. LUZ, *Das Geschichtsverständnis des Paulus*, München 1968, 240.

<sup>117</sup> Cf. K.H. SCHELKLE, 'Erwählung und Freiheit im Römerbrief nach der Auslegung der Väter', in: *ThQ* 131 (1951) 205 s.

ogni approccio conoscitivo dell'uomo. Proprio osservando l'AT si deve dire: «La volontà di Jahwe si attua sia nel cielo che nella storia, ed è una volontà attiva, vitale, libera ed indeterminata, che ha tuttavia per reazione, in ogni attività ed iniziativa stabile, la libertà».<sup>118</sup> A partire da qui non si può accettare che la questione della predestinazione venga trattata secondo le categorie della causalità, perché quest'ultima esprime soltanto in forma inadeguata il carattere storico e personale dell'azione salvifica di Dio e dell'acquisizione della salvezza.<sup>119</sup> Una volta che si abbia aderito all'alternativa determinismo/indeterminismo e che si abbia spiegato la predestinazione in base ad uno schema causale, è poi difficile evitare il vicolo cieco, nel quale sono capitate le diverse scuole teologiche in questo problema.

La dottrina della predestinazione non può neppure venir integrata in una dottrina generale della provvidenza, di modo che la predestinazione appaia semplicemente come 'pars providentiae'. Quest'unione risultò naturale in Agostino, quando nel suo pensiero una idea di ordine universale si combinò con l'impostazione paolina di *Rom. 9-11*. Si deve obiettare a ciò che alla grazia, e quindi anche all'elezione della grazia divina, spetta un *prius* non cronologico ma essenziale nei confronti della natura e perciò la natura deve venir compresa a partire dalla grazia e la provvidenza a partire dall'elezione della grazia di Dio.

Infine, di fronte alla dottrina della predestinazione ispirata ad Agostino, si deve sottolineare che non esiste nella testimonianza della rivelazione alcun parallelismo tra elezione e rifiuto, basato su un astratto decreto divino. Nell'unica concreta decisione di salvezza in Gesù Cristo è superato non soltanto ogni decreto astratto, concepito

<sup>118</sup> K. SCHWARZWÄLLER, *op. cit.*, 205. In riferimento a Paolo (*Rom. 9-11*) CH. MÜLLER, *op. cit.*, 79, osserva: «Il determinismo non può esprimere né il permanente creare di Dio né la responsabilità dell'uomo, mentre l'indeterminismo non presta attenzione all'attiva operatività di Dio. Ciò che viene isolato dai due concetti, è strettamente collegato in Paolo: Dio opera di continuo nel Verbo una nuova elezione e un nuovo rifiuto dell'uomo, così come l'uomo è responsabile nell'accettare o nel rigettare lo stesso Verbo».

<sup>119</sup> Cf. la critica di E. BRUNNER, *Die christliche Lehre von Gott*, 339 ss. e O. WEBER, *Grundlagen der Dogmatik* II, 514 ss.

indipendentemente da questa decisione salvifica, ma in lui è eliminata anche in linea di principio ogni simmetria di elezione e rifiuto, poiché egli è il sì di principio all'uomo (*2 Cor. 1,19*); e questo non in un tranquillo passar sopra al peccato dell'uomo, ma divenendo lui peccato per noi (*2 Cor. 5,21*). Tommaso ha visto giusto, quando tratta in *S. Th. III*, q. 24 'de praedestinatione Christi' e quando, in rapporto all'intera questione della predestinazione in I, q. 23, a. 4 s. c., cita *Eph. 1,4*: «Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem»; tutto dipende dal fatto che l'«elegit nos in ipso» venga posto realmente come punto di partenza della predestinazione; non si può parlare quindi della predestinazione di Cristo quasi come di un corollario, dopo aver già sviluppato un concetto universale di predestinazione che non tien conto della nostra elezione in Gesù Cristo.

bb. Elezione ed esperienza. Si deve sottolineare con forza che la esperienza non è un punto di partenza per la dottrina della predestinazione; alcuni invece, partendo dalla fede ed infedeltà esistente, giungono, come Calvino ad esempio, ad una doppia predestinazione, oppure cercano dei segni che indichino lo stato di elezione degli uni e quello di non elezione degli altri.<sup>120</sup> Non si deve affatto mettere in dubbio che esistano dei segni dell'elezione divina nel senso che l'uomo scorge, per così dire, nell'agire salvifico di Dio in Gesù Cristo l'incrollabile fedeltà di Dio; viene donato così a lui non un sapere, ma una fiduciosa certezza che Dio porterà anche a termine la buona opera che ha iniziato con noi; però tutto viene qui falsato se si trasformano le espressioni esistenziali in norme obiettive, astratte,<sup>121</sup> se si cercano al di fuori della fede e a partire dall'esperienza dei segni dell'elezione o della non elezione. In questo senso l'esperienza, vista come punto di partenza di una dottrina della predestinazione, può soltanto venir rifiutata, poiché essa si arroga un sapere quanto meno congetturale, che non spetta in nessun modo all'uomo.

Ciononostante l'esperienza ha il suo significato in connessione con la dottrina della predestinazione. E lo ha in un senso positivo. Data,

<sup>120</sup> Contro la prova della predestinazione in base all'esperienza cf. K. BARTH, *KD* II/2, 39-41.

<sup>121</sup> Cf. J. MOLTMANN, *Prädestination und Perseveranz*, 50.

cioè, la realtà della tentazione alla predestinazione, nelle diverse figure che essa può assumere, questa esperienza è proprio ciò che dev'essere superato non grazie ad una dottrina della predestinazione, ma con fede e speranza. Qui trova la sua validità la frase di Moltmann nei confronti di Calvino: «La promessa della perseveranza per la fede, che consiste nel non poter allontanarsi da Dio neppure nella caduta e nell'errore, nella tentazione e nel peccato, non è... un principio dell'esperienza, dal quale il credente può trarre certezza, ma un principio di fede, con il quale egli fa delle esperienze e vince le tentazioni».<sup>122</sup> La dottrina della predestinazione implica anche una scelta critica delle 'esperienze' diverse, con le quali gli uomini cercano di orientarsi. A partire dalla retta comprensione dell'elezione della grazia di Dio in Gesù Cristo, essa ripudia la concezione che ci siano delle famiglie o dei popoli predestinati. Si oppone ad ogni classificazione degli uomini in signori uomini e uomini di secondo rango.<sup>123</sup> È abbastanza singolare — e dal canto suo tuttavia non è strano — che simili conseguenze fatali fossero tratte proprio dalla dottrina della predestinazione, certo da una dottrina della predestinazione falsamente interpretata.<sup>124</sup> In realtà la dottrina dell'elezione della grazia divina comporta la critica più serrata di simili concezioni, poiché essa frantuma ogni criterio umano dello stato di elezione, dal momento che a Dio piace scegliere proprio l'insensato e il debole per annientare ogni saggezza mondana (*i Cor.* 1,26 ss.); di conseguenza, per il cristiano può esistere soltanto un vantarsi nel Signore (*i Cor.* 1,31), ma non un glorificarsi a motivo di qualche pregio umano, confermato da esperienze sicure. Sarebbe insufficiente vedere esclusivamente in questa funzione critica il significato teologico della dottrina dell'elezione. Ma essa non può venir formulata senza dare rilievo a tale funzione critica.

<sup>122</sup> Cf. J. MOLTMANN, *op. cit.* 49.

<sup>123</sup> Questa funzione critica della dottrina della predestinazione viene elaborata specialmente da H.-G. FRIETZSCHE, *Lehrbuch der Dogmatik* II, 209-213.

<sup>124</sup> Cf. H.-G. FRIETZSCHE, *op. cit.*, 183 ss.; con richiamo a K. BARTH, *KD* II/2, 42 s. ed all'illustrazione di Max Weber della religiosità puritana nei confronti dell'elezione, come pure H.-G. FRIETZSCHE, *op. cit.*, 194 con il richiamo ai Boeri calvinisti in Sudafrica.

cc. Limiti della sistematicità. La dottrina della predestinazione dev'essere consapevole dei limiti interni che qui vengono stabiliti per la sistematicità. Questa coscienza è presente, in qualche modo, in tutte le forme della dottrina della predestinazione, comunque si sia parlato del mistero dell'elezione della grazia divina. Alcuni teologi si preoccuparono così di parlare anche dei due estremi della catena (predestinazione e *liberum arbitrium*), che si dovrebbero mantenere, ma dei quali non si sa come si incontrino.<sup>125</sup> Il richiamo al mistero della predestinazione rimane però inadeguato là dove si costruisce la predestinazione con il presupposto di un decreto assoluto di Dio e di una conoscenza dell'esito pratico del giudizio, in uno stretto parallelismo di elezione e rifiuto. Di fronte a ciò si deve richiamare l'attenzione sui limiti di principio della dottrina della predestinazione, i quali consistono nell'impossibilità di derivare una qualche specie di principio esaminabile e disponibile, poiché Dio è e rimane libero nella sua scelta di grazia ed anche perché la sua autodeterminazione nella concreta decisione salvifica in Gesù Cristo non è un'autodeterminazione in base ad un astratto principio cristologico, ma una concretizzazione in una persona vivente e libera.

In Gesù Cristo è pronunciato in forma definitiva il sì divino all'uomo e questo sì ha valore universale dal momento che in Gesù Cristo è offerta la salvezza a tutti gli uomini. Non esiste, in fin dei conti, nessuna decisione sulla salvezza che non sia in rapporto con Gesù Cristo. Egli è così, nella sua persona e nella sua opera di salvezza, la rivelazione dell'universale volontà salvifica di Dio. I testi scritturistici, che in questo o quel modo testimoniano o illustrano l'azione universale della grazia di Dio,<sup>126</sup> acquistano la loro piena forza espressiva per documentare l'universale volontà salvifica di Dio soltanto se si leggono in un contesto cristologico. L'evento Cristo è la rivelazione dell'universale volontà di salvezza di Dio perché in lui la storia dell'uomo come tale è destinata alla salvezza. Quest'even-

<sup>125</sup> H. RONDET, 'Prédestination, grâce et liberté', in: *NRTb* 79 (1947) 469.

<sup>126</sup> Dall'AT, ad esempio, vengono citati: la storia di Giona, giusti come Giobbe e Melchisedech, che vivono al di fuori del popolo dell'alleanza, l'invito a conversione rivolto da Dio ai peccatori (ad. es. *Prov.* 1,20-23; *Ez.* 33,11) ecc. Nel NT *i Tim.* 2,4 riassume quello che le varie similitudini del vangelo dicono in linguaggio figurato (cf. ad es. le parabole di *Lc.* 15,1-32).

to non è affatto ambivalente. È un avvenimento universale, è un evento che non può più venir annullato. È anche un evento che non si accosta all'uomo quasi dall'esterno, ma che determina l'uomo nell'intimo, in quanto egli è già un altro prima della sua decisione soggettiva, in forza di questa volontà di salvezza.<sup>127</sup> Ciò vuol dire che l'uomo concreto prima della sua decisione personale è determinato nel suo intimo non soltanto da una situazione di rovina (peccato del mondo, peccato originale) ma anche da una istanza della salvezza e della grazia; l'ambivalenza della sua situazione sta proprio nel fatto che questi due momenti non possono venir semplicemente pareggiati. L'evento della grazia si deve considerare in ogni caso come un avvenimento che non sta in certo qual modo di fronte all'uomo, come una offerta esteriore, ma si verifica in un uomo, che già da sempre è stato raggiunto dalla volontà salvifica della grazia divina.

La rivelazione dell'universale volontà di salvezza di Dio in Gesù Cristo esclude una sistematicità che consideri, in un *parallelismus membrorum*, elezione e rifiuto come *species* del concetto superiore generale di predestinazione. È escluso però anche l'altro estremo, una dottrina dell'*apokatástasis*,<sup>128</sup> la quale in fondo non si accorge che il *focus* della dottrina della predestinazione non è affatto un principio cristologico, dal quale si possano rilevare dei dati, non tiene conto del fatto che non può esistere un individuo definitivamente rifiutato, ma solo la persona vivente di Gesù Cristo, al quale è affidato il giudizio e che, come giudice, è libero.<sup>129</sup> Da questo punto di vista si può dire che una *dottrina* della predestinazione non è senza problemi, in quanto essa raccomanda, in corrispondenza col carattere di una dottrina, una sistematizzazione che è inadeguata proprio rispetto all'oggetto, cui essa si riferisce. Come sottolinea a ragione Schwarzwäller, la dottrina della predestinazione rettamente intesa non ha affatto un carattere dottrinario, ma di professione di fede.<sup>130</sup> Nella sua essenza è lode di Dio da parte della comunità ten-

<sup>127</sup> Cf. K. RAHNER, 'Rechtfertigung', in: *LThK* VIII (1963) 1043.

<sup>128</sup> Schleiermacher, con la sua dottrina dell'elezione, propende per questa direzione. Cf. H.-G. FRIETZSCHE, *Lehrbuch der Dogmatik* II, 199 ss.

<sup>129</sup> Cf. O. WEBER, *Grundlagen der Dogmatik* II, 504.

<sup>130</sup> K. SCHWARZWÄLLER, *Das Gotteslob*, cit., 211, 240. U. LUZ, *op. cit.* (nota 116),

tata. «...nessuno può parlare dell'elezione, così come se egli si fosse trovato nel consiglio di Dio. Noi possiamo parlare di essa soltanto come persone che la ricevono e che ne sono grate, nei nostri limiti e perciò solo nel luogo che è a noi preparato: la comunità».<sup>131</sup>

dd. Il punto di partenza della dottrina della predestinazione. Le nostre considerazioni ci hanno già portato al punto di partenza della dottrina della predestinazione. Il suo punto d'origine è la comunità, la quale può affermare, sulla scorta della parola di Dio, di essere stata eletta in Gesù Cristo e perciò fa oggetto della sua professione di fede e della sua lode l'elezione della grazia di Dio. Questo, e non altri, è l'intento della lettera agli Efesini, quando in essa viene lodato il Dio e Padre del nostro Signore Gesù Cristo, il quale ci ha eletti in lui fin dalla fondazione del mondo, affinché fossimo santi e senza macchia davanti a lui (*Eph.* 1,3 s.), come pure quando Paolo in essa si riconosce διάκονος del vangelo; lui, il più piccolo tra i santi, ha ricevuto la grazia «di annunciare ai pagani come lieta novità l'insondabile ricchezza del Cristo» e »di rendere chiaro di quale specie sia il disegno del mistero nascosto nei secoli in Dio, creatore di tutto; affinché sia manifestata ora ai principati e alle potestà nelle regioni celesti, per mezzo della comunità, la multiforme sapienza di Dio, in conformità del disegno eterno che egli ha attuato in Cristo Gesù nostro Signore, nel quale abbiamo l'ardire di accostarci con lieta confidenza per la fede in lui» (*Eph.* 3,7-12).<sup>132</sup> Questo è dunque il tema che la dottrina della predestinazione deve sviluppare; a partire da qui e in questo modo si deve parlare dell'elezione della grazia di Dio.

Da siffatta impostazione comprendiamo pure che la dottrina della predestinazione ha una struttura *protologica* ed una *escatologica*. Ha una struttura protologica in quanto nell'evento della vocazione e della fede fa vedere la semplice anteriorità e premura della volontà.

<sup>131</sup> sottolinea, per l'aspetto ermeneutico, il carattere discorsivo di *Rom.* 9-11. Il testo non può venir direttamente obiettivato in affermazione.

<sup>132</sup> O. WEBER, *op. cit.*, 504.

<sup>133</sup> Tradotto così da O. WEBER, 'Die Lehre von der Erwählung und die Verkündigung', in: O. WEBER — W. KRECK — E. WOLF, *Die Predigt von der Gnadenwahl*, 9.

di grazia di Dio e non permette di fondare questo evento sul caso e sulla volontà dell'uomo. «L'elezione è ciò che precede fin dall'eternità la chiamata storica».<sup>133</sup> Questo aspetto protologico dà espressione al concetto di una *prae - destinatio* (*προορίζειν*, *προγιγνώσκειν*), ad esso rimanda pure il concetto di una 'elezione eterna', nelle diverse accezioni (*Eph.* 1,3: *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*; *Eph.* 1,4: *πρὸ καταβολῆς κόσμου*)<sup>134</sup> in cui viene testimoniato. Per quanto concerne l'elezione, eternità non indica un'astratta assenza di tempo, e neppure la semplice pre-temporalità di una decisione divina, ma essa afferma che Dio è Signore del tempo, che la sua eternità qualifica il tempo, che l'elezione e la chiamata di Dio, che avvengono nella storia, hanno la loro validità perché in esse si manifesta una divina volontà eterna di grazia in vista di Gesù Cristo.<sup>135</sup> *Prae-destinatio* in questo senso è anzitutto un concetto di valore.<sup>136</sup> I termini neotestamentari composti con il *pro* «guardano 'all'indietro' nel senso che accentuano l'incondizionato essere-prima della decisione divina ed il suo immutabile valore, senza per questo farne una legge di sviluppo che degradi la storia a pura apparenza. Al contrario, il valore della decisione divina, che abbraccia l'evento storico, lo *trasforma* in un'area legittima di *valida decisione*».<sup>137</sup>

La dottrina della predestinazione ha anche una struttura escatologica in quanto porta «la fede a vedere, nella divina parola che a lei si rivolge, che la chiama alla vita, l'attendibile veracità di Dio e la sua assoluta fedeltà». «Come la chiamata poggia sulla elezione e sulla promessa antecedente, così, per altro verso, essa è indirizzata ed aperta alla conservazione, al compimento e alla glorificazione

<sup>133</sup> J. MOLTmann, *Prädestination und Perseveranz*, 32.

<sup>134</sup> Cf. per la terminologia H.M. DION, 'La prédestination dans saint Paul', in: *RScR* 53 (1965) 11-27.

<sup>135</sup> Cf. O. WEBER, *Grundlagen der Dogmatik* II, 506 s.; per il concetto dell'eternità in rapporto con l'elezione vedi E. BRUNNER, *Die christliche Lehre von Gott*, 341-344. «È quindi anche l'elezione eterna è qualcosa di affatto diverso da una decisione che è avvenuta per noi da molto, moltissimo tempo. L'elezione eterna è piuttosto ciò che si realizza nel tempo con l'evento Gesù Cristo. L'elezione eterna afferma che la parola d'amore di Dio, che mi raggiunge ora in Gesù Cristo, mi raggiunge dall'eternità; essa 'pre'-cede la mia esistenza e la mia decisione, in quanto le rende possibili» (*op. cit.*, 343).

<sup>136</sup> O. WEBER, *op. cit.*, 496; K. BARTH, *Gottes Gnadenwahl*, 8.

<sup>137</sup> O. WEBER, *op. cit.*, 514.

eterna dell'uomo».<sup>138</sup> Questo risvolto escatologico della dottrina della predestinazione si evidenzia nel collegamento tra la predestinazione e la perseveranza. La perseveranza è manifestazione della struttura di speranza dello stato di elezione, in quanto l'uomo, che alla luce della parola di Dio sa di essere eletto in Gesù Cristo e nella comunità, fa assegnamento sulla fedeltà di Dio alle sue promesse. Uno schema causale verrebbe a falsare proprio qui l'intero contesto di significato. «Infatti la relazione storica di promessa ed elezione non è identica al rapporto deterministico di causa ed effetto».<sup>139</sup> Lo adempimento delle promesse non avviene automaticamente, ma per una necessità interiore, personale; come nuova opera di Dio, esso tien fede all'elezione in ragione della fedeltà.<sup>140</sup> *L'εδόξασεν*, che per *Rom.* 8,30 ha un carattere anticipatorio, ha nello stesso tempo una componente futura, la possibilità, per l'uomo eletto, dell'eterna glorificazione tramite Gesù Cristo.

Dovrebbero così essere chiari i più importanti presupposti ermeneutici; alla loro luce dobbiamo ora completare le affermazioni sulla elezione della grazia divina, ed anche sul rifiuto, dal momento che quest' 'ombra' fa parte della scelta divina.

#### b. L'elezione della comunità

In questo e nei punti seguenti cerchiamo di esporre le affermazioni sull'elezione della grazia di Dio in forma sistematica, in modo da ricavare, con la chiarezza possibile, il messaggio biblico su questo tema.<sup>141</sup> Se parliamo in primo luogo dell'elezione della comunità, ciò avviene perché le affermazioni dell'A e del NT concordano nell'indirizzare al popolo eletto di Dio l'elezione della grazia divina. Sia l'elezione del singolo sia l'universalismo che appare nella Scrittura, devono venir visti in questo contesto.

<sup>138</sup> J. MOLTmann, *op. cit.*, 33.

<sup>139</sup> J. MOLTmann, *op. cit.*, 36.

<sup>140</sup> J. MOLTmann, *op. cit.*, 37.

<sup>141</sup> Non si tratta ora né di sviluppare dei concetti biblici in termini più o meno genetici, né di giustificare delle tesi teologiche con dei singoli testi scritturistici. Cerchiamo piuttosto di dire, sotto forma di una riflessione sistematica, ciò che afferma il messaggio dell'elezione della grazia di Dio alla luce delle affermazioni

Rispetto alla comunità, Paolo formula l'intento della divina volontà di elezione sottolineando tre volte l'*ἐκλέγεσθαι*, in *1 Cor.* 1,27-29: «Ciò che è stolto per il mondo, Dio lo scelse per confondere i sapienti; e ciò che per il mondo è debole, Dio lo scelse per confondere quello che è forte; scelse ciò che per il mondo non ha nobiltà e valore, ciò che non esiste, per ridurre al nulla ciò che esiste».<sup>142</sup> In *Eph.* 1,4-6 si dice della comunità: «Egli ci ha prescelti in lui, prima della fondazione del mondo, a essergli santi e senza macchia al cospetto suo, avendoci, nel suo amore, predestinati ad essere figli adottivi, per Gesù Cristo, secondo il beneplacito della sua volontà, affinché fosse magnificata la gloria della grazia sua». E *1 Pt.* 1,2 insegna ai cristiani nella diaspora come devono comprendere il loro essere cristiani alla luce dell'eterna elezione della grazia di Dio: «...quelli che sono gli eletti, secondo la prescienza di Dio Padre, mediante la santificazione dello Spirito, per obbedire a Cristo ed essere aspersi dal suo sangue».

Il NT interpreta così alla luce dell'evento-Cristo ciò che nell'AT, nella teologia dell'elezione del Deuteronomio anzitutto, viene detto sull'elezione del popolo di Dio: «Tu infatti sei un popolo consacrato a Dio tuo Dio e, tra tutti i popoli che sono sulla faccia della terra, Dio ha scelto te affinché sia un popolo particolarmente suo» (*Dt.* 14,2). «Dio non si è unito a voi e non vi ha scelto perché siete più numerosi di tutti gli altri popoli: anzi voi siete il più piccolo di tutti i popoli. Ma vi ha fatto uscire con mano potente e vi ha liberato dalla casa di schiavitù, dal potere del faraone, re d'Egitto, per l'amore di Dio verso di voi e perché ha mantenuto il giuramento che aveva fatto ai vostri padri» (*Dt.* 7,7 s. Cf. anche *Dt.* 4, 37 ss.; 10,15).

I detti di elezione nel *Dt* dunque comprendono soprattutto le seguenti idee: Dio separa Israele dagli altri popoli, affinché sia un popolo san-

bibliche principali. Cf. la sintesi sistematica di E. SCHLINK, *Der theologisches Syllogismus* (nota 224) 305-312.

<sup>142</sup> Cf. per i testi neotestamentari G. SCHRENK, *'ἐκλέγομαι'*, in: *TbW* IV, 179 s., 185.

to, che appartiene a Dio. Dio ha destinato Israele a ciò, e senza ragione. L'elezione è dovuta soltanto all'amore e alla fedeltà di Dio.<sup>143</sup> Al termine neotestamentario di *ἐκλέγεσθαι* corrisponde nell'AT, come termine tecnico, 'bachar'.<sup>144</sup> Nel *Dt-Is* vengono spesso usati, l'uno accanto all'altro, 'bachir' (eletti) e 'ebed' (servo). «Come 'bachar' in quanto termine teologico è una creazione deuteronomicista, così 'bachir' sembra appartenere al Deutero-Isaia».<sup>145</sup> Nell'uso religioso di 'bachar', secondo Vriesen, l'accento viene posto sulla grazia come motivo dell'elezione: «...l'uomo, in questo caso il popolo d'Israele, nell'AT non ha nei confronti di Dio alcun valore proprio, per amore del quale Dio lo avrebbe eletto».<sup>146</sup> Concetti affini sono 'jada' (riconoscere), 'bibdil' (separare), 'qara' (chiamare: cf. specialmente *Is* 41,9), 'lakach' (prendere: cf. *Ex.* 6,7 e altrove).

In quanto l'elezione di Israele ad opera di Dio trova un corrispondente nell'elezione di Dio da parte di Israele, si può parlare di una certa correlazione,<sup>147</sup> si tratta però, nel secondo membro, di una affermazione limitata.<sup>148</sup> Il soggetto vero e proprio dell'elezione è Dio e quando questo atto di scelta riguarda, in occasioni diverse, delle persone singole (patriarchi, Mosè: *Ps.* 106,23, David: *Ps.* 78,70), o l'elezione al sacerdozio o soprattutto quella del re — che viene insediato da uomini, ma scelto da Dio —,<sup>149</sup> quest'elezione di individui singoli deve essere vista nel contesto dell'elezione della comunità.<sup>150</sup> Per Quell la base originaria dell'elezione sta nel «riconoscere il particolare, irrinunciabile ed irrepetibile contenuto ideale della storia del popolo di Dio tra i popoli».<sup>151</sup>

È oggetto di controversia la misura in cui l'elezione sia elezione al servizio.<sup>152</sup> L'idea però è parte essenziale dell'elezione, in quanto Israele,

<sup>143</sup> Compendio in TH. VRIESEN, *Die Erwählung Israels nach dem Alten Testament*, Zürich 1963, 61.

<sup>144</sup> Cf. TH. VRIESEN, *op. cit.*, 36-41; G. QUELL, *'ἐκλέγομαι'*, (AT), in: *TbW* IV, 153.

<sup>145</sup> TH. VRIESEN, *op. cit.*, 49.

<sup>146</sup> TH. VRIESEN, *op. cit.*, 41 s.

<sup>147</sup> TH. VRIESEN, *op. cit.*, 20.

<sup>148</sup> G. QUELL, *op. cit.*, 49.

<sup>149</sup> TH. VRIESEN, *op. cit.*, 45-50; G. QUELL, *op. cit.*, 156-163; K. KOCH, 'Zur Geschichte der Erwählungsvorstellung in Israel', in: *ZAW* 67 (1955), 205-226.

<sup>150</sup> G. QUELL, *op. cit.*, 158. Le affermazioni sull'elezione del re sono per QUELL (*op. cit.*, 159) il primo tentativo di una fissazione concettuale della fede nell'elezione del popolo.

<sup>151</sup> G. QUELL, *op. cit.*, 164.

<sup>152</sup> Il fatto che l'elezione sia elezione ad un compito viene accentuato anzitutto da TH. VRIESEN (*op. cit.*, 34, 41, 53, 109 ss.) e da H.H. ROWLEY, *The Biblical Doctrine of Election*, London 1950, 41, 44, 52, 95, 97. Lo criticano K. KOCH, *op. cit.*, 220 e P. ALTMANN, *Erwählungstheologie und Universalismus im Alten Testament*, «BZAW» 92, Berlin 1964, 18.

come popolo eletto, è chiamato a glorificare il nome di Jahwe nel mondo e l'elezione dei singoli, inoltre, dev'essere vista in connessione con la loro funzione. Del resto non può venir trascurata la storia dell'idea di elezione all'interno dell'AT.<sup>153</sup> Per Altmann questa storia forma un arco di tensione, nel quale sono visibili tre grandi linee: «una, nella quale gioca il ruolo maggiore una predilezione di Israele, concessa tramite la elezione, una seconda, per la quale è importante soprattutto il compito del popolo eletto, ed una terza in cui viene in luce l'idea che Israele deve rappresentare Jahwe nel mondo. L'universalismo infine può oltrepassare anche ogni teologia dell'elezione».<sup>154</sup> Osservando questa storia non si potrà certo indicare la teologia dell'elezione del *Dt.*, molto particolareistica, come il punto vertice della teologia dell'elezione veterotestamentaria<sup>155</sup> e si presterà particolare attenzione all'ampliamento universalistico dell'idea di elezione in *Dt-Is* (cf. 42,1-4,5-9; 49,7 s.), ed anche in *Mal.* 1,11 e *Soph.* 2,11; 3,9 s. Pure in questo caso si dovrà evitare una falsa armonizzazione ed una unilaterale considerazione evoluzionistica dei testi dell'AT. Le tensioni della dottrina biblica dell'elezione hanno la loro duratura importanza teologica, essendo in ogni caso anche un richiamo all'imperscrutabilità della scelta divina, ed il mettere in questione ogni falsa certezza di elezione, come fanno ad esempio Amos (6,1) e Michea (2,6-8), fa parte, quale istanza permanente, della comprensione teologica della scelta della grazia divina.<sup>156</sup> Lo stesso vale per l'idea di rifiuto nell'AT. Anche se il rifiuto, in fin dei conti, viene subordinato alla elezione, come l'ira all'amore,<sup>157</sup> di modo che non è possibile parlare nell'AT di un parallelismo di elezione e rifiuto, non si deve trascurare la lotta dell'AT proprio intorno a questa questione.<sup>158</sup> Una risposta definitiva a questo problema si deve attendere soltanto dal NT.

Cosa significa dunque elezione in vista della comunità e per la comunità? Dovremo sviluppare in seguito nei dettagli il problema dell'elezione in Gesù Cristo e la realizzazione storica dell'elezione, quale appare in primo luogo in *Rom.* 9-11. Già adesso però si devono porre in rilievo i seguenti aspetti, che sono direttamente collegati con l'elezione della comunità:

<sup>153</sup> Cf. G. KOCH, *op. cit.* (nota 149) e P. ALTMANN, *op. cit.*

<sup>154</sup> P. ALTMANN, *op. cit.*, 30 s.

<sup>155</sup> P. ALTMANN, *op. cit.*, 14-17 (critica a Vriesen).

<sup>156</sup> Cf. P. ALTMANN, *op. cit.*, 21-25; G. QUELL, *op. cit.*, 166 s.

<sup>157</sup> TH. VRIESSEN, *op. cit.*, 108.

<sup>158</sup> TH. VRIESSEN, *op. cit.*, 98-108; cf. anche F. HESSE, *Das Verstockungsproblem im AT*, Berlin 1955. Per il NT vedi J. GNILKA, *Die Verstockung Israel. I 6,9-10 in der Theologie der Synoptiker*, «SANT» 3, München 1961.

aa. Elezione *non* può venir considerata *come un possesso*, del quale la comunità dispone, da cui potrebbe trarre vanto e piacere. L'elezione viene promessa da Dio alla comunità, e anche al singolo nella comunità. La comunità può soltanto lasciarsi dire che è eletta. Nel lasciarselo dire essa sa anche che è eletta senza una ragione, cioè sa che non esiste nessun altro motivo per il suo stato di elezione se non questo: «perché Dio vi ama». La certezza dell'elezione consiste soltanto nella certezza della promessa di Dio, che rimane fedele nel suo agire.

bb. La comunità sperimenta la sua elezione nell'agire storico di Dio con lei. Così, e non altrimenti, Israele ha conosciuto di essere eletto da Jahwe. Anche la Chiesa del NT sperimenta la sua elezione nell'evento-Cristo. L'elezione è unita quindi ad un agire divino che costituisce la storia.<sup>159</sup> E come Israele nella potenza storica della azione di Dio ha compreso, con un ritorno protologico, l'agire creativo di Dio, così anche la comunità nella scelta storica di Dio comprende l'eterna elezione della grazia. Non si tratta qui di un annullamento della storia e neppure di uno svolgersi di processi storici determinati, ma del fatto che la comunità, nel compiersi storico dell'elezione divina, sperimenta la stabilità di questa scelta in anticipo, grazie al valore della divina volontà di grazia. Quando si dice che la comunità è eletta 'prima della fondazione del mondo' ( $\pi\varphi\delta\chi\alpha\tau\alpha\beta\omega\lambda\eta\varsigma\chi\delta\sigma\mu\omega$ : *Eph.* 1,4), 'avanti i tempi eterni' ( $\pi\varphi\delta\chi\rho\acute{o}\nu\omega\alpha\iota\omega\nu\omega\omega$ : 2 *Tim.* 1,9), si afferma in simili espressioni il fatto che la comunità, in quanto comunità eletta da Dio, non è un prodotto del caso; essa è consapevole di essere sostenuta nella sua esistenza dall'eterna volontà di grazia di Dio.<sup>160</sup> Le affermazioni su un rifiuto di Dio nella storia provvedono a che la precedente affermazione non venga frantata. Anche se non esiste nessun parallelismo di elezione e rifiuto e se non si parla, in corrispondenza con una elezione eterna, di un rifiuto eterno, il rifiutare, nel quale anche Dio entra in scena, significa ad ogni modo che si deve rispettare la divinità e la sovranità

<sup>159</sup> Cf. G. SCHRENK, *op. cit.*, in: *TbW* IV, 197; J. MUNCK, *Christus und Israel - Eine Auslegung von Röm 9-11*, Kopenhagen 1956, p. 37.

<sup>160</sup> Cf. nota 134 s.

di Dio nella sua scelta e che egli è libero nel suo amore. Nella consapevolezza della sua elezione eterna è tolto alla comunità, ed anche al singolo, ogni motivo di *desperatio*. Ma soltanto sentendosi anche sotto l'ombra del rifiuto divino, essa può sfuggire alla *prae-sumptio*, che è inconciliabile col riconoscimento della divina elezione di grazia.

cc. La comunità comprende in modo retto la sua elezione se la considera *elezione ad un servizio*. «Israele è stato preso fuori dai popoli per opera di Dio ed ha un compito peculiare nel mondo; egli ha a che fare soltanto con Jahwe nella sua qualità di committente; è chiamato da Dio a glorificare il suo nome».<sup>161</sup> Le espressioni di elezione in *Eph.* e in *1 Pt.* non si devono vedere in modo diverso. Come servizio della predicazione, come manifestazione della multiforme sapienza di Dio per mezzo della Chiesa «in conformità del disegno eterno da lui attuato» (*Eph.* 3,10 s.), come vocazione a popolo di Dio, che nella sua qualità di stirpe eletta e di popolo di acquisto deve annunciare le gloriose imprese di colui che dalle tenebre lo chiamò alla meravigliosa sua luce (*1 Pt.* 2,9). La portata di simili affermazioni si evidenzia quando alle dichiarazioni bibliche sull'elezione divina si aggiungono quelle, ad essa strettamente unite, sulla chiamata.<sup>162</sup> In questo contesto ottiene la sua peculiare importanza anche l'elezione dei singoli,<sup>163</sup> in primo luogo l'elezione e la chiamata, nel NT, al collegio apostolico ed all'ufficio di apostolo;<sup>164</sup> la ottengono pure i carismi, dati all'individuo nella comunità come elementi della sua particolare elezione e vocazione. Nel riconoscere il suo stato di elezione, la comunità (e anche il singolo) riconosce di essere chiamata ad un servizio, e ad un servizio tale che, alla luce dell'universalismo veterotestamentario e soprattutto dell'universalismo implicito nell'evento-Cristo, deve venir considerato come servizio radicale per il mondo. In questo senso il riconoscimento dello stato di elezione è una guida alla realtà di tale servizio molteplice.

<sup>161</sup> TH. VRIESEN, *op. cit.*, 53.

<sup>162</sup> Cf. K.L.SCHMIDT, 'καλέω', ecc., in: *ThW* III, 488-497.

<sup>163</sup> Sull'AT cf. nota 149 s.

<sup>164</sup> G. SCHRENK, *op. cit.*, 176 ss.

Una elezione della grazia divina pone senz'altro l'uomo di fronte alla sua responsabilità.<sup>165</sup>

dd. La comunità è a conoscenza della sua *elezione in mezzo alla tentazione*, che lei sperimenta. Dal momento che la comunità, come comunità eletta, fa esperienza dell'inimicizia del mondo, l'elezione ha un carattere di lotta. La scelta<sup>166</sup> data nell'AT con l'elezione divina si rispecchia, nel NT, nell'espressione giovannea, ad esempio, in cui l'eleggere è collegato al prelevare dal mondo (*Jo.* 15,19); sorge quindi per i discepoli una situazione di lotta.<sup>167</sup> L'elezione sta nel campo di tensione tra fede ed infedeltà. «Poter decidersi per Gesù è dono divino ed è possibile soltanto all'eletto, come viceversa nella fede diventa visibile l'elezione e viene offerto a tutti il dono».<sup>168</sup> Per rettamente comprendere l'elezione è essenziale però considerare la tentazione non soltanto come ciò che minaccia la comunità dall'esterno; la comunità, ed anche ogni individuo, deve accorgersi invece della particolare minaccia che essa stessa sperimenta a partire dalla sua propria infedeltà. Le numerose parole di minaccia della Scrittura hanno il compito di far vacillare una falsa *securitas*.<sup>169</sup> La comunità possiede una certezza di elezione soltanto tenendosi accanto al suo Signore. Una certezza, con la quale essa superi la tentazione, le viene partecipata soltanto nel correre (*Phil.* 3,13 ss.) e non là dove essa rimira se stessa e si considera arrivata. Perfino mentre corre, essa sa che «non è affare né di chi vuole, né di chi corre, ma della misericordia divina» (*Rom.* 9,16).

ee. La formula in *Eph.* 1,4-6, ma anche il testo in *Eph.* 3,8-20, hanno carattere di modello, in quanto dimostrano che la comunità

<sup>165</sup> Cf. K. SCHWARZWÄLLER, *Das Gotteslob*, cit., 211.

<sup>166</sup> TH. VRIESEN, *op. cit.*, 36, 41 s., 53, 61.

<sup>167</sup> G. SCHRENK, *op. cit.*, 179.

<sup>168</sup> E. KÄSEMANN, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, Tübingen 1966, 114 s., citato da K. SCHWARZWÄLLER, *op. cit.*, 210.

<sup>169</sup> G. SCHRENK, *op. cit.*, 192 e K.L. SCHMIDT, *op. cit.*, 496 su Mt. 22,14, «Molti sono i chiamati, pochi gli eletti»: L'importante pensiero che la nostra chiamata o elezione non è un possesso sicuro, ma si deve sottoporre di continuo al giudizio e alla grazia di Dio, avrebbe ricevuto in Mt. 22,14 un'espressione *paradossale*.

può manifestare il suo stato di elezione nel *canto di lode e di fede*.<sup>170</sup> La comunità può parlare della sua elezione soltanto con riconoscenza. «L'uomo è a conoscenza della elezione soltanto nella propria confusione (nel duplice senso della parola). Ma non la può considerare come suo possesso individuale. Eleggere è determinare un essere ed agire corrispondenti. D'altronde l'uomo *extra Christum* non è affatto un enigma risolvibile con la ragione. Di lui si può parlare in teologia soltanto ponendo dei limiti. Ma a lui si deve e si può rivolgere il discorso e la professione di fede. La comunità parla sempre in seconda persona».<sup>171</sup>

### c. Elezione in Gesù Cristo

La scelta della grazia di Dio è elezione della comunità solo in quanto essa è elezione in Gesù Cristo. Questa è la frase centrale della dottrina della predestinazione e alla sua luce si devono vedere, alla fine, tutte le altre affermazioni sulla scelta della grazia divina. L'argomento viene presentato con molta chiarezza soprattutto in *Rom.* 8,28 ss.; *Eph.* 1,3-14 e *Eph.* 3,2-13.<sup>172</sup>

«Sappiamo ancora che Dio fa cooperare tutto al bene di coloro che lo amano, di coloro che sono stati eletti secondo il suo eterno disegno. Poiché quelli che egli conobbe in antecedenza, li ha predestinati a riprodurre l'immagine del Figlio suo onde egli sia il primogenito tra un gran numero di fratelli; e quelli che ha predestinato, li ha pure chiamati; e quelli che ha chiamato, li ha anche giustificati; e quelli che ha giustificato, li ha altresì glorificati» (*Rom.* 8,28 ss.).

«Così egli ci ha prescelti in lui, prima della fondazione del mondo, a essergli santi e senza macchia al cospetto suo, avendoci nel suo amore, predestinati ad essere figli adottivi, per Gesù Cristo, se-

<sup>170</sup> Cf. K. SCHWARZWÄLLER, *Das Gotteslob*, cit., 195-288.

<sup>171</sup> O. WEBER, *Grundlagender Dogmatik* II, 533.

<sup>172</sup> H.M. DION, 'La prédestination dans saint Paul', in: *RScR* 53 (1965) 8, distingue due serie di testi: a) *1 Thess.* 5,9; *2 Thess.* 2,13 s., continuato in *Rom.* 8,28 ss., *Eph.* 1,3-14 e *2 Tim.* 1,8 s.; b) *Eph.* 1,3-14; *1 Cor.* 2,6-9; *Rom.* 16,25 ss.; *Col.* 1,13-27; *Eph.* 3,2-14. Nella seconda serie di testi al centro stanno il primato e il mistero di Cristo.

condo il beneplacito della sua volontà, affinché fosse magnificata la gloria della grazia sua... In lui ancora siamo stati costituiti eredi, predestinati, secondo il disegno di colui che opera ogni cosa conforme al consiglio della sua volontà, a essere, per la lode della sua gloria, coloro che per primi hanno sperato nel Cristo» (*Eph.* 1, 4-6.11 s.).

«A me, infatti, l'infimo di tutti i santi, è stata data questa grazia di evangelizzare ai pagani l'insondabile ricchezza del Cristo e di rendere chiaro a tutti il piano provvidenziale del mistero nascosto nei secoli in Dio, creatore di tutto; affinché sia manifestata ora ai principati e alle potestà nelle regioni celesti, per mezzo della Chiesa, la multiforme sapienza di Dio, in conformità del disegno eterno che egli ha attuato in Cristo Gesù nostro Signore, nel quale abbiamo l'ardire di accostarci con tutta confidenza per la fede di lui» (*Eph.* 3,8-12).

L'elezione della comunità quindi non si fonda su un decreto astratto, in base al quale, a prescindere dal piano salvifico di Dio in Gesù Cristo, alcuni vengono eletti ed altri no; al contrario, essa si basa su un concreto proposito di Dio πρόθεσις: *Eph.* 1,11; *Rom.* 8,28), il quale riceve la qualifica di piano salvifico a motivo della sua completa ed inequivocabile unione con la nostra predeterminazione in Gesù Cristo.

In *Rom.* 8,28 πρόθεσις appare ancora in forma indeterminata ed indica, «non tanto la decisione di Dio prima del sorgere del mondo, ma piuttosto un decreto pubblico in forza del quale egli interviene nella storia come Signore di essa».<sup>173</sup> Tuttavia il collegamento con la prescienza e la predeterminazione divina non può venir ignorato nel contesto. Πρόθεσις ha un significato più pregnante in *Eph.*, dove il concetto appare in rapporto con μωστήριον.<sup>174</sup> In *2 Tim.* 1,9 πρόθεσις sta direttamente al posto di μωστήριον e viene ricordato contemporaneamente a χάρις, mentre si sottolinea la sola gratia in contrasto con il raggiungimento della salvezza sulla base delle opere: «Egli ci salvò e ci chiamò con una vocazione santa, non in considerazione delle opere nostre, ma conformemente ad un suo proprio piano di grazia, preparato per noi in Gesù Cristo avanti i tempi eterni...». Ciò che πρόθεσις significa viene descritto

<sup>173</sup> U. LUZ, *op. cit.*, 252.

<sup>174</sup> H.M. DION, *op. cit.*, 21.

in *Eph.* 1,5 con la formula *κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ* e in *Eph.* 1,11b con l'espressione *κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ*. Nei testi citati piano salvifico, elezione, chiamata, previsione, predeterminazione, stanno senz'altro in un rapporto reale, la cui unità interna è costituita dall'evento Cristo. Solo con difficoltà si riescono a distinguere delle sfumature tra i singoli concetti.<sup>175</sup> A partire da questi dati è legittimo anche per la teologia considerare e trattare elezione e predestinazione come *un unico* tema.

Scopo della divina predeterminazione ed elezione in Gesù Cristo è «riprodurre l'immagine del Figlio suo onde egli sia primogenito tra un gran numero di fratelli» (*Rom.* 8,29), oppure «l'essere figli adottivi, per Gesù Cristo» (*Eph.* 1,5). «Paolo non si accontenta soltanto di far giustificare e realizzare, per opera di Cristo, l'elezione dei membri della comunità, ma Cristo occupa un posto così centrale che anche quando si tratta del fine dell'azione salvifica di Dio, non si parla di eletti ma di Gesù Cristo: affinché egli diventasse primogenito tra molti fratelli, e rispettivamente, affinché la sua 'eikon' avesse un'immagine nei credenti».<sup>176</sup> L'intero evento dell'elezione e della predeterminazione divina sta quindi in una relazione indissolubile con il fatto della giustificazione e della glorificazione tramite Gesù Cristo. La scelta della grazia di Dio ha come traguardo il peccatore, che viene giustificato. Come l'elezione della grazia di Dio viene capita soltanto se la si vede in riferimento all'opera storica di salvezza di Dio in Gesù Cristo e quindi in riferimento alla giustificazione del peccatore, alla croce, così anche l'evento della giustificazione viene afferrato nella sua completa significanza e validità, se lo si vede ancorato nell'eterna decisione di Dio in Gesù Cristo. Tutto avviene però «a lode e gloria della grazia sua» (*Eph.* 1,6) e viene

<sup>175</sup> Per tali sfumature cf. H.M. DION, *op. cit.*, 23-27 (Elezione riferita piuttosto a volontà/amore, predestinazione più a saggezza, che ordina ed integra nell'ampia *prothesis*); U. LUZ, *op. cit.*, 253 (in riferimento a *Rom.* 8,28 ss.): «Προορίζω e προγνώσκω si possono distinguere a malapena: προγνώσκω dovrebbe indicare piuttosto un amoroso intervenire in anticipo di Dio, la sua elezione, mentre προορίζω fa pensare più alla predeterminazione, ad uno specifico compito storico nel piano salvifico di Dio. Καλέω indica la chiamata creatrice di Dio, per mezzo della quale egli partecipa alla propria creatura la sua opera di elezione...». Cf. anche K.L. SCHMIDT, ὁρίζω ecc., *TbW* v, 453-457.

<sup>176</sup> U. LUZ, *op. cit.*, 253 s.

concesso a coloro che in forza dell'elezione e predestinazione divina non sono affatto divenuti schiavi, ma liberi; essi ora, in Gesù Cristo, «hanno l'ardire di accostarsi con tutta confidenza per la fede in lui» (*Eph.* 3,12).

Cerchiamo qui di seguito di riassumere in alcune righe il significato teologico della nostra elezione in Gesù Cristo.

aa. Secondo l'idea del NT *Dio Padre è il vero e proprio soggetto* dell'elezione. Sarà opportuno non coprire quest'affermazione con una costruzione sistematica, quale viene proposta da Barth.<sup>177</sup> Come, dal punto di vista trinitario, il Padre (in unione col Figlio) manda il Figlio, così l'elezione divina deriva dal Padre (in unione col Figlio). Sullo sfondo della dottrina delle due nature si può dare, con Gloege, la seguente formulazione: «In Gesù di Nazareth, il Figlio eletto e l'uomo che elegge, Dio stesso mette in azione la sua opera di elezione nella storia dell'uomo».<sup>178</sup> Il secondo punto di vista viene sottolineato soprattutto dal vangelo di Giovanni, nel quale l'elezione (*Jo.* 6,70; 13,18; 15,16.19) viene riferita a Gesù in modo tale che dietro a quest'elezione di Gesù sta sempre il Padre.<sup>178a</sup>

bb. *L'elezione della grazia di Dio ha come primo ed ultimo scopo* *Gesù di Nazareth*, che viene reso il *Kyrios* ed il primogenito di molti fratelli. Noi siamo eletti in Gesù Cristo, in quanto Dio elegge Gesù di Nazareth e compie in lui, per mezzo della croce e della risurrezione, l'opera della salvezza; grazie ad essa noi veniamo giustificati ed introdotti alla gloria. Non esiste nessun decreto di una doppia predestinazione in quest'unica scelta concreta di Dio in Gesù Cristo. È adempiuto in Gesù Cristo ciò che si dice in *Is.* 42,1: «Ecco il mio eletto, di cui gioisce la mia anima, ma è adempiuto in lui in modo tale che noi, per mezzo suo, arriviamo alla fede».<sup>179</sup> Per il NT l'elezione sta sì nell'orizzonte di fede ed infedeltà, di giudizio e grazia. Ma tutt'e due questi termini sono racchiusi dal fatto che la

<sup>177</sup> Cf. sopra pp. 251, 256.

<sup>178</sup> G. GLOEGE, 'Zur Prädestinationslehre Karl Barth', in: *KuD* 2 (1956) 217.

<sup>178a</sup> G. SCHRENK, *op. cit.*, in: *TbW* iv, 177.

<sup>179</sup> Cf. P. MAURY, *La prédestination*, Genève 1957, 17 ss.

decisione divina, la quale è per principio decisione di salvezza, viene incontro a noi in Gesù Cristo come persona.<sup>180</sup>

cc. L'elezione della grazia di Dio in Gesù Cristo ha luogo, in corrispondenza alla relazione, nell'economia della salvezza, del Figlio col Padre,<sup>181</sup> in una dialettica dell'ubbidienza. Nella vita storica di Gesù di Nazareth non esiste uno scegliere autonomo, ma uno scegliere che è liberissimo proprio perché è uno scegliere nell'ubbidienza nei confronti del Padre (cf. *Io.* 3,34; 5,30; 6,38 s. e altri). Gesù sceglie dunque l'ubbidienza, l'umiliazione e la morte (cf. *Hebr.* 10, 5-9; 12,2 s.). Compiendo questa scelta egli si fa peccato per noi (*2 Cor.* 5,21). Egli sperimenta sulla croce l'estremo abbandono di Dio (*Mt.* 27,46). Egli sceglie, si deve ben dire, il rifiuto che è nostro, che dovrebbe colpire noi; «cancellò il nostro certificato di debito che in tutti i suoi punti era contro di noi, e lo tolse di mezzo inchiodandolo alla croce» (*Col.* 2,14). Per questo processo, nel quale Dio ci elegge, permettendo a Gesù di addossarsi il nostro rifiuto, non esiste nessuna immagine più impressionante dell'illustrazione di *Is.* 53, nella composizione sul servo di Dio: «...non ha apparenza né bellezza, così da attirare i nostri sguardi, non splendore perché ce ne possiamo compiacere. Disprezzato e reietto dagli uomini (*Mt.* 27,46 abbandonato da Dio), uomo dei dolori, familiare con il patire, come uno davanti al quale ci si copre la faccia, disprezzato così che non l'abbiamo stimato. Pertanto egli ha portato i nostri affanni, egli si è addossato i nostri dolori e noi lo abbiamo ritenuto come un castigato, percosso da Dio ed umiliato. Egli è stato trafitto per i nostri delitti, schiacciato per le nostre iniquità, il nostro castigo salutare si abbatte su di lui; per le sue piaghe noi siamo stati guariti» (*Is.* 53,2b-5; cf. vv. 6-12). Si renderebbe insignificante l'azio-  
ne della grazia di Dio se si ignorasse che esiste un rifiuto divino del peccato, il quale dovrebbe colpire in tutta la sua forza il peccatore, e che colpisce Gesù sulla croce. Ma si potrà affermare che il rifiuto colpisce Gesù sulla croce soltanto se si dice, nello stesso

<sup>180</sup> O. WEBER, *Grundlagen der Dogmatik* II, 504.

<sup>181</sup> Cf. D. WIEDERKEHR, 'Lineamenti di una cristologia sistematica', in: *Mysterium Salutis* III/), 599-815.

tempo, che Gesù sceglie proprio questo a nostro favore, nella libera ed amorosa ubbidienza al Padre. In tal senso noi siamo eletti per mezzo di Gesù, ma quest'elezione è strutturata dal rapporto di missione tra Gesù e il Padre e quindi dall'ubbidienza di Gesù nei confronti del Padre. Il mistero della predestinazione non è nient'altro che il mistero della croce, il quale non può venir approfondito di più; davanti ad esso perciò, come ha ben visto Lutero,<sup>182</sup> si deve decidere la controversia della predestinazione.

dd. Presupponendo quanto or ora presentato, si deve affermare che Gesù Cristo è il mediatore della divina elezione della grazia.<sup>183</sup> La nostra predestinazione significa inoltre che noi siamo destinati alla conformazione all'immagine di Gesù Cristo.<sup>184</sup> Quantunque si sia espressa così l'idea di un traguardo escatologico, non deve venir trascurato il processo dinamico del nostro adattamento a Cristo. La forma di Cristo viene impressa a noi in una vita storica (cf. *Gal.* 4,19), in un processo del quale fa parte anche l'imitazione (cf. *1 Thess.* 1,6).<sup>185</sup> Si tocca di nuovo così l'aspetto ecclesiologico della elezione della grazia di Dio; per opera della Chiesa deve venir manifestata la multiforme sapienza di Dio (*Eph.* 3,10), che è fin nell'intimo saggezza della croce (*1 Cor.* 1,17-31; 2,7 ss.).

ee. La dottrina della nostra elezione in Gesù Cristo in realtà non è nient'altro «che la perifrasi della *sola gratia*, e quindi del *solus Christus*». <sup>186</sup> Essa non declama un principio salvifico universale, ma l'azione della grazia di Dio in Gesù Cristo, nella quale si esprime l'eterna volontà di grazia di Dio; e poiché tutte le vie del Signore confluiscono in Gesù Cristo, essa proclama che tutte le vie di Dio sono vie della sua grazia e della sua misericordia. L'elezione della

<sup>182</sup> G. ROST, *Der Prädestinationsgedanke in der Theologie Martin Luthers*, Berlin 1966, 179.

<sup>183</sup> Questo viene espressamente sottolineato, contro Barth, da E. BRUNNER, *Die christliche Lehre von Gott*, Zürich 1946, 337 ss.

<sup>184</sup> Cf. sopra p. 276.

<sup>185</sup> Cf. H.U. v. BALTHASAR, 'Nachfolge und Amt', in: *Sponsa Verbi*, 115-230 (tr. it. Morcelliana, Brescia).

<sup>186</sup> O. WEBER, *op. cit.*, 516; cf. anche 529.

grazia di Dio toglie all'uomo ogni motivo di autoglorificazione e gli indica l'unica cosa di cui deve vantarsi: «A lui (Dio Padre) spetta la gloria nella Chiesa e in Cristo Gesù per tutte le generazioni del secolo dei secoli. Amen» (*Eph.* 3,21).

#### d. L'elezione d'Israele e la Chiesa

Nella presentazione sistematica della dottrina dell'elezione abbiamo iniziato dall'elezione della comunità, per proporre, a partire da qui, le affermazioni centrali della nostra elezione in Gesù Cristo. Per la testimonianza della Scrittura la divina volontà di elezione «ha sia una dimensione eterna, sia una storico-funzionale».<sup>187</sup> Si deve ora esaminare più da vicino la realizzazione storica dell'elezione della grazia divina. Il modo migliore per farlo è uno studio di *Rom.* 9-11.<sup>188</sup> Già nell'impostare il problema si diceva che la dottrina classica della predestinazione, da Agostino in poi, si basa su una spiegazione di questi capitoli, anche se la specifica problematica della predestinazione non è di origine paolina; essa è sorta, al contrario, nel confronto tra la spiegazione della lettera ai Romani e le formulazioni extrabibliche della questione.<sup>189</sup> Già per questo motivo è inevitabile occuparsi di *Rom.* 9-11 se si vuol presentare in forma sistematica la dottrina della predestinazione.

È ovvio che è impossibile qui offrire un'esegesi approfondita dei tre capitoli della lettera ai Romani. Si accosteranno questi capitoli in modo adeguato dal punto di vista della predestinazione soltanto se si è convinti che il tema di questi capitoli non è solo la predestinazione e neppure una posteriore problematica della predestinazione.<sup>190</sup> A parere di U. Luz l'idea paolina della storia si sviluppa in fin dei conti, come si

<sup>187</sup> G. SCHRENK, *op. cit.*, in: *TbW* IV, 197.

<sup>188</sup> Per la spiegazione, oltre alle digressioni in BARTH, *KD* II/2, cf. soprattutto: J. MUNCK, *Christus und Israel - Eine Auslegung von Röm 9-11*, Kopenhagen 1956; CH. MÜLLER, *Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk - Eine Untersuchung zu Röm. 9-11*, Göttingen 1964; U. LUZ, *Das Geschichtsverständnis des Paulus*, München 1968; G. SCHRENK, 'λεῦμα', in: *TbW* V, 215-221; H.U. v. BALTHASAR, *Die Wurzel Jesse*, in: *Sponsa Verbi*, 306-316.

<sup>189</sup> Cf. sopra p. 226.

<sup>190</sup> Cf. CH. MÜLLER, *op. cit.*, 18.

vede in questi capitoli, attorno a Dio, alla sua giustizia, alla sua magnificenza e al suo futuro. In *Rom.* 9,6-29 il pensiero di Paolo è teocentrico, informato dall'idea della divinità di Dio di provenienza veterotestamentaria (problema: cos'è più reale, la realtà storica o la fede?);<sup>191</sup> Dio mantiene la sua parola, ma in modo da restare Dio in tutta la sua sovranità. L'uomo può riflettere su Dio solo perché Dio si è rivolto a lui. In *Rom.* 9,30-10,21 segue un secondo ragionamento, connesso al primo; Paolo mostra la distinzione tra l'aspirazione alla giustizia della legge e l'ascolto della giustizia della fede. *Rom.* 11,1-10 riassume la situazione e in 11,11 ss. viene indicato come l'azione di Dio si svolga tra le quinte. Dietro il giudizio si nasconde, contro tutte le apparenze, la grazia di Dio. I cristiani provenienti dal paganesimo non possono però mai affermare questa grazia come possesso sicuro. In 11,25 ss. segue l'annuncio della grazia in Israele, fondata sull'evento Cristo, in una concreta esposizione della divinità del Dio che si rivela in Cristo come Dio della grazia.<sup>192</sup> Ch. Müller, nel suo commento, sottolinea la connessione tra *Rom.* 9-11 e i primi otto capitoli della lettera ai Romani. Tale connessione è data dal tema della giustificazione. In sintesi: «Paolo risponde con la predestinazione alla domanda sulla giustizia di Dio, che sorge parlando della predestinazione».<sup>193</sup> Non è un circolo vizioso perché la predestinazione viene resa nota dal concreto agire della rivelazione, perché l'azione di Dio viene legittimata dal traguardo escatologico e perché la giustizia del creatore esige un riconoscimento. Il significato di *Rom.* 9-11 per la dottrina della giustificazione consiste nel liberare il tema della giustificazione da una riduzione individualistica.<sup>194</sup> L'interrogativo se in Dio ci sia ingiustizia (*Rom.* 9,14) non è in Paolo una formulazione del problema della teodicea, ma una domanda che sorge in occasione della libera elezione e rifiuto del creatore.<sup>195</sup> L'evento Cristo, interpretato come δικαιουσύνη θεοῦ, è l'ultima risposta all'obiezione della ἀδικία. La dottrina della predestinazione-creazione rende credibile che la pretesa di giustizia di Dio non sia un'usurpazione: la creazione fonda la giustizia.<sup>196</sup> Queste connessioni devono ricevere la dovuta attenzione quando, qui di seguito, viene esaminato in modo schematico *Rom.* 9-11 sul tema della predestinazione.

Dopo una drammatica introduzione personale (*Rom.* 9,1-5), nella quale Paolo enumera i diversi titoli onorifici di Israele, a dimostrazione della

<sup>191</sup> U. LUZ, *op. cit.*, 28.

<sup>192</sup> U. LUZ, *op. cit.*, 401.

<sup>193</sup> CH. MÜLLER, *op. cit.*, 85.

<sup>194</sup> CH. MÜLLER, *op. cit.*, 57.

<sup>195</sup> CH. MÜLLER, *op. cit.*, 83 ss.

<sup>196</sup> CH. MÜLLER, *op. cit.*, 88.

gravità della questione, egli arriva al problema decisivo in 9,6: l'infedeltà di Israele può portare al fallimento la parola di Dio?<sup>197</sup> «Che la parola di Dio non sia divenuta caduca» Paolo cerca di dimostrarlo con l'aiuto di una distinzione (9,6b-13), secondo la quale già nell'antica alleanza gli uni venivano scelti di tra gli altri. Nell'AT appare così il principio di una scelta divina (Isacco — non Ismaele, Giacobbe — non Esaù), che ha il suo motivo non in una legittimità storica, ma nella chiamata creativa di Dio.<sup>198</sup> Poiché questo chiamare divino è decisivo per la distinzione fra l'Israele fisico e l'Israele escatologico, Paolo in *Rom.* 9, 14-21 risponde alle varie obiezioni non con una indicazione di motivi umani di giustificazione e di giudizio, ma col richiamo all'assoluta libertà e potenza di Dio, di fronte alla quale l'uomo deve ammutolire. La obiezione che Dio sia ingiusto viene respinta col richiamo alla libertà divina: «Pertanto egli usa misericordia a chi vuole, e indurisce chi vuole» (v. 18). Quest'argomento deve venir compreso entro il contesto globale, in modo da non escludere una libertà ed una colpa umana.<sup>199</sup> Ma non si arriva a questo per ora. Il motivo discriminante per la diversità della scelta non sta dal lato di ciò che l'uomo fa, ma dalla parte di Dio. Dio respinge perché l'uomo è colpevole e Dio dimostra misericordia perché l'uomo è colpevole. L'ultimo motivo della scelta sta in ogni caso in Dio.<sup>200</sup> Si deve certo star attenti all'impossibilità di decidere, nel contesto globale, né per una volontà neutrale di Dio né per una suddivisione dopo tutto arbitraria fra misericordia divina ed inflessibilità divina. Il titolo di Dio, che si rivela nell'elezione, è la misericordia (v. 15).<sup>201</sup> Questo accenno indica già la visione conclusiva, che Paolo svilupperà in *Rom.* 11,31 s. Da quest'ultima affermazione Barth prende le mosse per considerare anche il volere divino nel v. 18 come espressione della vasta scelta della grazia di Dio, che abbraccia la doppia azione del rifiuto particolare e dell'elezione particolare. Si pone qui il problema ermeneutico di quanto sia legittimo, in linea di principio, dissolvere sistematicamente la tensione tra *Rom.* 9 ed 11.<sup>202</sup> All'obiezione che nessuno potrebbe contrastare la volontà di Dio, Paolo risponde allo stesso modo: Dio di fronte all'u-

<sup>197</sup> Cf. U. LUZ, *op. cit.*, 28.

<sup>198</sup> Cf. CH. MÜLLER, *op. cit.*, 29.

<sup>199</sup> L'impostazione etica di Paolo viene sottolineata da U. LUZ, *op. cit.*, 237-241.

<sup>200</sup> Cf. H.U. v. BALTHASAR, *op. cit.* (nota 188), 308.

<sup>201</sup> Cf. KD II/2, 241-244.

<sup>202</sup> Questa tendenza si trova anche in J. MUNCK, *op. cit.*, 49-55. Anche se *Rom.* 9-11 viene visto come unità e se così da *Rom.* 11 si irradia luce su *Rom.* 9, è necessario chiedersi se tale unità non contenga elementi di tensione, che non possono venir appianati in una costruzione sistematica, se la divinità di Dio deve venir conservata nella sua elezione. Che esistano dei limiti alla sistematicità lo vede anche Barth, quando evita la conseguenza di una dottrina dell'*apokatastasis*.

mo ha l'identica libertà del vasaio di fronte alla sua opera (9,20 s.). Il punto decisivo del paragone sta nel rapporto del vasaio con i suoi manufatti. Non si tratta di una argomentazione teoretica, ma di un *argumentum ad hominem*, che abbatte ogni obiezione. Paolo «vuol indicare che l'uomo in grado di riflettere e di rivendicare dei diritti di fronte a Dio, già da sempre è stato da lui rivendicato e perciò non può ricoprire alcuna posizione propria di fronte a Dio».<sup>203</sup> Però l'uomo non sta davanti ad un Dio sconosciuto, che gli impone silenzio, e neppure viene esonerato dalla sua responsabilità.

In *Rom.* 9,22 s. si parla della doppia azione di Dio verso i vasi d'ira, che rivelano il giudizio di Dio, e verso i vasi della misericordia, nei quali si manifesta la sua pietà. Sullo sfondo della formulazione sta l'idea di una doppia predestinazione.<sup>204</sup> Ma quest'idea è un presupposto, non il tema del discorso. «Non si può affermare che esistono vasi dell'ira e vasi della misericordia».<sup>205</sup> Barth dal canto suo sottolinea che lo scopo dell'agire divino non consiste nel far esistere dei vasi della misericordia, ma nel rivelare per mezzo di essi la ricchezza dello splendore divino. E allo stesso modo per i vasi dell'ira si dice che Dio li ha sopportati con molta pazienza. Nel quadro della sua sistematica Barth conclude: «Non soltanto ha concesso ad essi il loro tempo e, a loro tempo, la vita. Non soltanto ha atteso, anche se inutilmente, la loro penitenza e conversione. Ha fatto anche questo. Ma ha fatto di più: volendoli ed usandoli come 'vasi dell'ira', li ha praticamente portati, presi con sé, inseriti nella teologia del suo volere e del suo cammino misericordioso».<sup>206</sup> Qui ci si deve chiedere ancora, criticamente, se la sistematicità non venga troppo stimolata alla luce di *Rom.* 9,31 s. Proprio quando si vede che le affermazioni predestinaziane accentuano la divinità di Dio nel suo agire storico e non sono una determinazione dell'uomo,<sup>207</sup> si riuscirà meglio ad evitare una placida sistematizzazione. Questo vale ancor di più nella direzione inversa. Paolo non dà una risposta all'interrogativo sull'agire pre-temporale di Dio, non dà una spiegazione né del rapporto tra giudizio nella storia e giudizio escatologico, né della relazione tra agire predestinato e responsabilità umana.<sup>208</sup> Noi vorremmo approvare Luz, quando afferma: «Come Paolo avrebbe affrontato tale questione lo indica, ad esempio, *Phil.* 2,12. Qui Paolo contrappone l'una all'altra due afferma-

<sup>203</sup> U. LUZ, *op. cit.*, 240.

<sup>204</sup> U. LUZ, *op. cit.*, 248 s. Cf. la doppia predestinazione in Qumran, U. LUZ, *op. cit.*, 229-234.

<sup>205</sup> U. LUZ, *op. cit.*, 249.

<sup>206</sup> KD II/2, 249.

<sup>207</sup> U. LUZ, *op. cit.*, 249.

<sup>208</sup> U. LUZ, *op. cit.*, 249.

zioni paradossali: 1) Operate la vostra salvezza in timore e trepidazione, e quindi non con falsa sicurezza. 2) Dio suscita il volere e l'operare. Queste due affermazioni sono legate l'una all'altra dal 'gar': l'azione di Dio precede e rende possibile l'operare umano».<sup>209</sup> *Rom.* 9,20-10,21: Paolo mostra la differenza tra lo sforzo per la giustizia della legge e l'ascolto della giustizia della fede. La situazione dei giudei e dei pagani ha un aspetto paradossale in quanto i pagani, che non cercarono la giustizia, ottennero giustizia, mentre Israele, che cercò la strada della giustizia, indicata dalla legge, non raggiunse questo traguardo (9,30 s.), poiché fallì nell'incontro con Cristo, la pietra d'inciampo (9,32 s.). Per Müller il concetto di *skáandalon* unisce il cap. 9 con il cap. 10 e di conseguenza *Rom.* 10 fa parte della dottrina della predestinazione paolina. «Nella caduta d'Israele diventa chiaro il carattere di *skáandalon* della croce di Cristo. L'apostolo interpreta il problema di Israele in 9,30-10,21 per mezzo della dottrina della giustificazione, poiché questa per lui contiene la spiegazione dell'evento-Cristo».<sup>210</sup> Paolo unisce *Rom.* 11,1-10 alla domanda centrale: «Ha forse Dio rigettato il suo popolo?» (11,1). Egli risponde con un no risoluto e conferma la sua tesi in primo luogo con l'idea del resto d'Israele, che vede concretizzata nell'AT (11,2b-4)<sup>211</sup> e da qui la trasferisce nel presente (11,5). Viene sottolineata ancora una volta la richiesta di *Rom.* 9,6-29: «L'incondizionata libertà della grazia predestinante si impone, nel giudizio, nei confronti dell'agire di Israele nell'*έργα* (cf. 11,6 con 9,16)...».<sup>212</sup> Ma Paolo non si ferma a questa affermazione. Egli considera — e non è del tutto estranea l'impressione della sua concreta esperienza di missione — la salvezza d'Israele e dei pagani in un rapporto intimo.<sup>213</sup> La (temporanea) impenitenza di Israele si deve considerare funzionale, in quanto serve alla salvezza dei pagani (11,11 s.). Viceversa l'entrata dei pagani nella Chiesa ha un significato di stimolo alla gelosia per l'Israele non ancora fedele. L'agire di Dio nella sua elezione di grazia è quindi un agire contro ogni aspettativa: «Se già l'allontanamento da Dio diventa in effetti, per opera sua, lo strumento dell'azione della sua grazia, che cosa sarà del ritorno a Dio?».<sup>214</sup> Quello che avverrà nella riammissione di Israele, nella salvezza dell'intero Israele, può venir compreso soltanto come miracolo escatologico, come nuova creazione («risurrezione dai mor-

<sup>209</sup> U. LUZ, *op. cit.*, 249.

<sup>210</sup> CH. MÜLLER, *op. cit.*, 37.

<sup>211</sup> Cf. G. SCHRENK, 'λεῦμα', in: *TbW* v, 215-221. Schrenk, nel contesto di *Rom.* 9-11, sottolinea la provvisorietà dell'idea del resto.

<sup>212</sup> CH. MÜLLER, *op. cit.*, 37.

<sup>213</sup> J. MUNCK specialmente sottolinea il significato della situazione di missione per le affermazioni di *Rom.* 9-11. Per il passo cf. *op. cit.*, 89.

<sup>214</sup> Così U. LUZ (*op. cit.*, 393) parafrasa *Rom.* 11,12.

ti»: 11,15).<sup>215</sup> L'immagine di Israele come albero (11,17-24) chiarifica l'affermazione. In un reciproco rifiutare ed eleggere di Dio (dei rami vengono tagliati, altri vengono innestati) si manifesta la bontà e la severità di Dio (11,22). «Dio è buono nei confronti dei pagani, che vengono innestati sull'olivo ed imparano, nella severità di Dio verso Israele, a comprendere la sua bontà verso loro stessi. Ma la bontà di Dio anche verso i pagani è la bontà del Dio d'Israele. E così Dio può superare anche il proprio agire personale e riportare all'olivo gli Israeliti in conformità alla *phýsis*, donata loro da Dio».<sup>216</sup> Anche qui dopo tutto si tratta della divinità di Dio nella sua azione di salvezza; egli fa a pezzi l'autoglorificazione dei pagani (11,18) allo stesso modo dell'aspirazione all'*έργα* dei Giudei.

È libera così la strada per la considerazione conclusiva in *Rom.* 11,25-32. Il contenuto del mistero, reso noto da Paolo (vv. 25-28), abbraccia due affermazioni che sono collegate l'una all'altra nel finale: 1. Su una parte di Israele è giunta l'ostinazione, finché tutti i pagani saranno entrati; 2. In questo modo tutto Israele sarà salvato. Le espressioni *πλήρωμα* e *πᾶς* 'Ισραήλ dovranno mantenere l'apertura che hanno.<sup>217</sup> Tutto Israele significa senz'altro la Chiesa dei giudei e pagani, compresi i rami tagliati, che vengono di nuovo inseriti. «Questo 'intero Israele' verrà salvato nell'ordine dell'attuale rapporto tra Chiesa e sinagoga, i primi cioè saranno gli ultimi, gli ultimi primi. Perché così? Perché così e solo così avviene ed è caratterizzata quale atto della misericordia divina questa elezione di tutto Israele, come un atto grazie al quale quelli che stanno in basso vengono innalzati e quelli che stanno in alto abbassati; in esso vengono perdonati i peccati e sono svelate delle esigenze non umane. Solo se si realizza in siffatto ordine inverso, questa salvezza può essere opera e frutto dell'*elezione divina*, che è la stessa della *misericordia di Dio*».<sup>218</sup> La situazione concreta di Israele in questo piano salvifico viene caratterizzata da due momenti: il momento dell'indurimento (*ἐχθρότ*, 28) — che però deve essere considerato funzionale per la salvezza dei pagani —, e il momento del permanere dell'elezione, per cui Israele rimane

<sup>215</sup> Cf. U. LUZ, *op. cit.*, 393; CH. MÜLLER, *op. cit.*, 46.

<sup>216</sup> U. LUZ, *op. cit.*, 277.

<sup>217</sup> Cf. J. MUNCK, *op. cit.*, 100-102; egli intende l'«insieme dei pagani» nel senso del giungere a termine della predicazione del vangelo ai pagani. U. LUZ, *op. cit.*, 291 parla a favore dell'indeterminatezza del concetto. Πᾶς 'Ισραήλ si riferisce piuttosto ad Israele come collettivo, ma anche così rimane notevole il peso dell'affermazione: «Paolo stesso, con propria responsabilità teologica, formula, con l'importanza di un mistero, un'affermazione sul futuro, in base alla quale Israele arriverà alla salvezza» (U. LUZ, *op. cit.*, 292). Cf. anche CH. MÜLLER, *op. cit.*, 100.

<sup>218</sup> K. BARTH, *KD* II/2, 330 s.

eletto in forza delle promesse fatte ai padri.<sup>219</sup> Il principio di fondo dell'elezione sta nella fedeltà continua di Dio alla sua promessa di grazia (11,29). I versetti 11,30 ss. compendiano la dialettica disubbidienza-ubbidienza entro la parentesi della misericordia divina. «Poiché come una volta voi siete stati disubbidienti verso Dio, ma ora avete ottenuto misericordia in seguito alla disubbidienza di questi, così anche questi ora sono diventati disubbidienti, affinché anch'essi, in seguito alla misericordia verso di voi, ottengano misericordia. Dio infatti ha allontanato tutti nella disubbidienza, per dimostrare a tutti misericordia».<sup>220</sup> L'ultima parola riguardo all'azione di Dio in Gesù Cristo, nella quale egli conduce giudei e pagani alla salvezza, è la parola della misericordia. Quando Paolo in *Rom.* 11,33-36 esalta la profondità della sapienza e della scienza di Dio, non si tratta della lode di un Dio, che con un *decretum absolutum* elegge gli uni e non elegge gli altri, ma della lode del Dio, che nella sua misericordia e grazia rimane libero ed imperscrutabile. «Come dappertutto all'inizio sta la disubbidienza umana, così dappertutto alla fine sta la misericordia divina: ovunque, per tutti, cioè per 'tutto Israele', in tutta l'ampiezza dell'elezione del Dio, la cui maestà consiste nell'essere il misericordioso».<sup>221</sup>

L'esame del testo rende evidente che non è lecito interpretare *Rom.* 9-11 nel senso della dottrina successiva di una doppia predestinazione. Non si tratta di un *decretum absolutum*, precedente il concreto piano salvifico di Dio, in base al quale alcuni vengono eletti, altri no, e neppure ci si riferisce primariamente, nella riflessione, al destino di singoli individui (anche le singole figure: il faraone, Giacobbe, Esaù, ecc. si muovono in un impulso collettivo).<sup>222</sup> Non si ricerca in primo luogo la designazione degli eletti, ma si parla della divinità di Dio nella sua azione predestinante. Rimane aperta anche la questione del rapporto fra giudizio temporale ed eterno. Allo stesso modo, da *Rom.* 9-11 non può venir derivata neppure una dottrina dell'*apokatástasis*.<sup>223</sup>

<sup>219</sup> Cf. *KD* II/2, 333 s.

<sup>220</sup> Ch. MÜLLER, *op. cit.*, 107 sottolinea il collegamento con la dottrina della giustificazione: «Includendo sia Israele che i pagani nella disubbidienza, Dio li porta sotto la sua misericordia. La salvezza *sola gratia* di Israele rifiutato ha dunque l'identica struttura dell'attuale giustificazione dei pagani (cf. 9,3 con 11,23-26). L'universale popolo di Dio vive *sola fide/sola gratia* e sta perciò nella dialettica tra giudizio e grazia».

<sup>221</sup> K. BARTH, *KD* II/2, 336.

<sup>222</sup> Questo sottolinea particolarmente J. MUNCK, *op. cit.*, 36,40.

<sup>223</sup> Si dicono contrari Ch. MÜLLER, *op. cit.*, 48; U. LUZ, *op. cit.*, 299; J. MUNCK, *op. cit.*, 102.

Nell'affermazione sulla salvezza dell'intero Israele non vien detto nulla sull'eterno destino del singolo. Le espressioni paoline sul giudizio non possono qui non venir udite. Una cosa risalta con tutta chiarezza nel testo: non esiste nessun parallelismo tra elezione e rifiuto;<sup>224</sup> la parentesi che racchiude la disubbidienza di giudei e pagani è la parentesi della misericordia divina.

Tutto questo viene affermato da Paolo in vista del rapporto di Israele e della Chiesa. Non si tratta in primo luogo dei giudei come gruppo etnico o religioso particolare, ma di Dio in Israele.<sup>225</sup> A partire dall'elezione della grazia divina, Israele e la Chiesa devono venir considerati assieme. Ambedue sono solidali riguardo alla salvezza. «Poiché l'esistenza di Israele come popolo di Dio può venir realizzata soltanto al di là di se stessa e, d'altronde, l'esistenza della Chiesa significa realizzazione della promessa ad Abramo ed Israele, tra Israele e la Chiesa sorge un movimento dialettico: l'impenitenza d'Israele serve a portare su tutto il mondo la pretesa di Dio (cf. 9,17c con 10,18; 11,11 s.), e anzi la pretesa della sua grazia. «Viceversa l'ubbidienza e la predicazione della Chiesa indica che Israele non può sfuggire con la sua opposizione alla pretesa della parola di Dio. «Il giudizio, che la comunità effettua in Israele (11,1-10), è il segno che Dio non lo ha lasciato cadere, che la sua grazia sta ancora su di lui (cf. 11,22). Israele rimane rivendicato dalla grazia (11,31c) perché giudicato e rifiutato per amore della Chiesa, fornita di grazia (11,11-15,31)».<sup>226</sup> In questo comportamento di Dio con Israele e la Chiesa viene distrutta ogni autoglorificazione dell'uomo. In giudizio e grazia solo Dio ha ragione e rende valido questo suo diritto nella giustificazione del peccatore.

L'elezione in Gesù Cristo non costituisce in *Rom.* 9-11 il tema centrale come, ad esempio, in *Rom.* 8,28 ss. ed *Eph.* 1,4-13. La componente cristologica appare esplicitamente collegata all'idea di *skandalon* (9,32 s.), al tema dell'ascolto della giustizia di fede (10,4-17).

<sup>224</sup> Cf. anche E. SCHLINK, 'Der theologische Syllogismus als Problem der Prädestinationslehre', in: *Einsicht und Glaube*, Freiburg i.Br. 1962, 309 s.

<sup>225</sup> Cf. U. LUZ, *op. cit.*, 27 s., 269 ss. (concetto di Israele differenziato in *Rom.* 9-11); Ch. MÜLLER, *op. cit.*, 90-93 (doppio concetto di Israele).

<sup>226</sup> Ch. MÜLLER, *op. cit.*, 99 s.

Il v. 11,16 per primizia e radice non intende Cristo ma l'Israele secondo lo spirito, il quale precede nella fede dei patriarchi l'Israele carnale.<sup>227</sup> Ciononostante l'affermare l'elezione in Gesù Cristo fa piena luce sulle espressioni di Rom. 9-11. La parentesi della misericordia abbraccia ogni disubbidienza, perché Dio si è rivelato in Gesù Cristo come misericordia per giudei e pagani (cf. Eph. 2,11-22 in relazione con Eph. 1 e 3).

#### e. Elezione e speranza

La dottrina classica della predestinazione ha gettato la sua ombra anche sulla predicazione, in quanto non si ritenne preferibile tacere sul tema e lasciarlo alla speculazione teologica. Da tutto quanto qui è stato esposto dovrebbe esser chiaro che il messaggio della elezione della grazia di Dio in Gesù Cristo entra a far parte della predicazione come lieta novella. Rimane tuttavia una domanda: come può l'uomo presentare questo messaggio e come può udirlo nel giusto modo, quando egli non vuole far finta di non sentire le così numerose parole di giudizio presenti anche nella Scrittura, quando egli percepisce la spaventevole possibilità di chiudersi, col suo no personale, al sì che Dio ha pronunciato per tutti, e quindi anche e proprio per lui, in Gesù Cristo? Concludendo l'argomento è necessario tentare una risposta a quest'interrogativo esistenziale, che si trova alla radice della problematica della predestinazione.

Nelle considerazioni ermeneutiche abbiamo rilevato i limiti tracciati alla sistematicità della dottrina della predestinazione. Una risposta al problema posto deve rispettare questi limiti. In concreto ciò significa che non è lecito cercarla né nella linea della dottrina dell'*apokatástasis* né in quella della dottrina della doppia predestinazione, alla beatitudine eterna ed alla dannazione eterna (in qualsiasi modo qui ci si possa differenziare). Una *dottrina dell'apokatástasis* come conoscenza dell'esito definitivo del giudizio è in fondo niente altro che la proiezione speculativa di una falsa *securitas* dell'uomo, che è diametralmente distinta dalla certezza della speranza. La dot-

<sup>227</sup> Breve richiamo delle diverse interpretazioni in U. LUZ, *op. cit.*, 276.

trina della predestinazione ha anche il compito specifico di distruggere una *securitas* presuntuosa. Proprio perché sa che è affare non del nostro affannarci, ma della misericordia divina (*Rom. 9,16*), essa sottolineerà il fatto che dobbiamo operare la nostra salvezza in timore e trepidazione (*Phil. 2,12*). Non passerà sotto silenzio la reale possibilità, aperta all'uomo, di ricusare la salvezza offerta in Cristo (cf. *Hebr. 6,6 s.; 10,26*). Se la nostra elezione è elezione in Gesù Cristo, se non si dà salvezza oltre a Cristo, il respingere questa offerta di salvezza deve comportare una minaccia mortale per l'uomo. Ma anche il sistema della *doppia predestinazione* si deve rifiutare, in quanto in esso, anche se sotto forma diversa da quella dottrina dell'*apokatástasis*, viene postulata proprio una conoscenza sull'esito del giudizio, che non rispetta la libertà di Cristo giudice. Quanto meno è possibile derivare da *Rom. 11* una dottrina dell'*apokatástasis*, tanto più si deve lasciar aperta per ciascuno, a partire dall'affermazione della grande misericordia di Dio, la possibilità della divina misericordia — attraverso il giudizio! In sede speculativa non si può disporre di questa possibilità. Ciò che l'uomo, nella sua stessa esistenza (non giudicando gli altri!), deve tener presente contro ogni *prae*s*umptio* e *securitas*, è la reale possibilità del fallimento eterno.<sup>227a</sup>

Questa condotta esistenziale però viene realizzata giustamente soltanto nell'integrazione dell'elemento di timore salutare con l'*atteggiamento della speranza*, che supera la controversia della predestinazione guardando a Gesù Cristo. Nell'atteggiamento della speranza l'uomo non guarda, da un punto di osservazione neutrale, le due possibilità della beatitudine eterna e dell'eterno fallimento; egli realizza invece un movimento nel quale, contro ogni tentazione, costruisce la sicurezza dell'elezione aggrappandosi a Gesù Cristo. Certezza dell'elezione si dà soltanto nel cammino continuo. L'abbiamo «non possedendola, ma lasciandoci dire di continuo che Dio ci ha porto la mano: ci ha assunto come sua proprietà in Cristo. La certezza dell'elezione è il conforto più grande, e contemporaneamente la massima insicurezza dell'uomo. Solo in essa l'uomo è invitato alla grazia. Non egli vive, ma Cristo vive in lui».<sup>228</sup> Anche il *donum perseveran-*

<sup>227a</sup> Cf. anche F.J. COUTO, *Hoffnung im Unglauben*, 280-290.

<sup>228</sup> E. SCHLINK, *op. cit.*, 315.

tiae si deve vedere su questo piano. Non è altro che l'*ὑπομονή*, collegata con la speranza e basata sulla fedeltà di Dio alle sue promesse; essa sa che Dio porterà a termine l'opera buona da lui iniziata (*Phil.* 1,6). La certezza dell'elezione sotto forma di certezza della speranza può dichiarare: «Io sono sicuro infatti che né la morte né la vita, né gli angeli né i principati, né il presente né il futuro, né le potenze, né cose alte o profonde, né alcun'altra creatura ci potranno separare dall'amore di Dio che ci giunge nel Cristo Gesù, nostro Signore» (*Rom.* 8,38 s.).

A partire da qui si apre l'unica via per cui si può pensare in termini cristiani alla salvezza eterna degli altri. L'essere o il non essere eletti degli altri non è qualcosa di accessibile alla speculazione. Ma è oggetto della speranza, che si deve considerare come speranza universale, se crede all'elezione della grazia di Dio in Gesù Cristo. Come viene attualizzata questa speranza? Essa si attualizza nella *parola* della predicazione, che annuncia l'elezione della grazia di Dio come lieta novella a tutti gli uomini. «Se si è realizzata in noi, tramite il vangelo, l'elezione di Dio, noi dobbiamo porci al servizio dell'elezione divina, proprio testimoniando lo stesso vangelo... Alla nostra domanda sul numero degli uomini eletti da Dio, egli risponde con l'incarico di annunciare a tutti gli uomini il vangelo». <sup>229</sup> Essa si attualizza nell'*esistere-per*, nell'esistere a favore degli altri, così come Gesù Cristo esiste per noi <sup>230</sup> e come Paolo esiste per il suo popolo, che non crede in Cristo (*Rom.* 9,1-5). Si attualizza infine nella *preghiera*, <sup>231</sup> che come preghiera della speranza è una preghiera universale. L'universalità della preghiera corrisponde all'universalità della volontà salvifica di Dio ed all'universalità della speranza cristiana. L'ultima parola nella questione dell'elezione della grazia di Dio è: *sola gratia -solus Christus*. Questa parola viene detta al cristiano in modo

<sup>229</sup> E. SCHLINK, *op. cit.*, 316.

<sup>230</sup> Cf. W. THÜSING, 'Neutestamentliche Zugangswege zu einer transzental-dialogischen Christologie', in K. RAHNER - W. THÜSING, *Christologie - systematisch und exegetisch*, «QD» 55, Freiburg i.Br. 1972, 161-163, 231-233, 280-287 (tr. it. *Cristologia. Prospettive sistematiche ed esegetiche*, Morcelliana, Brescia).

<sup>231</sup> «Si tout dépend de la décision céleste, comment pourrions-nous le reconnaître, sinon en faisant appel à elle, pour les autres comme pour nous-mêmes?» (P. MAURY, *La prédestination*, Genève 1957, 62).

che egli può dirla anche agli altri e può testimoniarla nella sua esistenza per gli altri. In tal senso egli è assunto al servizio dell'elezione divina. Egli può compiere questo servizio con gratitudine soltanto riconoscendo, nella preghiera di lode, il mistero dell'elezione della grazia di Dio, della cui profondità si dice: «Quanto impenetrabili sono i suoi decreti e inesplorabili le sue vie!» (*Rom.* 11,33). Non è però un mistero oscuro che qui viene lodato, ma il mistero dell'amore di Dio, che in Gesù Cristo si è pronunciato in forma irrevocabile a favore degli uomini. Di fronte a questo mistero si può dichiarare soltanto: «Chi lo ha prevenuto con i suoi doni, da aver diritto al contraccambio? In realtà tutto viene da lui, avviene grazie a lui e per lui: a lui sia la gloria in eterno. Amen!» (*Rom.* 11,35 s.).

MAGNUS LÖHRER

#### BIBLIOGRAFIA

##### 1. Scrittura

- P. ALTMAN, *Erwählungstheologie und Universalismus im Alten Testamente*, «BZAW» 92, Berlin 1964.  
 H.U. v. BALTHASAR, *Die Wurzel Jesse*, in: *Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1961, 306-316 (tr. it. Morcelliana, Brescia).  
 V. BOUBLIK, *La predestinazione - S. Paolo e S. Agostino*, Roma 1961.  
 H.M. DION, 'La prédestination dans saint Paul', in: *RScR* 53 (1965) 5-43.  
 J. GNILKA, *Die Verstockung Israels. Is. 6,9-10 in der Theologie der Synoptiker*, «SANT» 3, München 1961.  
 ID., *Der Epheserbrief*, «HThKNT» x/2, Freiburg i.Br. 1971.  
 F. HESSE, *Das Verstockungsproblem im Alten Testament*, Berlin 1955.  
 K. KOCH, *Zur Geschichte der Erwählungsvorstellung in Israel*, «ZAW» 67 (1955) 205-226.  
 U. LUZ, *Das Geschichtsverständnis des Paulus*, München 1968.  
 F.W. MAIER, *Israel in der Heilsgeschichte nach Römer 9*, Münster 1929.  
 W. MICHAELIS, *Versöhnung des Alls*, Grümligen 1950.  
 CH. MÜLLER, *Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk - Eine Untersuchung zu Römer 9-11*, Göttingen 1964.  
 J. MUNCK, *Christus und Israel - Eine Auslegung von Röm 9-11*, Copenhagen 1956.  
 G. QUELL, 'Ἐκλέγομαι (AT)', in: *TbW* IV, 148-173.  
 H. ROWLEY, *The Biblical Doctrine of Election*, London 1950.

- H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf 1958 (tr. it.: *La lettera agli Efesini*, Paideia, Brescia).
- K.L. SCHMIDT, Καλέω ecc., in: *TbW* III, 488-497.
- Id., Ὁρίζω ecc., in: *TbW* V, 453-457.
- G. SCHRENK, Ἐκλέγομαι (NT) ecc., in: *TbW* IV, 176-181, 183-185, 191-197.
- Id., λεῦκη: *Der Restgedanke bei Paulus...*, in: *TbW*, V, 215-221.
- TH. VRIESEN, *Die Erwählung Israels nach dem Alten Testament*, Zürich 1953.
- D. WIEDERKEHR, *Die Theologie der Berufung in den Paulusbriefen*, «SF-NF» 36, Fribourg 1963.

### 2. Storia

- H. BANDT, *Luthers Lehre vom verborgenen Gott*, Berlin 1958.
- M. BENZ, 'Das göttliche Vorherwissen der freien Willensakte des Geschöpfes bei Thomas v. A. - In *I Sent. d. 38, q. 1, a. 5'*, in: *DTb* 14 (1936) 255-273.
- Id., 'Nochmals: Das göttliche Vorherwissen...', in: *DTb* 15 (1937), 415-432.
- E. BUESS, 'Prädestination und Kirche in Calvins Institutio', in: *Theol. Zeitschr.* 12 (1956) 347-361.
- C. FRIETHOFF, *Die Prädestinationslehre bei Thomas v. A. und Calvin*, Fribourg 1926.
- A. JACQUIN, 'La prédestination d'après saint Augustin', in: *MA* 2 (1931) 853-878.
- P. JAKOBS, *Prädestination und Verantwortlichkeit bei Calvin*, Neukirchen 1937.
- G.W. LOCHER, 'Die Prädestinationslehre Huldrych Zwinglis', in: *Theol. Zeitschr.* 12 (1956) 526-548.
- J. MOLTMANN, *Prädestination und Perseveranz «Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche»* XII, Neukirchen 1961.
- G. NYGREN, *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins*, Göttingen 1956.
- H. OTTEN, *Prädestination in Calvins theologischer Rede* (1938), Neukirchen 1968.
- W. PANNENBERG, *Die Prädestinationslehre des Duns Scotus im Zusammenhang der scholastischen Lehrerentwicklung dargestellt*, «FKDG» 4, Göttingen 1954.
- Id., 'Der Einfluss der Anfechtungserfahrung auf den Prädestinationsbegriff Luthers', in: *KuD* 3 (1957) 109-139.
- L. PINOMAA, 'Unfreier Wille und Prädestination bei Luther', in: *Theol. Zeitschrift* 13 (1957) 339-349.

- PH. PLATZ, *Der Römerbrief in der Gnadenlehre Augustins*, Würzburg 1938.
- J. RABENECK, 'Grundzüge der Prädestinationslehre Molinas', in: *Scholastik* 31 (1956) 351-369.
- H. RONDET, *Gratia Christi - Essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique*, Paris 1946.
- Id., 'La prédestination augustinienne: Genèse d'une doctrine', in: *ScEccl* 18 (1966) 229-251.
- G. ROST, *Der Prädestinationsgedanke in der Theologie Martin Luthers*, Berlin 1966.
- O. ROTTMANNER, *Der Augustinismus: Geistesfrüchte aus der Klosterzelle*, München 1908, 11-32.
- R. SCHÄFER, 'Zur Prädestinationslehre des jungen Melanchton', in: *ZTB-K* 63 (1966) 352-378.
- K.H. SCHELKLE, 'Erwählung und Freiheit im Römerbrief nach der Auslegung der Väter', in: *TbQ* 131 (1951) 17-31; 189-207.
- K. SCHWARZWÄLLER, *Theologia crucis - Luthers Lehre von Prädestination nach De servo arbitrio*, München 1970.
- F. STEGMÜLLER, *Die Lehre vom allgemeinen Heilswillen in der Scholastik bis Thomas v. A.*, Roma 1929.
- E. STIGLMAYR, *Verstossung und Gnade - Die Universalität der hinreichenden Gnade und die strengen Thomisten des 16. und 17. Jh. s*, Roma 1964.
- J. STUFLER, 'Die Lehre des Heiligen Thomas vom göttlichen Vorherwissen der freien Willensakte der Geschöpfe', in: *ZKTb* 61 (1937) 323-340.
- A. TRAPÈ, 'A proposito di predestinazione. S. Agostino e i suoi critici moderni', in: *Divinitas* 7 (1963) 243-284.
- P. VIGNAUX, *Justification et prédestination au XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris 1934.
- E. WOLF, 'Erwählungslehre und Prädestinationsproblem', in: O. WEBER - E. KRECK - E. WOLF, *Die Predigt von der Gnadenwahl*, «Theol. Ex.» (NF) 28, München 1951, 63-94.
- C. ZIMARA, 'Die Lehre des hl. Augustinus über die Zulassung Gottes', in: *DTb* 19 (1941) 269-294.
- Id., 'Die Eigenart des göttlichen Vorherwissens nach Augustinus', in: *FZ-PbTh* 1 (1954) 353-393.

### 3. Teologia sistematica

- J. AUER, 'Das Evangelium der Gnade', in: *Kleine kath. Dogmatik*, V, Regensburg 1970, 41-70 (tr. it. *Il vangelo della grazia*, Cittadella, Ascoli).
- K. BARTH, *Gottes Gnadenwahl*, «Theol. Existenz heute» 47, München 1936.

## BIBLIOGRAFIA

## BIBLIOGRAFIA

- ID., 'Die Lehre von Gott', in: *KD* II/2, Zollikon 1948.
- W. BREUNING, 'Neue Wege der protestantischen Theologie in der Prädestinationslehre', in: *TrTbZ* 68 (1959) 193-210.
- E. BRUNNER, 'Die christliche Lehre von Gott', in: *Dogmatik* I, Zürich 1946, 323-381.
- E. BUESS, *Zur Prädestinationslehre Karl Barths*, «Theol. Stud.» 43, Zollikon 1955.
- L. CIAPPI, *La predestinazione*, Roma 1954.
- J.F. COUTO, *Hoffnung im Unglauben - Zur Diskussion über den allgemeinen Heillswillen Gottes*, Paderborn 1973.
- M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *Il vangelo della grazia*, Roma 1964.
- H.G. FRITZSCHE, *Lehrbuch der Dogmatik* II, Göttingen 1967, 171-217.
- R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La prédestination des saints et la grâce*, Paris 1936.
- G. GLOEGE, 'Zur Prädestinationslehre Karl Barths - Fragmentarische Erwägungen über den Ansatz ihrer Neufassung', in: *KuD* 2 (1956) 193-217; 233-255.
- W. KRECK, 'Die Lehre von der Prädestination', in O. WEBER - W. KRECK - E. WOLF, *Die Predigt der Gnadenwahl*, «Theol. Existenz» (NF) 28, München 1951, 37-62.
- P. MAURY, *La prédestination*, Genève 1957.
- H. OTT, *Die Antwort des Glaubens*, Stuttgart 1972, 199-206.
- H. RONDET, 'Prédestination, grâce et liberté', in: *NRTb* 79 (1947) 449-474.
- W. SCHAMONI, *Die Zahl der Auserwählten*, Paderborn 1965.
- J.M. SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*, GS II, Freiburg i.Br. 1958, 581-613 (tr. it. *I misteri del cristianesimo*, Morcelliana, Brescia).
- E. SCHLINK, 'Der theologische Syllogismus als Problem der Prädestinationslehre', in: *Einsicht und Glaube*, Freiburg i. Br. 1962, 299-320.
- M. SCHMAUS, 'Die göttliche Gnade', in: *Katholische Dogmatik* III/2, München 1951, pp. 348-369 (tr. it. *Dogmatica cattolica*, Marietti, Torino).
- K. SCHWARZWÄLLER, *Das Gotteslob der angefochtenen Gemeinde*, Neukirchen 1970.
- TH. SIMONIN, 'Prédestination, préscience et liberté', in: *NRTb* 85 (1963) 711-730.
- A. STOLZ, *Anthropologia theologica*, Freiburg i.Br. 1940.
- W. TRILLHAAS, *Dogmatik*, Berlin 1972, 234-246.
- A. VANDENBERGHE, *De praedestinatione*, in: *Coll. Brug.* 36 (1936) 142-148.
- H. VOGEL, 'Praedestinatio gemina', in: *Theol. Aufsätze Karl Barth zum 50. Geburtstag*, München 1936, 222-242.

ID., *Gott in Christo*, Berlin 1952, 937-956.

O. WEBER, *Die Lehre von der Erwählung und die Verkündigung «Theol. Exist. heute»* (NF), München 1951, 9-36.

ID., *Grundlagen der Dogmatik* II, Neukirchen 1962, 457-562.