LA DOTTRINA DELL'ELEZIONE DIVINA

dalla

DOGMATICA ECCLESIASTICA

di

Karl Barth

A CURA DI

ALDO MODA

UNIONE TIPOGRAFICO-EDITRICE TORINESE

PARAGRAFO 32

L'ELABORAZIONE DI UNA CORRETTA DOTTRINA DELL'ELEZIONE

1. La dottrina dell'elezione divina è la somma dell'evangelo, perché la miglior cosa che mai possa essere detta ed intesa è che Dio scelga l'uomo e che egli sia, in questa maniera, per lui, quegli che ama nella libertà. 2. Questa dottrina trova il suo fondamento e la sua pace nella conoscenza di Gesù Cristo, poiché questi è contemporaneamente il Dio che elegge e l'uomo eletto. 3. Essa fa parte della dottrina di Dio perché Dio, scegliendo l'uomo, certamente lo determina, ma nello stesso tempo determina ugualmente se stesso per una libera sua scelta. Essa ha come compito di attestare, fin dal principio, che il punto di partenza di tutte le vie e di tutte le opere di Dio è la sua grazia eterna, libera e costante.

1.

L'ORIENTAMENTO DELLA DOTTRINA DELL'ELEZIONE

A. QUESTIONI DI METODO TEOLOGICO

1. Abbiamo trattato della conoscenza e della realtà di Dio. Ci siamo sforzati di discernere e di apprendere questa verità profonda e nel contempo semplice: Dio è conosciuto perché si fa conoscere ed è il Dio vivente perché ama nella libertà, all'interno dell'unità e della ricchezza delle sue perfezioni. In tutta questa prima parte della dottrina di Dio, il nostro punto di partenza non è stato un assioma della ragione, né un fatto di espe-

rienza. Infatti una dottrina di Dio che attingesse a tali fonti, rivelerebbe immediatamente che in realtà il suo oggetto non è certamente Dio, ma solo l'immagine ipostatizzata dell'uomo. È contro la tentazione di elaborare una dottrina di tal fatta che abbiamo dovuto costantemente difenderci, il che ci ha obbligato, più di una volta, ad entrare in conflitto con simile tendenza, più o meno antica nella storia dei dogmi. Nostro punto di partenza è stato invece quanto Dio stesso ha enunciato ed ancora enuncia su se stesso, sulla sua conoscenza e sulla sua realtà, conformemente all'autotestimonianza che ci è umanamente attestata nella Sacra Scrittura, documento dell'essere e del permanere della chiesa e per questo fatto divenutaci accessibile e comprensibile. Ci siamo limitati, nella misura del possibile, a ricevere esattamente ed a ripetere tal quale questa autotestimonianza divina. Con il medesimo rigore, ci siamo sforzati di lasciare dettare le nostre stesse questioni, proprio ascoltando le risposte che la rivelazione divina attestata nella Scrittura, già aveva fornito. Questo tuttavia non ci ha impedito di ascoltare con gratitudine anche la voce della chiesa, antica o moderna; solo che l'abbiamo senza sosta confrontata e misurata con l'unica voce che nella chiesa è sovrana; che abbiamo ritenuto o meno possibile di seguirla, non le abbiamo riconosciuto altro ruolo se non quello di insegnarci ad ascoltare meglio ed a meglio comprendere quella voce sola sovrana nella chiesa, sovrana perché sorgente e norma di ogni verità. Tale è il metodo che ci ha permesso di percepire la grandezza e la contemporanea semplicità dell'oggetto di cui si tratta nella conoscenza e nella realtà di Dio, insegnandoci a discernere in che cosa consista una dottrina sana e corretta in simile ambito. Ora, la voce sovrana che abbiamo ascoltato per permettere che Dio stesso ci istruisca su di lui, è quella di Gesù Cristo. Lungo tutto il cammino finora percorso, non abbiamo fatto un solo passo senza imbatterci in questo nome. Non come se si trattasse di un semplice titolo o come si avesse a che fare con una forma qualunque usata da Dio per farsi conoscere, forma sotto cui esisterebbe per noi, mentre in se stesso Dio possederebbe un'altra essenza diversa da questo nome, che, ridotto allora ad un semplice strumento di comunicazione, potrebbe alla fin fine essere lasciato da parte, in quanto non designante Dio stesso, ma solamente qualche manifestazione divina, in ultima analisi differente dalla divinità stessa, dalla divinità autentica. Ben al contrario. Ogni passo del nostro cammino, in ogni suo momento, si è imbattuto, materialmente e sostanzialmente, per la forza stessa delle cose, nel nome di Gesù Cristo. È lui che, passo dopo passo, si è rivelato essere l'oggetto stesso del nostro studio. Tutti gli errori fondamentali che abbiamo dovuto evitare hanno la loro radice comune nella leggerezza o nell'arbitrio con cui, nella chiesa stessa, si pretende regolarmente di contemplare e di comprendere Dio, di descriverlo e di parlare di lui, senza Gesù Cristo e a fianco di lui o procedendo oltre lui. Dio infatti si trova regolarmente soppiantato dall'immagine ipostatizzata dell'uomo ogni qualvolta che la teologia, e non importa qui con quale pretesto, accetta di allontanarsi da questo nome, sia che essa non intenda cominciare da lui, preferendogli ogni sorta di presupposti generali sedicenti migliori, più semplici, più convincenti (come se Gesù Cristo non fosse che qualcosa che viene dopo, come se non fosse invece la radice e l'origine di ogni conoscenza e di ogni parola di Dio, come se non fosse anzi, proprio lui, la stessa Parola di Dio!) e sia che non voglia finire con lui, preferendo un'esposizione generale di risultati supposti validi in sé, risultati che deriverebbero dalla verità particolare che Gesù Cristo rappresenta (come se si potessero separare i frutti dall'albero, come se nel campo di Dio esistessero verità generali riconoscibili e suscettibili di esposizione, indipendentemente dalla verità particolare!). Tutte le oscurità e tutte le ambiguità si sono dissipate nella nostra esposizione nella misura in cui ci siamo fermati a questo nome, ce ne siamo ancorati, l'abbiamo lasciato essere il primo e l'ultimo, conformemente alla testimonianza della Scrittura. Dio si afferma e si difende sempre da se stesso, di fronte a tutte le illusioni e gli errori senza possibilità di uscita in cui ci rinchiudiamo, ogniqualvolta vogliamo parlare di lui, ad una condizione: lasciare che il nome di Gesù Cristo s'imponga nel nostro pensiero come l'inizio ed il termine di tutte le nostre riflessioni. Ricordiamoci come ogni volta, durante l'esame delle perfezioni divine dell'amore e della libertà, tutto è diventato chiaro e logico per il semplice fatto che lui, Gesù Cristo, si è manifestato come l'essere perfetto, come la pienezza dell'amore e della libertà, come l'amore e la libertà di Dio, in

cui tutte le perfezioni divine sono precisamente Dio stesso, né più né meno. Nella misura in cui siamo rimasti fedeli alla testimonianza della Scrittura, dovevamo inevitabilmente essere condotti ad incontrare Gesù Cristo e a restare con lui in maniera decisa. Infatti la Sacra Scrittura dell'Antico e del Nuovo Testamento è essa pure, in quanto testimonianza di Dio, testimonianza di questo nome: essa attesta la pienezza divina che è, tutt'intera, contenuta in Gesù Cristo ed inseparabile da lui; lungi dal presentare tale pienezza come una realtà che lo precede o che lo segue, essa mostra di possedere in lui il suo inizio, la sua continuità ed il suo termine.

2. Se tale è il risultato decisivo del nostro studio o, per dirla diversamente, se questa è la quintessenza della dottrina della conoscenza e della realtà di Dio, ne consegue che non abbiamo ancora messo punto alla dottrina di Dio. Infatti la dottrina cristiana di Dio si applica a descrivere e a spiegare il soggetto di tutto quanto deve essere ricevuto ed enunciato nella chiesa cristiana. Ora se è vero che tale soggetto ci è completamente rivelato e presentato nel nome di Gesù Cristo, è impossibile che noi ci limitiamo semplicemente a descriverlo ed a spiegarlo per se stesso e come tale. È quanto abbiamo fatto finora. Commetteremmo però un grave errore e la nostra meditazione della Parola di Dio come norma della predicazione cristiana soffrirebbe di una disgraziata lacuna se, fin d'ora, pensassimo di poter passare senz'altro all'esposizione della materia che la chiesa deve ricevere e predicare come l'opera di questo soggetto, come l'azione del Dio creatore, riconciliatore e redentore. Non avremmo ancora imparato a pronunciare correttamente la parola Dio (correttamente come si addice farlo nella chiesa cristiana, sulla base della Sacra Scrittura) se credessimo sufficiente a questo punto di pronunciare semplicemente questo nome e se, dopo aver risolto i problemi fondamentali e risposto a tutte le critiche, credessimo che il nostro compito consistesse ormai nel parlare di Dio, in forza di qualche esclusivismo logico, puramente e semplicemente. Se è vero che la pienezza della divinità abita corporalmente in Gesù Cristo come afferma la Scrittura (*Col.* II, 9), è chiaro che il soggetto Dio, nell'assoluta perfezione che lo distingue da quanto non è lui, non potrebbe essere per così dire

considerato, definito e descritto per se stesso. L'oggettività suprema non potrebbe che trapassare nel suo contrario e tutto quanto abbiamo detto finora di questo soggetto assumerebbe una tinta oscura che si stenderebbe parimenti su tutte le nostre susseguenti affermazioni a proposito dell'opera divina, se la dottrina di Dio pretendesse di essere troppo correttamente, troppo prudentemente, troppo letteralmente una dottrina di Dio solamente, se il suo carattere cristiano non significasse subito la rinuncia ad una tale astrazione, se, in una sola parola, in forza della sua verità sostanziale più specifica, essa non fosse chiamata a superare il quadro che apparentemente (ma solo apparentemente!) è il suo. Proprio perché dottrina cristiana su Dio, essa deve proseguire e condurre a giusto termine la descrizione e la spiegazione del soggetto Dio, andando al di là di quanto è possibile affermare a proposito della sua conoscenza e della sua realtà, considerate in se stesse; in altri termini, essa si sforzerà di mostrare che in virtù della sua natura, del suo volere, del suo essere più intimo, questo soggetto non esiste in sé, solamente, ma che, al contrario, possiede all'esterno una precisa relazione con un altro oggetto. Non che tale oggetto esterno sia una parte di Dio o in qualche maniera un suo uguale. Non che eserciti su di lui una specie di costrizione, obbligandolo a porre simile relazione. Abbiamo avuto finora sufficienti occasioni per apprendere che non si può certo concepire Dio come un essere legato a qualsivoglia azione che gli sia esteriore. Dio è amore. Ma è anche perfetta libertà, cosicché non sarebbe certo meno amore, se non avesse una relazione con un altro oggetto. E tuttavia, conformemente alla libera decisione del suo amore, gli appartiene di fatto di essere Dio nel quadro di una precisa relazione con un altro. Non ci è consentito ritornare al di qua di tale decisione, se vogliamo conoscere Dio e parlare correttamente di lui. Una dottrina di Dio che pretendesse di parlare di Dio solamente e semplicemente, che non volesse riconoscere che, parlando di lui, dobbiamo subito parlare, conformemente alla libertà divina ed alla sua libera decisione, della relazione che egli stesso ha istituito, una tale dottrina cadrebbe in una falsa astrazione. Questa relazione rileva a pieno diritto dal soggetto Dio ed il suo studio fa parte di una dottrina di Dio nel senso stretto del termine, perché essa riposa su un comporta-

mismo di condiscendenza: rivolto verso l'uomo Gesù e, in lui e per mezzo di lui, verso l'insieme degli altri uomini, riuniti per formare un popolo. L'oggetto con cui Dio è in relazione in forza della sua decisione effettiva (che non può essere né sospesa né modificata) non è dunque semplicemente e direttamente il mondo creato considerato in se stesso. Beninteso, Dio è anche in relazione con il mondo, vi agisce, vi inscrive una storia. Ma questa storia non ha nessun valore indipendente. Esiste in virtù di una preistoria che si svolge fra Dio da un lato e l'uomo particolare ed il popolo che rappresenta dall'altro; è il luogo in cui si srotola questa preistoria; si compie in funzione di quest'altro compimento. La medesima cosa deve essere detta per l'uomo in se stesso e per l'umanità nel suo insieme. Il partner di Dio, da cui non è più possibile fare astrazione, non è l'idea di uomo, o l'umanità in generale, o una somma ristretta di individui, o un insieme considerevole di soggetti; è l'uomo Gesù ed il popolo che egli rappresenta; e per questa ragione questo partner è ugualmente l'uomo come tale, l'umanità intera e tutto il resto del cosmo. La natura umana, così come la storia, non hanno un senso generale in se stesse: sono orientate verso la preistoria che si svolge, al centro più intimo della realtà, fra Dio da una parte e l'uomo unico ed il popolo degli altri uomini che egli rappresenta dall'altra. È a causa di questa realtà particolare che esiste una realtà generale: il mondo e l'uomo che noi vediamo. È nella prima che la seconda possiede il suo significato ed il suo compimento. La prima costituisce precisamente il partner di Dio da cui non è più possibile fare astrazione, l'oggetto esterno verso cui Dio si è volto, in forza del suo comportamento che così è a tal punto legato alla sua natura che non possiamo più pronunciare il termine Dio, senza subito evocarlo. Parlando di Dio quindi dobbiamo ugualmente pensare subito a Gesù Cristo ed al popolo che egli rappresenta. È qui infatti che vediamo quale comportamento Dio ha deciso di adottare una volta per tutte per raggiungerci e perché noi, a nostra volta, potessimo raggiungerlo: nella persona del suo Figlio eterno, si è unito lui stesso all'uomo Gesù di Nazareth e, in lui e per mezzo di lui, al popolo che egli rappresenta. È il Padre di Gesù Cristo e non solamente il Padre eterno del suo Figlio eterno; di conseguenza è il Padre eterno di questo uomo

circoscritto dal tempo e, per questa via, il Padre eterno, il possessore, il signore ed il salvatore del popolo che esiste in quest'uomo, destinato ad essere il re e la testa dell'umanità che egli rappresenta. Questa è la determinazione, frutto di una libera autodecisione, nella quale Dio è il soggetto di tutto quanto deve essere ricevuto ed enunciato nella chiesa cristiana. È a questo livello e sotto questo segno che tutto precede che si compie l'insieme dell'opera di Dio, estesa al vasto campo della creazione. L'oggetto verso cui Dio si volge è certamente il mondo creato nella sua totalità, l'uomo e l'umanità; ma tutto quanto Dio suscita nell'universo si compie al livello e sotto il segno precedente della decisione fondamentale da noi menzionata; tutto si regola sul modello e sul prototipo posti una volta per tutte, tutto procede dall'origine e tutto tende verso la fine che essi presuppongono, per svolgersi secondo l'ordine ed il senso che essi indicano. Tutti gli avvenimenti che vengono da Dio si producono in Gesù Cristo, cioè conformemente all'alleanza che Dio, nell'unità del Figlio suo con l'uomo Gesù di Nazareth, ha stabilito e mantiene sovranamente fra lui ed il suo popolo, il popolo di quelli che sono divenuti suoi in Gesù Cristo. La preistoria che soggiace alla storia della relazione di Dio con la creatura e l'uomo in generale, e che per conseguenza ne costituisce anche il termine, è questa alleanza. Questa preistoria, cioè quest'alleanza, è il comportamento mediante il quale Dio vuole essere ed è Dio, in virtù della decisione del suo libero amore, comportamento che non potrebbe quindi essere separato dalla nozione cristiana di Dio e di cui dobbiamo tenere conto se vogliamo rispettare tale nozione. Donde la necessità di trattare la questione in una seconda parte della dottrina di Dio.

B. Chiarificazione dei termini

1. La verità particolare che desideriamo analizzare si presenta a noi subito sotto due aspetti, ponendoci due serie di problemi. È evidente che nella decisione per mezzo della quale Dio stabilisce, mantiene e regge l'alleanza di cui abbiamo parlato (questa decisione in Gesù Cristo), si compie un'azione precisa. La condiscendenza verso l'uomo, verso l'individuo particolare Gesù di Nazareth ed il popolo che egli rappresenta, frutto di

tale decisione, è un atto della sovranità divina. Possiamo caratterizzare simile atto con l'aiuto di qualcuno degli attributi dell'essenza divina, dicendo che esso è la dimostrazione della sua misericordia e della sua giustizia, della sua costanza e della sua onnipotenza. È in quanto Signore vivente nella pienezza delle sue perfezioni che Dio inizia e regge l'alleanza; si pone lui stesso quale Signore di quest'alleanza; le offre contenuto, le fissa un ordine, la mantiene, la salvaguarda, la conduce a termine, la sostiene in tutti i modi. Ed è in virtù della sua decisione che esiste un partner con il quale Dio conclude questa alleanza ed è ancora e sempre quella decisione che definisce questo partner e lo determina nelle sue obbligazioni. Se un'alleanza esiste, è perché Dio lo vuole e lui solo abilita a farne parte e presiede agli avvenimenti che in essa si svolgono. Riassumiamo tutto quanto è utile dire della condiscendenza divina a questo proposito con l'espressione *elezione gratuita*, designante la scelta *di grazia*, quella *scelta* che Dio compie nella sua grazia e che concretizza nell'atto di condiscendenza cui consente per stabilire la alleanza che regge e mantiene, conformemente a questa stessa alleanza. Questo concetto, traduzione del greco ἐκλογὴ χάριτος (*Rom.* XI, 5), utilizzato soprattutto dalla chiesa protestante di cultura tedesca, riflette assai bene l'essenza di Dio così come abbiamo cercato di definirla finora. Vi è questione della grazia e conseguentemente dell'amore di Dio; e vi è questione della scelta e conseguentemente della libertà di Dio.

2. Cominciamo mettendo in rilievo il primo dei termini: la grazia. L'atto di condiscendenza divina, la fondazione dell'alleanza, in una sola parola la decisione previa che Dio assume in Gesù Cristo e che costituisce l'origine ed il termine di tutte le sue opere, tutto questo significa innanzitutto grazia. Se vogliamo dirlo in termini generali: siamo posti di fronte alla manifestazione dell'amore sovrabbondante che definisce l'essenza divina. Dio infatti, sebbene basti a se stesso e non possa soffrire solitudine alcuna, intende partecipare la sua gloria con un altro essere e farne suo testimone. Questo amore sovrabbondante, per dirla con precisione, è la sua grazia. La grazia è l'amore nella prospettiva del supremo abbassamento; esiste senza essere motivata dal diritto o dal merito del suo oggetto; è realmente un

dinamismo d'amore sovrabbondante, libero, senza costrizioni. E subito si deve aggiungere: è un amore misericordioso, capace, abbassandosi, di assumere i bisogni del suo oggetto, di affrontarne la miseria, facendosela propria. Ed infine: è un amore paziente, che non divora il proprio oggetto, ma gli lascia libero campo, perché lo ama in se stesso, in funzione del fine che gli è peculiare. In tutto questo è però giusto che la nozione di grazia resti preminente: la decisione di Dio in Gesù Cristo è una decisione di grazia: gratuita. Prendendo questa decisione, Dio si abbassa, compie un atto non necessario, di cui non aveva bisogno e che non lo obbliga; fa una cosa che non è tenuto a fare, che non lo lega, ma a cui si può legare e che, di fatto lo ha visto legato ad essa. Dio si è autodeterminato come colui che liberamente compie il beneficio, concludendo la sua alleanza. Come si vede la sovranità stessa di quest'atto risiede già, tutt'intera, nella nozione di grazia. Per il semplice fatto che la sua grazia è qui l'alpha e l'omega, deriva che Dio è necessariamente, in Gesù Cristo, il Signore nella maniera completa che fin qui abbiamo indicato. Ma anche l'altro elemento deve essere in primo piano e rimanervi: in Gesù Cristo, incontriamo un beneficio di Dio. Si tratta infatti del suo amore. Che, dal seno della sua maestà, Dio crei una comunione con un oggetto differente da lui, che non partecipa della sua natura, ma che si trova nell'abisso, tutto ciò significa beneficio. Manifestandosi come grazia, Dio dimostra che salva e soccorre; agisce come Signore libero; ma la sua signoria non è semplicemente buona, perché è benefica, in quanto porta e comunica il bene. La dottrina dell'elezione divina nella sua gratuità è la somma dell'evangelo. Ricapitola infatti il buon annuncio che ha nome Gesù Cristo.

3. L'altro elemento dell'espressione elezione gratuita non è suscettibile di modificare quanto finora abbiamo visto. Il termine elezione, scelta, non può che sottolineare e spiegare tutto quanto esprime la parola grazia: Dio sceglie nel suo libero amore un altro essere, per introdurlo nella sua comunione; si determina a non essere sufficiente a se stesso, sebbene possa esserlo; vuole che il suo amore sovrabbondi, vuole essere condiscendenza ed abbassamento. Dio si fa beneficio. Conseguente-

mente sceglie un essere differente da sé, come oggetto del proprio amore, lo attrae e lo prende con sé, onde non essere più Dio senza di lui, ma con lui, in comunione con lui. Tuttavia è chiaro che il termine di scelta o di elezione riflette più nettamente l'altro aspetto della essenza divina: la libertà nella quale Dio è eternamente colui che ama. Esso sottolinea che la grazia è sempre grazia, che Dio non deve nulla a nessuno e che nessuno può meritare alcunché, che essa non potrebbe essere oggetto di un'esigenza o di un diritto da parte di colui che incontra, ma che resta sempre nel campo del decreto e della decisione della volontà divina. Occorre ripeterlo: Dio sceglie autonomamente come il Dio dell'alleanza. Sceglie di non essere solo nella sua gloria, ma di erigere il cielo e la terra e fra essi l'uomo e di chiamarli tutti a testimoni della sua gloria; sceglie ugualmente lo strumento in cui si inscriverà il suo amore e che costituirà la testimonianza della sua gloria; sceglie la creazione, l'uomo ed il genere umano come il campo in cui intende esercitare la sua grazia. Ma l'esistenza dell'universo e della specie umana non potrebbe legarlo; Dio sceglie in questo campo; sceglie l'uomo di Nazareth per unirsi perfettamente a lui nel Figlio suo. Sceglie in lui e per mezzo di lui il popolo di coloro che gli appartengono. Così dà a tutte le sue opere il loro fondamento ed il loro significato. Dio sceglie: resta cioè libero nel suo fare e nel suo lasciar fare. Fa ciò che fa, ma nulla può obbligarlo, né forzarlo a compierlo in questo o quell'altro modo. Non obbedisce a nessuna esigenza. La sua grazia non è sottomessa a nessun presupposto di natura eterna o temporale, sostanziale o accidentale. In ciascuna delle sue manifestazioni, come nell'insieme della sua azione, la grazia è sempre una libera grazia. Il primo termine dell'espressione elezione gratuita sottolinea precisamente che il Dio che salva ed accorda il suo soccorso è il Signore, colui che agisce con sovranità piena ed assoluta, quando si rivolge ad un altro oggetto per accoglierlo. Come sarebbe possibile limitare il carattere evangelico di simile espressione? Essa richiama espressamente il buon annuncio, che è tale perché proclama la salvezza identica alla volontà del Signore della nostra vita e di ogni vita. La verità racchiusa in questa espressione, nel suo duplice elemento di grazia e di scelta, è l'oggetto specifico verso cui dovremo indirizzarci fra poco.

4. Tuttavia l'esposizione del modo con cui Dio si comporta nel quadro dell'alleanza con il popolo rappresentato dall'uomo Gesù (complemento necessario della dottrina di Dio nel senso stretto del termine) non può avere come unico tema l'elezione gratuita. Agendo secondo la sua libera grazia Dio vuole, attende ed esige qualche cosa dal suo partner nell'alleanza. Alla maestà della sua azione senza condizioni, corrisponde l'esigenza che da parte di Dio è fatta valere. Nel momento in cui, nel suo libero amore, Dio incontra l'uomo, nel momento in cui diventa l'alleato dell'uomo, come ha stabilito in Gesù Cristo, in maniera che tale avvenimento si trova alla base di tutte le sue opere e ne costituisce il prototipo, necessariamente si presenta anche come il giudice del suo partner, di quel partner che ha scelto, e questo proprio in forza della sua superiorità assoluta, del diritto che ha di pronunciare la prima e l'ultima parola su di lui nel quadro di tale relazione. Utilizziamo il termine di giudice nell'accezione più vasta: Dio diventa per il suo partner colui che lo giudica e colui che lo dirige, diventa per lui, per il suo essere e per il suo agire, il criterio del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto. Lo ha determinato e creato come partner dell'alleanza; lo ha eletto e chiamato a giocare questo ruolo; di conseguenza gli ha dato una responsabilità. Altrimenti, come attirarlo realmente a lui? Fa della responsabilità che gli dona, il senso stesso della sua esistenza; gli mostra che la sua via è ugualmente praticabile da lui; lo chiama all'ordine e lo mantiene nell'ordine, rivelandogli il suo ordine e vegliando affinché egli lo esegua. Agisce così per amore e per grazia. Anche qui dunque noi incontriamo l'evangelo, un vangelo tuttavia che è sempre pure la forma della legge. Ecco infatti qual è la portata pratica della libera e sovrana azione che caratterizza l'elezione gratuita; colui che ne è oggetto, trova, per questo medesimo fatto, un Signore. La grazia non vuole solo essere ricevuta e sperimentata; nel momento stesso in cui essa è ricevuta e sperimentata, in quel momento si manifesta come il beneficio che essa è; allora vuole regnare e può regnare, perché Dio, il Signore dell'alleanza, dona ordini al partner di tale alleanza. È questo l'altro elemento che si deve mettere in evidenza non appena si abborda la questione della vita di Dio in Gesù Cristo, in e con il suo popolo; dovremo tenerne conto durante tutto il nostro

lungo studio dell'opera divina fondata sulla grazia e sull'elezione gratuita. Non si dà grazia senza dominio ed esigenza di grazia. Non esiste una dommatica che non debba trasformarsi immediatamente in etica. Ma prima di affrontare quest'altra tematica, bisogna parlare dell'elezione gratuita di Dio.

C. L'apporto della tradizione teologica

1. *Una dottrina senza ambiguità.* Il campo teologico in cui adesso ci avventuriamo è conosciuto, nella storia dei dogmi, con il nome di dottrina della predestinazione. Prima di tutto dobbiamo insistere sull'affermazione che apre la tesi data come filo conduttore all'inizio di questo paragrafo: la verità che riterrà la nostra attenzione e che giustamente è espressa nella dottrina della predestinazione è in prima ed ultima analisi, senza alcuna restrizione ed in ogni caso, la somma dell'evangelo, qualunque sia il modo in cui essa debba essere compresa nei dettagli e malgrado aspetti e temi, apparentemente contradditori, che talora potrà presentare. Tale verità è evangelo, cioè buon annuncio, messaggio gioioso, capace di rallegrare, di tonificare, di consolare, di ridare forza, carico di soccorso. Non è dunque una verità neutra, un qualche teorema astratto che, sostanzialmente, non conterrebbe che un insegnamento rigido, una fredda spiegazione coinvolgente un campo irrazionale, ove è ignorata la differenza fra il bene ed il male, fra la felicità e la disgrazia e tutto ciò malgrado il complesso di timore e di spavento, di distretta e di pericolo che essa tradizionalmente comporta. Certo questa verità è anche spiegazione ed insegnamento, ma nella misura in cui proclama la gioia. Non è un messaggio in cui sono combinate gioia e paura, salvezza e perdizione; non ha nulla di dialettico, anzi è completamente priva di dialettica; non predica contemporaneamente il bene ed il male, la salvezza e la rovina, la vita e la morte. Certo essa proietta anche un'ombra e non avremo certo il diritto di trascurare questo problema; ma in se stessa è luce e non oscurità; dovremo quindi evitare ogni parallelismo fra salvezza e perdizione. Infatti anche nel suo aspetto negativo ed oscuro, l'ultima parola di questa verità non è certo minaccia, condanna, punizione, indicazione di un limite o descrizione di un abisso. È vero: essa non potrà essere

studiata senza questi elementi; il suo sì non potrà essere percepito senza il no che lo accompagna; tuttavia essa non dice no per dire no, ma a causa del sì che annuncia. Nella sua sostanza, nelle sue premesse, nelle sue conclusioni essa è positiva e non negativa.

È necessario insistere su questo fin dall'inizio, perché nel corso della sua storia, la dottrina dell'elezione gratuita, come teoria della predestinazione, si è sovraccaricata di una certa ambiguità. E questo a tal punto che basta pronunciare il termine di predestinazione per provocare automaticamente nell'uditore o nel lettore un certo numero di idee che generano una gran confusione ed impediscono di vedere chiaramente la verità di cui si tratta. Non ci si sbaglierà dicendo che chiunque prova immediatamente un'avversione istintiva contro « il carattere profondamente inumano » di questa dottrina come sosteneva Max Weber [1] o contro il pericoloso equivoco della sua dialetticità. Molti anzi considerano questa tematica come un teorema astratto e neutro. E vedendo come la nostra dottrina è stata esposta nel corso della storia dai suoi migliori rappresentanti, non si può certo dire che simili associazioni siano del tutto arbitrarie. In verità vi è una certa fluttuazione. Numerose sono le affermazioni che, nel campo che ci occupa, sono state tali da suscitare il più grande timore e la più grande avversione o ancora da condurre gente ben intenzionata a deformare gravemente la verità che era loro proposta, provocando inoltre, talora, un oceano d'incomprensione e di indifferenza. « Che vada all'inferno, va bene; ma nessuno potrà mai obbligarmi a credere in un simile Dio » (cioè quello della predestinazione calvinista): quante persone potrebbero unirsi, apertamente o meno, a questa indignata protesta di John Milton [2]. Il nostro compito non consisterà dunque nel riprendere questo o quell'altro testo classico della dottrina tradizionale della predestinazione, come ha fatto per esempio recentemente Loraine Boettner per l'esposizione calviniana, sforzan-

1. M. Weber, *Gesammelte Aufsaetze zur Religionssoziologie*, vol. I (Tuebingen), 1922 (3ª ediz.), p. 93 (= *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, « Archiv für Sozialwiss. und Zozialpolit. » XX-XXI, 1904-1905; tr. ital.: *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, intr. di E. Sestan, Roma 1945; 2ª ediz.: Firenze 1965; ripresa in *Sociologia delle religioni*, a cura di C. Sebastiani, intr. di F. Ferrarotti, Torino 1976, vol. I, p. 196).

2. Cit. da M. Weber, *Gesammelte Aufsaetze zur Religionssoziologie*, vol. I, p. 91 (= *Sociologia delle religioni*, vol. I, p. 193).

dosi di riformularla [1]; piuttosto dovremo mantenere una riserva critica anche nei confronti delle migliori formulazioni tradizionali. Tale atteggiamento deriva dall'oggetto stesso della nostra indagine, secondo una metodologia che ci ha guidati fin qui nella prima parte della dottrina di Dio; perché questa dottrina possa proiettare tutta la sua luce, bisogna che scompaia ogni ambiguità; tale è anche il senso delle discussioni polemiche che ci occuperanno in tutto questo capitolo. Dovremo necessariamente partire proprio dall'obiezione che si deve formulare contro la dottrina tradizionale; o meglio dovremo sforzarci di rendere giustizia all'intenzione iniziale, reale, legittima e necessaria che si trova alla base di tale dottrina. Lo abbiamo già fatto enunciando la tesi secondo la quale la dottrina dell'elezione divina nella sua libera grazia deve essere compresa in principio e senza equivoco possibile come evangelo; ricordiamo anche che essa non è un teorema neutro al di là del sì e del no che sono pronunciati; sottolineiamo che essa non dice no, ma sì e che essa non è contemporaneamente sì e no, bensì che essa è per il suo contenuto, la sua origine, la sua intenzione, essenzialmente positiva.

2. *L'elezione gratuita come somma dell'evangelo.* L'elezione gratuita è la somma dell'evangelo. Per parlarne come si deve, è necessario attenersi rigorosamente a questa breve ed esaustiva definizione. In altri termini: essa costituisce l'evangelo nella sua interezza, nel suo nocciolo più profondo, nella sua quintessenza. Così essa vuole essere compresa ed apprezzata nella chiesa cristiana. Dio è Dio perché è essenzialmente colui che ama nella libertà: questa è la verità che si manifesta come buon annuncio per noi in virtù del fatto che le è congiunto: Dio nella sua libera grazia procede ad una scelta, si volge verso l'uomo, nel quadro dell'alleanza che stringe con Gesù di Nazareth e con il popolo che questi rappresenta. Tuttta la gioia, tutto il beneficio che significa la sua opera di creatore, di riconciliatore, di redentore, tutti i beni divini (e quindi reali), la somma delle promesse contenute e proclamate nell'evangelo, tutto questo esiste perché Dio ha deciso così, perché è il Dio dell'elezione eterna e gratuita. Alla luce di questa scelta divina, l'evangelo deve essere luce nella sua globalità ed in ognuna delle sue parti.

1. L. Boettner, *The Reformed Doctrine of Predestination*, (Grand Rapids), 1932.

A causa del sì che risuona in questa scelta, tutte le promesse di Dio diventano sì e amen (*II Cor.* I, 20). Poiché proprio qui sono annunciati, il nuovo ordine, la consolazione, il soccorso esistono su tutta la linea. Tutti gli enigmi e tutte le contraddizioni che possiamo incontrare si dissipano o si mutano nel loro contrario, non appena li consideriamo nel loro rapporto con la realtà che ci è finalmente chiesto di riconoscere. Inversamente, se l'ambiguità dovesse continuare a sussistere su questo punto, se dovessimo continuare a temere o a rallegrarci solo a metà o ancora se tutto quanto dovessimo apprendere sull'elezione gratuita altro non fosse che una qualche verità neutra o astratta, allora bisognerebbe arrendersi all'evidenza: non saremmo stati capaci di ascoltare e di comprendere la buona novella in ciò che essa ha di maggiormente esplicito. E la semioscurità che permarrebbe in questo campo essenziale, si stenderebbe a poco a poco, ugualmente, a tutti gli altri.

In verità i più eminenti esponenti della dottrina della predestinazione nel corso della storia hanno messo chiaramente in evidenza il carattere fondamentalmente positivo dell'elezione gratuita. Citiamo Agostino: « questa è la predestinazione dei santi e null'altro: la prescienza e la preparazione dei benefici divini, per mezzo dei quali sono liberati coloro che sono liberati » [1]. E Lutero precisa che la predestinazione è « la volontà di Dio che nel suo consiglio dispone chi e quali vuole siano capaci e partecipi della misericordia annunciata e donata » [2]. Per parte sua Calvino assicura che non si tratta qui « di una arguta o spinosa speculazione che affatica l'intelligenza senza portare frutti », bensì « di una solida disputa quanto mai suscettibile di rinfocolare la pietà; infatti edifica rettamente la fede, ci istruisce nei sentieri dell'umiltà, ci innalza ammirati verso la grande bontà divina nei nostri confronti e ci spinge efficacemente a celebrarla. Nessun motivo è più adatto ad edificare la fede che ascoltare un simile annuncio: questa elezione, che lo spirito di Dio segna nei nostri cuori, consiste in un decreto divino di benevolenza, eterno ed inflessibile, cosicché nessuna tempesta del mondo, nessun insulto di Satana, nessun tentennamento della carne può scalfirla. La nostra salvezza è quindi sicura; ne reperiamo la causa nel cuore stesso di Dio.

1. Agostino, *De dono perseverantiae* 14, 35.
2. Lutero, *De servo arbitrio*: 1525 = *W.* 18, 684, 35.

Così infatti conosciamo per fede la vita che ci è manifestata in Cristo, affinché, sotto la guida di questa stessa fede, ci sia consentito vedere il più lontano possibile da quale fonte derivi la vita »[1].

Per taluni aspetti certamente « un simile decreto deve spaventarci », tuttavia « in questa oscurità che suscita timore potremo vedere quanto tale dottrina sia utile, non solo, ma pure dolce e saporosa per il frutto che ne deriva. Mai saremo persuasi come si deve che la sorgente della nostra salvezza è la misericordia gratuita di Dio, finché la sua eterna elezione non ci sia completamente chiara »[2]. Intenzionalmente abbiamo citato solo la parte positiva di questo brano sull'elezione, come degli altri che lo hanno preceduto; tutti infatti menzionano anche la non-elezione, cioè il rifiuto che accompagna l'elezione. Ma nonostante questo secondo elemento, gli autori citati non attribuiscono meno alla dottrina della predestinazione nella sua globalità un carattere eminentemente salvifico ed evangelico. Anche gli *Articoli Irlandesi di Religione* del 1615 sottolineano « il chiaro, gratuito, inesplicabile conforto » che deriva dalla dottrina della predestinazione e dalla nostra elezione in Cristo[3]. Qualunque interpretazione debba essere offerta del rigetto, resta sempre che la predestinazione, in ogni senso, deve essere osservata come un elemento positivo. La luterana *Formula di concordia* ha certamente ragione nel definire così il criterio di un corretto insegnamento in questa materia: « Questo non potrà mai essere una vera e corretta esposizione o un uso legittimo della dottrina riguardante la predestinazione divina, quello cioè che desti o confermi nell'animo umano impenitenza o disperazione; la Scrittura infatti ci propone questa dottrina in una maniera ben differente, cosicché siamo invitati ad abbracciare la parola divina rivelata mediante la fede, esortati a fare penitenza, chiamati a vivere piamente »[4]. E poco oltre: « questa dottrina ci fornisce materia molto ampia di autentica consolazione »[5]. Là dove la dottrina della predestinazione suscita disperazione o falsa sicurezza, e non consolazione, si può essere certi che « questo articolo della elezione non è stato insegnato secondo la norma e la volontà divina, ma secondo il giudizio della ragione umana ben cieca e per impulso ed istinto del diavolo, in maniera cattiva e perversa »[1]. « Se noi infatti snerviamo o togliamo questa consolazione che ci è data tramite la Scrittura, allora è più certo di una cosa certa che la Scrittura è spiegata e compresa contro la parola e l'intenzione dello Spirito Santo »[2]. Solo perché vi è stato un malinteso o a causa di qualche conseguenza pericolosa, queste formule hanno potuto essere enunciate contro Calvino e contro i calvinisti; in verità anche questi ultimi avrebbero potuto esprimersi in questo modo ed anzi lo hanno anche fatto; solo si vorrebbe che essi l'avessero fatto ancora più nettamente, se possibile, onde togliere ogni equivoco.

1. CALVINO, *De aeterna Dei praedestinatione*: 1552 = *C. R.* 8, 260.
2. CALVINO, *Institution* III, 23, 7 e III, 21, 1.
3. *Articoli Irlandesi di Religione*: 1615, in E. F. K. MUELLER (hrsg., *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, Leipzig 1903), p. 528.
4. *Form. Concordiae*: *Sol. Declar.* XI, 12.
5. *Ivi*: *Sol. Declar.* XI, 43.

Che l'evangelo, nell'accezione larga e per così dire esaustiva del termine debba essere in questa questione l'origine ed il fine di ogni definizione, è quanto mostra immediatamente un semplice esame del ruolo giocato dal concetto di elezione nella testimonianza della Sacra Scrittura. Questo concetto è, nell'Antico Testamento, la categoria fondamentale che serve a designare la relazione istituita fra Yahwè ed il suo popolo, Israele; è dall'elezione di questo popolo e dalla serie di elezioni che costellano la sua storia che derivano tutti i benefici di cui Israele è oggetto da parte di Dio; per così dire, l'elezione è il beneficio che è alla radice della sua esistenza e che si rinnova sempre nelle circostanze particolari della sua storia. Ed ecco che la conferma di questo beneficio costituisce, tenendo conto da un lato dell'elezione d'Israele e dall'altro del rifiuto di cui Israele è oggetto in un primo momento, a causa della sua ostinazione nel non accettare l'evangelo, il punto di partenza e lo scopo soggiacente l'esposizione più completa del Nuovo Testamento a questo riguardo: *Rom.* IX-XI. Certo, in questi tre capitoli vi sono elementi apparentemente sconcertanti e contradditori; ma non si ha il diritto di dimenticare che questi elementi sono là anch'essi, anzi proprio essi, per attestare il sì divino ad Israele, a quest'Israele che ha crocifisso Gesù Cristo! Solo interpretandoli in vista di questo significato ultimo, li si comprende bene, poiché tale è il senso decisivo. Per queste ragioni la sostanza e l'intenzione di tutte le altre affermazioni neotestamentarie relative all'elezione sono di fatto, regolarmente, attestazione del beneficio di Dio, o meglio di quanto costituisce l'ABC

1. *Ivi*: *Sol. Declar.* XI, 91.
2. *Ivi*: *Sol. Declar.* XI, 92.

stesso di tutte le sue grazie. Il fatto di essere eletti deve fare comprendere ai cristiani che essi sono l'Israele nuovo, autentico, il popolo che partecipa a tutte le promesse di Dio (*I Pt.* II, 9); che sono destinati alla salvezza per mezzo della santificazione (*II Tess.* II, 13); che sono chiamati, giustificati e già glorificati (*Rom.* VIII, 30); che il mistero del Regno di Dio è loro rivelato (*Mc.* IV, 11) e che sono benedetti da Dio, il Padre di Gesù Cristo (*Ef.* I, 3-4). Se sono oggetto della grazia di Dio, è in forza della elezione gratuita ed è dunque per grazia che essi accedono alla grazia. Nel Nuovo Testamento, essere eletto significa sempre la destinazione ad essere discepolo, apostolo, ad entrare nella comunità, poiché l'apostolato è l'elemento edificatore della comunità e questa si costituisce su tale base; in altri termini: elezione significa: destinazione a partecipare alla salvezza dei tempi messianici. Il « libro » scritto da Dio (*Es.* XXXII, 32) che è stato giustamente posto in relazione con l'elezione gratuita è, secondo *Sal.* LXIX, 29, « il libro dei viventi » ed il Nuovo Testamento lo denomina « il libro della vita » (*Fil.* IV, 3; *Apoc.* III, 5; XVII, 8; XX, 12.15): non si merita di essere inscritti in tale libro; si può esserne cancellati; tuttavia esso non ha due colonne, ma una sola. Parimenti il termine greco πρόθεσις che utilizzano continuamente passi come *Rom.* VIII, 28; IX, 11; *Ef.* I, 11 ed altri ancora, e che noi rendiamo con libera scelta, significa sicuramente la scelta che Dio opera in vista della salvezza; designa perciò l'elezione in quanto tale e non la nozione contraria, che peraltro lo accompagna, quella di non-elezione e di rigetto. Tutta quanta la questione si è oscurata immediatamente perché ci si è messi a parlare del « libro della vita » come se esso contenesse anche una « colonna della morte », al punto che si è ritenuto opportuno parlare dell'elezione e del rigetto come se si trattasse di due azioni divine parallele, di medesima natura, di uguale ordine, definibili grazie ad un comune concetto generale.

Su questo punto si può notare già in Agostino una deviazione, rispetto alla testimonianza scritturistica. Questo autore si domanda perché gli uni credono e sono salvi, mentre gli altri non credono e sono in perdizione. Trova la risposta, riferendosi a quanto pare a taluni passi di *Rom.* IX, proponendo una duplice predeterminazione divina, nel fatto cioè che la decisione previa di Dio comporta due aspetti esattamente paralleli. « Molti ascoltano la parola della verità; taluni vi credono, altri la contraddicono; dunque costoro vogliono

credere, ma altri non vogliono. Chi mai può ignorarlo o negarlo? Mentre agli uni è preparata da Dio la volontà, agli altri non è preparata. Bisogna quindi discernere quanto proviene dalla sua misericordia e quanto proviene dal suo giudizio » [1]. « Perché dunque mai (Dio) non insegna a tutti, affinché tutti vengano a Cristo, se non perché coloro cui insegna, insegna nella misericordia, mentre coloro cui non insegna, non insegna nel giudizio? » [2]. « Sappiamo che a coloro cui è data, la misericordia divina è data gratuitamente; a coloro cui non è data, non è data per retto giudizio » [3]. È senz'altro esatto affermare che la misericordia e la giustizia di Dio si esercitano entrambe, all'interno dell'azione divina, sui credenti e su coloro che non credono; data però l'unità dell'essenza divina, ci si può chiedere subito se è possibile vedere due azioni distinte là, dove si tratta semplicemente di due perfezioni di Dio, come se da un lato fosse all'opera la sola misericordia e dall'altro la sola giustizia; e soprattutto con quale diritto, dal punto di vista biblico ed intrinseco, Agostino mette in parallelo queste due azioni, come se fosse possibile classificare, per principio, nella medesima categoria concettuale il comportamento divino, a seconda del fatto che elegge o che rifiuta? In ogni caso non è certo in funzione di un simile parallelismo che la Scrittura concepisce e proclama l'elezione e la riprovazione divine.

Tuttavia Agostino ha sempre rinunciato a ricondurre la duplice azione divina sotto un comune denominatore concettuale e questa è la prova che ha percepito un disagio salutare. Usando il termine « predestinazione » ha sempre inteso la « predestinazione alla grazia » cioè « alla vita » e simile definizione è stata ripresa in seguito da Pier Lombardo: la « predestinazione » consiste positivamente nell'« elezione » ed in se stessa, giustamente, non include la « riprovazione » [4]. Si ritrova la medesima prudenza terminologica in Tommaso d'Aquino: la predestinazione è « il motivo della trasmissione della vita eterna, motivo che preesiste in Dio »; è « una certa preordinazione eterna di quanto, per mezzo della grazia divina, deve avvenire nel tempo » [5]. Certo, anche in lui si ritrova il parallelismo ago-

1. Agostino, *De praedestinatione sanctorum* 6, 11.
2. *Ivi*, 8, 14.
3. Agostino, *Epist.* 217, 5, 16.
4. Pier Lombardo, *Sent.* I, dist. 40 A.
5. Tommaso D'Aquino, *Summa Theol.* I, q. 23, art. 1 corpus e q. 24, art. 1 corpus.

stiniano: « fra gli uomini, Dio ha voluto rappresentare la sua bontà sotto forma di misericordia per quanto concerne quelli che ha predestinato, perdonando, mentre ha voluto manifestare la sua bontà sotto forma di giudizio per quanto riguarda quelli che ha riprovato, punendo » [1]. Più nettamente di Agostino però, Tommaso considera la riprovazione come una realtà in se stessa, senza comune misura con la predestinazione, manifestantesi, per così dire, all'ombra di quest'ultima. E nel secolo XIV ancora, dei predestinaziani così rigorosi come Gregorio da Rimini e John Wyclif non pensavano diversamente.

Però già Isidoro di Siviglia nel secolo VII e Gottescalco nel secolo IX hanno abbandonato la prospettiva di Agostino. « Duplice è la predestinazione, cioè degli eletti alla pace e dei reprobi alla morte » [2]. « Come Dio ha predestinato alla vita tutti gli eletti mediante un gratuito beneficio esclusivo della sua grazia, così parimenti predestinò i reprobi al supplizio della morte eterna mediante un giustissimo giudizio della sua giustizia » [3]. Il termine di « predestinazione » diventa quivi un concetto maggiore, inglobante sia l'idea di elezione che quella di riprovazione. I riformatori hanno accettato senza discussione questa terminologia. Così sia nel *de servo arbitrio* di Lutero che nel *de providentia* di Zwingli che negli scritti di Calvino, « predestinazione » significa indubbiamente « doppia predestinazione ». In altri termini: l'elezione ed il rigetto costituiscono ormai due specie del genere designato con la nozione di predestinazione. È certo vero che in Lutero ed anche in Calvino si trovano testi in cui l'aspetto positivo, evangelico è nettamente prevalente, conformemente alla concezione di Tommaso d'Aquino. Ma è soprattutto per Calvino che si deve affermare che, almeno nelle sue esposizioni specificamente dottrinali, non ha saputo o creduto necessario sciogliersi dal parallelismo fatale dei concetti di elezione e di riprovazione. « È necessario confessare che Dio, mediante un suo beneplacito eterno, la cui causa non deriva da altra origine, ha destinato alla salvezza coloro che gli è sembrato opportuno, lasciando da parte gli altri e quanti si è degnato gratuitamente adottare, li ha illuminati con il suo spirito, affinché ricevano la vita offerta in Cristo, mentre gli altri li

1. *Ivi*, I, q. 23, art. 5 ad 3.
2. Isidoro, *Sent.* 2, 6, 1.
3. Gottescalco (meglio sarebbe Godescalco) secondo Incmaro, *De praedestinatione* 5.

ha lasciati spontaneamente increduli, affinché, privati della luce della fede, restino nelle tenebre » [1]. Ed ecco la celebre definizione dell'*Institution*: « Chiamiamo predestinazione l'eterno consiglio divino, mediante cui Dio ha determinato quanto intende fare di ogni uomo; non ha infatti creato tutti gli uomini in condizione similare; ma ha ordinato gli uni alla vita eterna e gli altri alla dannazione eterna. Così, a seconda del fine per cui è creato, noi diciamo che l'uomo è predestinato alla vita o alla morte » [2]. Era quindi perfettamente conforme allo spirito di Calvino, ma pure assolutamente fatale, che in seguito numerosi teologi calvinisti della seconda generazione parlassero della « scelta della collera divina », parallelamente alla « elezione di grazia ». Lo si trova persino fra gli arminiani che pure si sono sforzati in tutti i modi, con tanto zelo, di correggere la concezione calviniana della predestinazione; neppure essi sono riusciti a scuotersi di dosso il carcame della doppia predestinazione; ne fa fede questa citazione: « La predestinazione divina è il decreto di Dio mediante il quale, in virtù del beneplacito della sua volontà, Dio ha stabilito di eleggere in Gesù Cristo Figlio suo i fedeli, prima dello svolgersi dei tempi storici, di adottarli come figli, di giustificarli e di glorificarli eternamente, se perseverano nella fede ed ha parimenti stabilito di riprovare gli infedeli ed i contumaci, di accecarli, di indurire il loro cuore e di dannarli in eterno, se perseverano nella loro testardaggine » [3].

È invece una delle qualità dei *Canoni* del Sinodo di Dordrecht del 1619 quella di aver saputo dare della predestinazione una definizione che non esclude certo la riprovazione divina, ma che non l'include neppure come verità indipendente e parallela, poiché essa si limita a descrivere l'« elezione » come « l'immutabile proposito di Dio mediante il quale egli ha decretato di eleggere a salvezza in Cristo, prima ancora che fossero gettate le fondamenta del mondo, traendola dal genere umano, caduto per sua colpa in peccato ed in rovina dalla sua primitiva integrità, secondo il beneplacito assolutamente libero della sua volontà, per pura grazia, una certa moltitudine di taluni uomini, non migliori, né più degni degli altri, ma con gli altri giacenti nella comune miseria; e di eleggerla in Cristo costituito fin dall'eternità come mediatore e capo di tutti gli eletti e fon-

1. Calvino, *De aeterna Dei praedestinatione*: 1552 = *C. R.* 8, 261 s.
2. Calvino, *Institution* III, 21, 5.
3. Ph. A Limbach, *Theol. christ.*: 1686: IV, 1, 5.

damento della salvezza, cosicché a lui sono dati coloro che devono essere salvati; e di chiamarla efficacemente per mezzo della parola e dello spirito del Figlio suo alla comunione con sé e di trascinarvela attraendola dandole così la vera fede in lui e di giustificarla e di santificarla e di glorificare potentemente coloro che sono custoditi nella comunione con il Figlio suo, a dimostrazione della sua misericordia ed a lode della gloriosa ricchezza della sua grazia »[1]. Checché per altri aspetti si possa pensare di simile definizione, è sicuro che essa ha saputo rendere alla dottrina della predestinazione il suo carattere di predicazione evangelica. Ora è precisamente su questo punto che peccano tutte le definizioni in cui si tratta, nel medesimo tempo e nello stesso contesto, della grazia e della riprovazione, della salvezza e della perdizione.

È ben conosciuta la risposta impietosa di Calvino ad alcuni suoi contemporanei che, pur non negando che la dottrina della predestinazione era oggettivamente capitale, restavano timorosi a causa dei numerosi malintesi che essa rischiava di provocare e di conseguenza pensavano che non dovesse essere predicata al popolo. Secondo costoro, facendo prova di umiltà e di senso della misura, i teologi avrebbero dovuto tenerla per se stessi, come una specie di salvezza esoterica. La vera umiltà, quella autentica, ha detto Calvino, non potrebbe consistere nel nascondere una verità attestata da tutti i veri servitori di Dio; essa consiste invece nel confessare semplicemente e con rispetto, ma anche in piena luce, quanto si è appreso alla scuola del Maestro celeste[2]. Non è tipico della semplicità cristiana « fuggire quelle cose di cui Dio ha mostrato una conoscenza negativa »[3]. Tutto quanto ci è rivelato nella Scrittura è per definizione necessario, utile, valido per ciascuno. Per questo la dottrina della predestinazione non deve essere dissimulata ai fedeli[4]. « Come infatti deve essere predicata la pietà affinché si veneri Dio in maniera retta, così si deve predicare la predestinazione, affinché coloro che hanno orecchi odano e si glorino della grazia di Dio in Dio e non in se stessi »[5]. Calvino aveva ragione. Ma il suo ragionamento avrebbe avuto maggior peso se si fosse appoggiato su una comprensione meno

1. *Sinodo di Dordrecht*: 1619: *Canones* I, 7.
2. Calvino, *De aeterna Dei praedestinatione*: 1552 = *C. R.* 8, 347.
3. *Ivi* = *C. R.* 8, 264.
4. Calvino, *Institution* III, 21, 3.
5. Calvino, *De aeterna Dei praedestinatione*: 1552 = *C. R.* 8, 327.

sistematica della predestinazione, più conforme all'insegnamento biblico e quindi decisamente più evangelica.

La concezione calviniana è a questo riguardo mutila, perché si rinchiude nel parallelismo del duplice decreto, volendo equilibrare sistematicamente le due azioni divine. Ne consegue che subito la dottrina della predestinazione appare come una specie di insegnamento neutro, rilevante maggiormente dalle scienze naturali che dalla teologia; non distingue più fra il sì ed il no divini; non si pronuncia più in favore del sì. Si limita a registrare, al medesimo livello del sì, un no ugualmente definitivo contro l'uomo. Come può tale dottrina in queste condizioni impedire che il no divino sia percepito in maniera assai più distinta che il sì e diventi, finalmente, la sola verità che si ascolta? Come può evitare di diventare un δυσαγγέλιον, cioè un « cattivo annuncio » e di conseguenza essere rifiutata (non senza ragione!) con orrore? Non ci si deve stupire dunque se la pietosa consegna del silenzio, così vigorosamente rifiutata da Calvino, sia ricomparsa centocinquant'anni più tardi con Samuel Werenfels e sia stata presentata come l'ultimo grido della sapienza, come se nulla fosse accaduto e sia divenuta da allora in poi l'autorità di una opinione comune e tutti gli indecisi! Ecco dunque l'esigenza fondamentale cui ogni esposizione della dottrina della predestinazione deve essere misurata ed a cui anche noi dobbiamo sottometterci: per quanto concerne l'aspetto negativo del problema, non è consentito parlare dell'elezione e del rigetto come se Dio non scegliesse in una maniera del tutto differente da quella con cui riprova, come se non ci fosse fra queste due azioni divine un irriducibile rapporto di sopra-ordinazione e di subordinazione; per quanto riguarda l'aspetto positivo del medesimo problema, è necessario porre così radicalmente in evidenza questa relazione, di modo che sia veramente il buon annuncio che dia il tono all'insieme (poiché l'evangelo è precisamente la sostanza della dottrina in causa), affinché in un modo o nell'altro, anche qui, anzi soprattutto qui, sia il messaggio della libera grazia di Dio ad esprimersi ed a farsi ascoltare come la dominante assoluta, come il senso reale e concreto di tutte le proposizioni enunciate. Simile è il criterio che permette di giudicare se la dottrina della predestinazione è concepita in funzione della Scrittura, cioè della rivelazione; solo allora si avrà il diritto di chiedere, così come ha fatto Calvino, che tale dottrina sia apertamente proclamata nella chiesa; se per disgrazia la si dovesse concepire diversamente, non potrebbe avere più

alcun valore, nemmeno come sapienza esoterica ad uso dei teologi, anzi in questo caso, essa diventerebbe veramente pericolosa. Per provare l'esattezza di questa tesi, la si deve esaminare in riferimento alla dottrina della predestinazione, di cui è l'intima ragione di essere. Per ora ci basta dimostrare con quale diritto ed in virtù di quale necessità noi l'adottiamo come ipotesi di lavoro.

3. *L'elezione gratuita come espressione della libertà di Dio.* Si può cominciare sottolineando che tutte le interpretazioni serie s'accordano nel riconoscere che il nerbo della dottrina della predestinazione, il motivo profondo che l'ispira e che la rende indispensabile, è che essa intende sottolineare l'assoluta libertà della grazia di Dio e rendere così giustizia alla sua divinità. Per il fatto che Dio elegge, si determina secondo il suo beneplacito, che è come tale santo e giusto; perché è lui, il Dio costante, onnipotente ed eterno che procede a simile scelta, il beneplacito che presiede alla sua decisione, e di conseguenza anche questa decisione, sono indipendenti da qualunque altra decisione di ordine creaturale; la decisione divina precede qualsiasi altra decisione della creatura, esiste in opposizione a qualunque autodeterminazione già esistente. È appunto pre-determinazione, predestinazione. La grazia, cioè la condiscendenza e l'abbassamento in forza dei quali gli uomini appartengono a Dio e Dio a questi uomini, in quanto grazia offerta e ricevuta, rivelatrice e riconciliatrice, compresa nella fede ed efficace, è azione di Dio, volontà e opera di Dio, signoria di Dio, anzi Dio stesso nella sua completa sovranità. Nessuna pretesa, nessun merito, nessuna condizione previa o futura potrebbe invocarla, né renderla necessaria, da parte della creatura. Nessuna opposizione, nessuna resistenza della creatura, parimenti, potrebbe arrestarla, renderla impossibile ed inefficace. Nei suoi confronti, ogni esaltazione, come ogni diminuzione arbitraria della creatura, resta esclusa. È un miracolo assoluto. Ma veicola anche una forza ed una certezza ugualmente assoluti: per riceverla, la creatura deve riconoscersi totalmente impotente ed indegna. Proprio per questo, essa metterà tutta la sua confidenza nella potenza e nella dignità proprie della grazia e rinuncerà dunque ugualmente, senza riserve, a disperare arbitrariamente di se stessa. Quanto la creatura è incapace di attribuirsi o di acquistarsi da

se stessa, non deve rifiutarlo allorché lo riceve, né volere privarsene in seguito. Poiché la decisione mediante la quale essa accoglie ed approva la grazia si attua nel quadro della predestinazione divina, la decisione della creatura, considerata in se stessa, è già una lode della libertà di grazia, dell'indipendenza in forza della quale la grazia è così poco legata alla grandezza del nostro volere e del nostro agire che alla loro miseria costitutiva. Essa celebra la sovranità con cui la grazia precede il nostro volere ed il nostro fare, per disporne in maniera diversa e totale. Tutte le interpretazioni serie della dottrina della predestinazione tendono in ogni caso (con esattezza o successo più o meno grandi o in maniera più o meno conseguente nei dettagli) a mettere in evidenza la libertà della grazia di Dio. Possiamo dire più semplicemente: tendono a mostrare che la grazia è proprio la grazia ed a farla riconoscere come tale; che sarebbe infatti una grazia determinata e legata, incapace di scegliere e di eleggere? E forse vi è ancora una formula più semplice: tutte le interpretazioni di cui parliamo si propongono di confessare la divinità del Dio della grazia; poiché che sarebbe mai un Dio che, in un senso o nell'altro, dovesse essere grazia, un Dio la cui grazia non si identificasse con il suo libero beneplacito nel senso più specifico del termine?

Tommaso d'Aquino ha scritto efficacemente: « Tutto quanto nell'uomo lo dirige verso la salvezza, deve essere compreso sotto l'effetto della predestinazione, anche la stessa preparazione alla grazia: questo infatti non accade se non per mezzo dell'aiuto divino »[1]. Resta assodato, ribadisce Calvino « che Dio ci ha eletti non solamente prima che noi ne avessimo conoscenza, ma prima che fossimo nati e prima che il mondo fosse creato; che ci ha eletti per sua bontà gratuita e che non ne ha affatto ricercato la causa altrove, se non appunto nella sua bontà; che ha deliberato questo proposito in se stesso e che è necessario che noi conosciamo questo, affinché egli sia glorificato come si addice. La gloria così come gli è dovuta, non può essergli resa senza queste cose »[2]. Dobbiamo rendere a Dio « quanto gli spetta »; noi siamo così poco ordinati alla comunione con Dio « nell'intimo del nostro cuore » che il mondo non s'è creato

1. Tommaso D'Aquino, *Summa Theol.* I, q. 23, art. 5 corpus.
2. Calvino, *Congrégation sur l'Election éternelle*: 1562 = *C. R.* 8, 103.

da solo; « è necessario, affinché Dio prediliga i suoi adoratori, che, mentre sono ancora privati di ogni bene, con un atto di gratuito amore egli prevenga gli indegni e dia loro quell'amore con il quale poi essi proseguono; e questa prima grazia, da cui tutto procede, Dio la dà a chi vuole » [1]. « Dio ha deliberato in se stesso questo proposito: non è cioè uscito da sé, non ha affatto rivolto gli occhi qua e là per dire: sarò spinto a fare questo o quello » [2]. Certo « il Signore pronuncia chiaramente che in noi non trova alcuna ragione che lo spinga a farci del bene; ma che prende tutto dalla sua misericordia, cosicché la salvezza dei suoi è proprio la sua opera. Poiché Dio stabilisce la tua salvezza solamente in sé, perché mai tu te l'arroghi? E poiché ti rivela che la sua sola misericordia è l'unica causa, perché mai tu la unisci ai tuoi meriti? Poiché vuole concentrare tutti i tuoi pensieri nella sua sola bontà, perché mai tu ti metteresti, almeno in parte, a considerare le tue opere? » [3]. Si ritrovano i medesimi accenti nella antica dommatica calvinista: « Dio è dotato di potere assolutamente libero ed è il solo veramente ἀνυπεύθυνος, non determinato; fece quindi da sé quello che volle e conseguentemente predestinò le sue creature come volle. Non vi è nulla in una creatura razionale che le concili la grazia, davanti a Dio; ma Dio stesso nel Figlio suo rese graditi ed accetti a sé coloro che volle. Né Dio è tenuto, come se fosse obbligato, a dare qualcosa a chiunque » [4]. Parimenti la *Formula di concordia* insegna che è falso affermare: « non nella sola misericordia di Dio e nel santissimo merito di Cristo, ma pure in noi stessi, esiste una qualche causa dell'elezione divina, in forza della quale Dio ci avrebbe eletti alla vita eterna » [5]. E più esplicitamente: « la nostra elezione alla vita eterna non può porsi nelle nostre virtù o nella nostra giustizia, ma unicamente nel merito di Cristo e nella benevola volontà del Padre celeste, che non può rinnegare se stesso » [6]. A sua volta ecco come Quenstedt definisce la causa attiva dell'elezione: « la libera volontà del Dio uno e trino che decerne » e la causa efficiente interna: « la grazia divina del tutto gratuita, escludente nel modo più assoluto ogni merito di opere

1. Calvino, *De aeterna Dei praedestinatione*: 1552 = *C. R.* 8, 261. 299. 306.
2. Calvino, *Congrégation*: 1562 = *C. R.* 8, 95.
3. Calvino, *Institution* III, 22, 6.
4. A. Polanus, *Synt. Theol. Christ.*: 1609: col. 1561 s.
5. *Form. Concordiae*: *Epit.* XI, 20; cfr. *Sol. Declar.* XI, 88.
6. *Form. Concordiae*: *Sol. Declar.* XI, 75.

umane, cioè tutto quanto, con il nome di opera o di azione, proviene sia dalla grazia di Dio e sia dalle forze della natura creata. Infatti Dio ci elegge non secondo le opere, ma unicamente per pura sua grazia. La stessa fede non può essere ritenuta a questo punto, se la si considera come condizione più o meno degna sia considerata in se stessa e sia considerata come un qualche cosa che si aggiunge alla fede per volontà stessa di Dio; nulla infatti può essere aggiunto al decreto dell'elezione come causa che muova o spinga Dio ad effettuare tale decreto; esso deve essere ascritto unicamente alla semplice grazia divina » [1].

4. *L'elezione gratuita come espressione del mistero di Dio.* In secondo luogo vediamo che tutte le interpretazioni serie della dottrina della predestinazione si accordano per riconoscere che, nella libera decisione divina, incontriamo il mistero di Dio, cioè il suo disegno, la cui intima ragione ci permane nascosta ed inaccessibile. Dio non ci ha consultato, per determinarsi e non ci è quindi consentito chiedergli di giustificare davanti a noi la sua elezione. La volontà di Dio non conosce nessun perché di interrogazione; è continuamente un perché di spiegazione, anzi il perché di spiegazione per antonomasia; come tale si rivela a noi e si compie, ed intende essere riconosciuta, onorata ed obbedita. Andremmo contro l'elezione gratuita, contro la decisione intervenuta secondo il beneplacito di Dio, santo, giusto, costante, onnipotente ed eterno e cioè contro la stessa natura di Dio, se pretendessimo chiedergli ragione del suo disegno, rifiutando di ammettere che questa questione è ormai già risolta, per il semplice fatto che è Dio a decidere e ad eleggere, se lo vuole.

Come ha scritto giustamente Tommaso d'Aquino: « così deve essere ricercato il motivo della predestinazione, come si ricerca il motivo della volontà divina » [2]. È per aver riconosciuto questa verità che Lutero non ha potuto contenersi di fronte alle affermazioni di Erasmo: « Di che cosa ti lagni? Chi mai potrà resistere alla sua volontà? Questa è proprio quella cosa che la ragione non può né comprendere né sopportare e questa è proprio quella cosa che sfida tanti uomini eccellenti per ingegno, riveriti nel corso di tanti secoli.

1. A. Quenstedt, *Theol. did. pol.*: 1685: III, cap. 2, sect. 1, th. 9 e 10.
2. Tommaso D'Aquino, *Summa Theol.* I, q. 23, art. 5 corpus.

Costoro richiedono con insistenza che Dio agisca in maniera conforme al diritto umano e faccia quanto essi giudicano giusto, oppure cessi di essere Dio. Che cosa importa loro dei recessi segreti della maestà divina?; renda ragione del fatto che è Dio, di quello che vuole, di quello che fa, del perché compie certe cose che non sembrano giuste; esattamente come se si citasse in tribunale un calzolaio o un fabbricante di cinture. La carne non considera Dio degno di essere chiamato giusto e buono se dice cose che vanno oltre quanto ha definito il codice giustinianeo o il quinto libro dell'*Etica* di Aristotele. Ceda la maestà creatrice di tutto all'estremo nulla di una sua sola creatura e quella caverna di Coricio tema i suoi anfratti sacri, invece che li temano i suoi visitatori. È assurdo, del tutto assurdo che condanni Dio colui che non può evitare, e meritatamente, la condanna. E seguendo la logica di una tale assurdità diventa necessariamente falso che Dio non dà misericordia a chi vuole e non indurisce il cuore a chi vuole. Si pretende quindi d'imbrigliare Dio e gli si prescrive di non condannare alcuno, se non colui che, a giudizio nostro, lo meriti »[1].

Ed ecco come Calvino rinvia al mistero dell'elezione divina gratuita: « Si tratta di adorare i segreti di Dio, che ci sono incomprensibili; senza ciò, non gusteremo mai i princìpi della fede; noi sappiamo infatti che la nostra saggezza deve iniziare sempre dall'umiltà e tale umiltà comporta che non ci avviciniamo affatto con la nostra bilancia per soppesare i giudizi di Dio, che non vogliamo in nessun modo essere giudici ed arbitri, ma che siamo sobrii, consci della ristrettezza del nostro spirito, vedendo come siamo grossolani e pesanti e che magnifichiamo Dio e che diciamo, come ci ha insegnato la Santa Scrittura: Signore, il tuo consiglio è un abisso troppo profondo e nessuno può raccontarlo »[2]. « Non ci giova nessun'altra

1. Lutero, *De servo arbitrio*: 1525 = *W.* 18, 729, 13 (Erasmo aveva accennato in questi termini nel *de libero arbitrio* A 7 alla grotta di Coricio situata sulle pendici del Parnaso vicino a Delfi: « Ci sono infatti nelle Sacre Scritture santuari reconditi dove Dio non ha voluto che cercassimo di entrare e nei quali, seppure tentassimo di penetrare saremmo avvolti da caligine sempre più spessa. Ciò affinché riconoscessimo da un lato l'imperscrutabile maestà della divina sapienza e dall'altro la debolezza dello spirito umano, come è di quella grotta di Coricio di cui parla Pomponio Mela, deliziosa per il suo aspetto esteriore sì da attirare il visitatore, ma che via via si faceva più orribile agli occhi dello stesso che, avventurandosi dentro, veniva a scoprire la terribile maestà della divinità ivi abitante »: trad. R. Jouvenal, Torino 1969, pp. 42 s. con lievi ritocchi).

2. Calvino, *Sermone su Eph.* I, 3 s. = *C. R.* 51, 260 s.

conoscenza, se non quella che si racchiude in ammirazione; ci derida pure chi vuole; al nostro stupore Dio annuisce dal cielo e gli angeli applaudono »[1]. E da ultimo è utile citare qui, perché costituisce una illustrazione indiretta della nostra tesi, l'opinione di Emmanuele Kant sulla questione: « Che una grazia celeste debba agire nell'uomo e che accordi il soccorso non seguendo i meriti di ciascuno, guardando le sue opere, ma in forza di un decreto assoluto e che lo conceda agli uni e lo rifiuti agli altri e che una parte della nostra specie sia predestinata alla felicità e l'altra alla dannazione eterna, ecco quanto non dà ancora un'idea di una giustizia divina e deve essere riferito, a rigore, ad una saggezza la cui regola, ad ogni buon conto, resta per noi un mistero. Ora riguardo a questi misteri, per quanto concernono la storia della vita morale di ogni uomo (e cioè: come è possibile che un bene o un male morale si incontrino nel mondo, se il male esiste in tutti ed in ogni tempo; come il bene può tuttavia sorgere dal male e ristabilirsi in un individuo qualsiasi; o ancora perché una tale sorte capita a qualcuno, mentre altri ne restano sempre esclusi?) Dio non ci ha rivelato nulla e nulla può rivelarci, perché noi non lo comprenderemmo »[2]. Ed in un altro brano Kant si mostra ancora più brutale: « Supponendo anche che questa fede fosse presentata come possedente una forza particolare ed un'influenza mistica (o magica) tale che (anche se dobbiamo considerarla, per quanto ci è dato sapere, semplicemente storica) sia capace (a condizione che ci si abbandoni ai sentimenti che le sono collegati) di migliorare fondamentalmente l'uomo (facendone l'uomo nuovo), bisognerebbe allora considerarla come venuta e ispirata direttamente dal cielo (pur rimanendo sempre fede storica). In questo caso tutto si ricondurrebbe finalmente, ivi compresa la costituzione morale dell'uomo, ad un decreto assoluto di Dio: ha pietà di chi vuole ed indurisce chi vuole, proposizione che, assunta alla lettera, costituisce il salto mortale della ragione umana »[3].

5. *L'elezione gratuita come espressione della giustizia di Dio.* Menzioniamo infine un terzo punto di convergenza nello insieme delle interpretazioni serie concernenti la dottrina della

1. Calvino, *De aeterna Dei praedestinatione*: 1552 = *C. R.* 8, 292.

2. I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*: 1793: (Berlin, VI, 1915), p. 166.

3. *Ivi*, p. 139.

predestinazione: esse intendono tutte giustificare il loro riconoscimento del mistero della libertà divina in seno all'elezione, attestando, in un modo o nell'altro, che in questo mistero Dio compie quanto è conforme alla propria dignità, da tutti i punti di vista; esse intendono rendere testimonianza alla giustizia divina. Tutto diventa chiaro. In presenza dell'elezione divina, dobbiamo continuamente rammentarci la parola di *Rom.* IX, 20: « O uomo, chi sei tu per entrare in tenzone con Dio? ». In una sola parola, dobbiamo riconoscere pienamente la sovranità di Dio e rispettare il mistero della sua decisione che non lascia posto a nessun perché interrogativo; così facendo, a condizione di avere compreso realmente che Dio è il soggetto di questa azione, noi onoriamo l'origine e la sede di ogni equità e di ogni giustizia, cioè la saggezza davanti alla quale le obiezioni dei nostri sensi e della nostra intelligenza non devono semplicemente cessare di esistere, come se ci trovassimo di fronte ad un fatto bruto, come se ci fosse vietato discuterne, spinti da una costrizione, superiore certo, ma infine reale. No. Ciò che è vero è questo: ci è permesso di tacere. Non siamo di fronte al capriccio di un tiranno, davanti a cui altro non ci resterebbe da fare che piegare la schiena; la sottomissione che ci è richiesta non è di quelle che consentono recriminazioni o ribellioni segrete; al contrario, se accettiamo di tacere, è perché lo vogliamo noi stessi, in virtù di una conoscenza più sicura. Non perché ci hanno chiuso la bocca, poiché in questo caso il nostro silenzio non sarebbe frutto di un volere, non sarebbe un atto di obbedienza, ma il risultato di una costrizione. No. Se ci è consentito tacere su questo punto è perché abbiamo percepito la spiegazione, perfettamente sufficiente e convincente di Dio, è perché siamo stati introdotti in tutta quanta la verità, è perché non abbiamo più questioni da porre, è perché, in una sola parola, Dio in persona, e con lui la giustizia e la saggezza stesse, si è comunicato a noi e costituisce la risposta che ci è stata data. Ciò che Dio compie, è giusto e s'inscrive nell'ordine delle cose; non ci resta che conoscerlo, senza con ciò doverlo commisurare alle nostre proprie concezioni di ordine. È Dio che deve insegnarci quello che è l'ordine; il nostro compito è quello di rapportare le nostre idee sull'ordine alla sua decisione e ad apprendere così da lui quello che è l'ordine; così facendo non compiamo una specie di sacrificio delle nostre capacità intellettive, ma diventiamo e siamo veramente saggi. Il timore del Signore è l'inizio di ogni sapienza. « O uomo, chi sei tu per entrare in tenzone con Dio? ». Risposta: sei folle!; è tempo che tu divenga saggio e che rinunci a simile pretesa; ti è permesso precisamente di contemplare e di adorare, nel mistero della libertà di Dio e della sua elezione, l'unica ed autentica giustizia e di essere così realmente ed effettivamente sapiente.

Il desiderio legittimo di mettere in luce questo aspetto del problema ha suscitato numerosi lavori che, disgraziatamente, non rispettano però il metodo che ci siamo sforzati di definire come il solo suscettibile di permettere la descrizione della verità, di cui qui si tratta. Non si è voluto limitarsi a constatare che Dio stesso, proprio lui, nella libertà della sua decisione, è precisamente la giustizia e, conseguentemente, il solo che possa insegnarla; non si è voluto comprendere che la sapienza per antonomasia consiste nell'ascoltare questo maestro autorizzato; si è preteso essere saggi nelle cose di Dio, senza aver accettato di apprendere la sapienza alla sua scuola. Non ci si deve quindi stupire che la dottrina della predestinazione abbia ispirato numerose teorie che, alla fin fine, non potevano che contraddire o limitare la libertà di Dio, con la loro mania di attribuire all'azione divina delle cause esterne, cosicché il diritto e la giustificazione dell'elezione si trovavano commisurati alle nostre concezioni dell'ordine e diventavano suscettibili di essere definite ugualmente con un metodo diverso da quello che consiste di cessare di parlare, per porsi all'ascolto di Dio stesso. È evidente che tutte queste teorie sono più o meno responsabili di aver favorito, fino ad un certo punto, la messa in questione del mistero di Dio, che sembrava cosa talmente straordinaria e scandalosa a Kant e la cui negazione poteva invece esasperare in maniera grandissima un uomo come Lutero. Ecco perché dobbiamo ascoltare Calvino su questo punto in maniera tutta particolare.

Questo autore ha sempre pienamente rispettato la libertà dell'elezione gratuita ed ha sempre voluto salvaguardare, da tutti i punti di vista il mistero di Dio; ciò che non gli ha impedito di rinviare, contemporaneamente, con rara pertinenza, anche alla giustizia che presiede alla elezione divina, come pure alla necessità, per noi, di riconoscere questa elezione come un atto, o meglio come l'atto per

eccellenza della sola sapienza che possa dirsi veramente reale. È vero che bisogna iniziare liquidando la questione concernente il fondamento della decisione divina con un semplice riferimento al testo di *Rom.* IX, 20. Giustamente Calvino era solito farlo: « Vi sono taluni che trovano strano che non si dia loro un punto facile di soluzione; vorrebbero che si dicessero loro le cose sempre più chiaramente; che comprendessero perché questo o quello si fa. Amico mio, bisogna che tu vada ad un'altra scuola, poiché tu sei così presuntuoso da non volere affatto dare gloria a Dio, se non ne vedi le tracce sicure. Va dunque a cercare una scuola diversa da quella dello Spirito Santo »[1]. « Sappiamo bene quale è l'audacia degli uomini; non vi è nessuno che non abbia esperimentato in se stesso quanto sia difficile domare i nostri spiriti, in maniera da poter ricevere in pace ed umiltà tutto quanto ci è dichiarato; bisogna che un uomo sia ben domato da Dio prima che arrivi là. Queste obiezioni che solitamente si fanno devono essere rifiutate con questa sola parola dell'autorità divina: conoscere quale sovranità e quale preminenza Dio deve avere sopra di noi »[2]. « È infatti cosa troppo irragionevole chiamare i profondi giudizi divini ad un rendimento di conti, perché essi inghiottono tutti i nostri sensi »[3]. « Solo nella sua volontà possiamo trovare la nostra pace: solo qui comprendiamo quanto piace a lui e questo ci è sufficiente, sebbene ce ne sfugga la causa per una serie infinita di motivi »[4]. « Poiché la volontà di Dio è a tal punto la regola suprema della giustizia, e lo è in modo sovrano, tutto ciò che vuole, occorre tenerlo per giusto, proprio perché lo vuole. Perciò quando domandano: perché Dio ha fatto così, si deve rispondere: perché così ha voluto. Se poi domandano ancora: e perché ha voluto così, è questa un'interrogazione che è più grande e più alta della volontà divina e ad essa non si può dare risposta »[5]. Ma Calvino non si è fermato qui; è andato fino in fondo alla linea indicata da *Rom.* IX, 20: « Come risuona per te il nome di Dio? », chiede a colui che stima insopportabile ed odioso che Dio possa e debba fare di più di quanto la ragione umana è incapace di concepire[6]. Il nome

1. Calvino, *Congrégation*: 1562 = *C. R.* 8, 108.
2. *Ivi* = *C. R.* 8, 104.
3. Calvino, *Institution* III, 23, 1.
4. Calvino, *De aeterna Dei praedestinatione*: 1552 = *C. R.* 8, 312.
5. Calvino, *Institution* III, 23, 2.
6. Calvino, *De aeterna Dei praedestinatione*: 1552 = *C. R.* 8, 262.

di Dio ci dà giustamente la garanzia che su questo punto è saggio tacere: « quale sapienza infatti è più valida della sobrietà, la quale, sottomessa al timore di Dio, si trattiene all'interno della maniera di conoscere che le è stata determinata? »[1]. Tuttavia subito si deve precisare, con la medesima forte chiarezza che Dio non è un tiranno o una divinità capricciosa: « Non immaginiamo affatto un Dio senza legge, poiché egli è legge a se stesso; la volontà di Dio, pura da tutti i vizi, è la stessa regola sovrana della perfezione ed è la legge di ogni legge »[2]. « Noi affermiamo che questa volontà di Dio è ordinata e talmente ordinata da essere la sorgente di ogni equità e di ogni giustizia »[3]. « Se un uomo mortale afferma che egli vuole e comanda, di modo che la sua volontà tenga il posto della motivazione, io dirò che questa è una voce di tiranno; ma trasferire a Dio un simile modo di pensare è furore sacrilego. Infatti non è possibile ascrivere a Dio un qualche cosa di immoderato, come se in lui esistesse, al pari degli uomini, la libidine; con ragione quindi si deve riferire questo onore alla sua volontà, cosicché essa valga come motivazione profonda; essa è infatti fonte e regola di ogni giustizia ».

La distinzione fra una « volontà divina ordinata » ed una « volontà divina assoluta » è una bestemmia da cui occorre rifuggire tremando. « Io contesto che in Dio vi sia qualcosa di inordinato, da cui derivi tuttavia quanto vi è di ordine in cielo e sulla terra; quando infatti innalziamo in grado sommo la volontà di Dio, cosicché essa sia superiore a qualsiasi ragione umana, non può che conseguirne questo: non possiamo immaginare che egli voglia qualche cosa se non con somma ragione; semplicemente comprendiamo come a buon diritto egli abbia tanto potere che noi, ad un solo suo cenno, possiamo essere contenti. Se a me questo appare una cosa straordinaria, è forse meno vero che nessuna ragione può chiedere a Dio il perché della sua decisione? Mentre stabilisco che Dio è il reggitore di tutto il mondo, che lo governa con un incomprensibile e meraviglioso consiglio e che modera ogni cosa, forse che qualcuno potrebbe scoprire nelle mie parole che egli lo fa per caso oppure con cieca temerarietà compie quello che compie? Il Signore espone le motivazioni della sua gloria in tutte le sue azioni. Infatti egli è il fine di ogni

1. *Ivi* = *C. R.* 8, 263.
2. Calvino, *Institution* III, 23, 2.
3. Calvino, *Congrégation*: 1562 = *C. R.* 8, 115.

cosa »[1]. Per questa ragione, in conclusione « la predestinazione non è altro che l'ordine e l'elargizione della giustizia divina, che non cessa di essere irreprensibile, sebbene sia occulta »[2].

D. Verifica teologica dell'apporto tradizionale

1. *Significato della dottrina dell'elezione gratuita.* Libertà, mistero, giustizia di Dio: se abbiamo messo in risalto questi tre punti comuni nell'interpretazione della dottrina tradizionale della predestinazione (ed avremmo potuto metterne in rilievo anche altri), è perché a proposito di ciascuno di essi abbiamo una domanda da rivolgere ai difensori del dogma dell'elezione gratuita (qualunque sia la maniera con cui l'hanno esposto nei dettagli), un'interrogazione che avremo ancora occasione d'incontrare e che ora poniamo in questi termini: possiamo riferirci ai rappresentanti del nostro dogma con la certezza che essi hanno parlato della libertà, del mistero e della giustizia divina come teologi cristiani, riferendoli cioè al Dio trinitario, al Padre rivelato in Gesù Cristo per mezzo dello Spirito Santo, così come lo attesta la Sacra Scrittura? Di conseguenza, si può riconoscere che non ne hanno trattato in forma astratta, come se avessero a che fare con attributi proprii di qualche essenza suprema scaturita dal loro cervello e riflettente l'immagine dell'uomo ridotta ad assoluta e cioè di una pretesa libertà, di un sedicente mistero, di una pretesa giustizia di Dio? Diciamo subito che, per quanto concerne i rappresentanti seri della dottrina, soprattutto guardando la loro esplicita intenzionalità, possiamo rispondere affermativamente. I teologi in questione hanno voluto essere dei teologi cristiani ed il loro insegnamento, nella specifica forma di esposizione adottata da ciascuno di essi, ha inteso essere un commentario della Scrittura e cioè una testimonianza della rivelazione del Dio trinitario. Non hanno cercato dunque di speculare arbitrariamente su un qualche essere supremo di loro scelta, ma si sono sforzati, nell'obbedienza, di assumere le loro responsabilità di fronte a Dio, quel Dio che Gesù Cristo ha chiamato Padre suo e che, a sua volta, ha chiamato Gesù Cristo suo Figlio. Questa è stata la loro intenzione. Noi

1. Calvino, *De aeterna Dei praedestinatione*: 1552 = *C. R.* 8, 310 s.
2. Calvino, *Institution* III, 23, 8.

crediamo di rimanere in tale linea se subito aggiungiamo: se la libertà, il mistero e la giustizia divini devono essere compresi, nell'elezione gratuita, secondo i dati della teologia cristiana, se in questa direzione solamente essi costituiscono la verità che la Chiesa è chiamata ad insegnare e ad ascoltare, allora è subito chiaro, in maniera definitiva che la dottrina della predestinazione è la somma dell'evangelo. È quanto dobbiamo spiegare ora.

Non abbiamo scelto liberamente la nozione di elezione gratuita. Ci siamo limitati a descrivere con questo concetto la scelta divina, precedente ogni altra opzione di Dio, che, nel suo volere eterno, ha per oggetto l'esistenza dell'uomo Gesù e del popolo che questi rappresenta. Per comprendere la natura di quest'atto originale e fondamentale e per renderne conto, non si ha quindi il diritto di restare all'aspetto formale e costatare semplicemente che si tratta di una « scelta ». Si deve resistere alla tentazione di fare, per così dire, un assoluto della nozione di « scelta » e quindi di vedere nella libertà, nel mistero, nella giustizia dell'elezione gratuita degli attributi e delle determinazioni di un essere supremo la cui specificità sia quella di scegliere, cosicché proprio in tale specificità si debba cercare la realtà stessa di Dio. Così facendo, agiremmo proprio nella direzione che ci è proibita: avremmo immaginato e costruito punto dopo punto un'entità assoluta partendo da una sua particolarità e non si vedrebbe affatto come simile entità possa essere descritta mediante il termine di « evangelo ». Se la libertà assoluta di scegliere costituisse in sé la verità specifica ed ultima su Dio, allora sarebbe disagevole distinguere questa libertà dall'arbitrio, il mistero di Dio dalle tenebre, la giustizia divina da una qualunque altra esigenza; si sarebbe allora in difficoltà nel dimostrare che Dio non è un tiranno capriccioso, un fato cieco, nient'altro che l'insieme degli enigmi dell'esistenza. Non si può certo negare che nella dottrina tradizionale della predestinazione compaia regolarmente questa tendenza ad innalzare la nozione di « scelta » al rango di un criterio assoluto e che di conseguenza il carattere evangelico delle affermazioni sia stato se non oscurato, almeno fortemente intorbidito a causa della presenza di una nozione non cristiana di Dio. Dobbiamo quindi essere attenti a sottolineare ben nettamente fin dall'inizio che la scelta di cui si

tratta qui è, sotto tutti gli aspetti, la decisione della volontà divina che si è compiuta in Gesù Cristo e che ha come finalità la missione del Figlio di Dio; è quindi l'azione intima di Dio rivolta verso l'esterno, in maniera spontanea, l'opera del Dio trinitario; essa possiede quindi, originariamente e specificamente, il carattere della grazia. La libertà di questa scelta è dunque divina e, in questo senso, assoluta; essa non è tuttavia una libertà astratta; rileva infatti da colui che ama nella libertà. Il soggetto dell'elezione che si attua qui è proprio lui, il Dio che ama, e non una qualche divinità arbitraria, rappresentante la somma di tutto quanto noi chiamiamo la libertà di scegliere. Non incontreremmo la scelta divina e, ben lungi dall'applicarci a conoscere la decisione della volontà di Dio compiutasi in Gesù Cristo, dirigeremmo il nostro sguardo verso una pretesa profondità divina, ritenuta più vasta ancora (cioè nel vuoto o meglio nell'abisso stesso di Satana!), se cercassimo la causa dell'elezione altrove che nell'amore di Dio, nel suo amore libero certo, perché altrimenti non sarebbe divino, ma infine proprio nel suo amore! L'avvenimento che si compie nell'elezione è che Dio si schiera per noi, in ogni caso e sotto ogni aspetto. Per noi; e quindi anche per il mondo che ha creato, per il mondo differente da lui e che mantiene nella sua condizione creaturale. Che Dio compia l'elezione unicamente per inviare il suo Figlio nel mondo, questo significa, senza restrizione alcuna, che nel suo Figlio e per mezzo di lui egli si volge verso il mondo; in altri termini: superando (miracolo dei miracoli!) l'atto per mezzo del quale crea e mantiene il mondo, egli dona se stesso al mondo, confermando così in modo imprevisto e definitivo la volontà di comunione che costituisce la sua natura ed a cui l'universo deve la propria esistenza. Chiamando questa condiscendenza una scelta, un'elezione, non possiamo non sottolineare fino a che punto essa sia una manifestazione del suo amore. La condiscendenza divina sarebbe forse amore (l'amore del Dio personale e di conseguenza l'amore autentico), se non fosse una scelta? Proprio in quanto atto di scelta, tale condiscendenza è per ogni aspetto amore, non odio e non indifferenza. « Ecco come Dio ha amato il mondo: ha dato il suo Figlio unico affinché chiunque creda in lui non perisca, ma abbia la vita eterna » (*Gv.* III, 16). Comunque si congiungano, all'interno dell'elezione divina,

il dono del Figlio unico e la fede dell'uomo, nella quale si realizza la salvezza voluta da Dio, una cosa è chiara: determinandosi ad agire come lo fa, scegliendo cioè l'uomo Gesù ed in lui, l'insieme degli uomini, Dio ha amato il mondo; in altri termini, la sua elezione costituisce un atto che significa chiaramente che egli non è contro il mondo, né indifferente alla sua sorte, ma in favore del mondo, perché egli è fin dal principio e senza restrizione alcuna (lo dimostra il dono del suo Figlio unico!) per l'uomo Gesù ed in lui, per l'insieme degli uomini. Che Dio non voglia essere senza il mondo, né contro di esso, nulla potrebbe esprimerlo più chiaramente che la nozione di elezione. Parlare della scelta di Dio significa quindi parlare essenzialmente e necessariamente dell'evangelo. La dottrina dell'elezione deve insegnare prima di ogni altra cosa (si tratta infatti del senso e della sostanza di tutte le sue proposizioni) che Dio ha scelto spontaneamente di volgersi, nella totalità del suo essere, verso l'uomo, sua creatura, decidendo di essere suo amico e suo benefattore. Tale è la forma definitiva che riveste l'elezione. Di conseguenza, l'annuncio della decisione divina è un « buon annuncio ». Non si può quindi proclamare simile « buon annuncio » velando il fatto che Dio elegge, come se su questo punto esistesse qualche ragione di essere reticente o presentando l'amore con cui Dio ama il mondo come una specie di fenomeno generale che non implica nessuna opzione e che quindi, in definitiva, finisce di non avere più nulla da spartire con l'amore. In breve: volendo tacere o semplicemente oscurare il fatto che Dio ha amato il mondo a seguito di un atto di elezione, significa porre intenzionalmente la lampada sotto il moggio. Infatti è unicamente perché essa è un atto di elezione che la decisione divina intervenuta in Gesù Cristo è un buon annuncio che si rivolge a tutti e che interessa realmente il mondo intero. Esiste certo nel mondo una resistenza a questo amore divino che si manifesta così ed anzi si deve dire che tale resistenza è nell'ordine delle cose. Il testo giovanneo lo segnala indirettamente, ma significativamente, precisando: « affinché chiunque creda, non perisca! ». E proprio perché la volontà e la potenza di Dio spezzano questa resistenza, perché il suo amore diventa precisamente un'occasione di caduta dovunque tale resistenza non è spazzata da un atto di fede avente per og-

getto il Figlio unigenito dato per la nostra salvezza, perché, di fronte al mondo ribelle, l'elezione diventa necessariamente ed al medesimo livello, non-elezione, rigetto, proprio per questo esiste anche, di conseguenza, tutto l'inquietante campo del rifiuto, della riprovazione, della dannazione, campo che è ordinato e determinato da Dio nella misura stessa in cui costituisce la negazione dell'atteggiamento di Dio, l'opera del suo non-volere onnipotente, inseparabile dal suo volere. Ma deve essere chiaro che l'atteggiamento di Dio, come tale, significa, come il suo volere, salvezza e non rovina. L'elezione divina non ha come scopo la negazione, bensì l'approvazione della creatura. Intendere il messaggio dell'elezione significa, in ogni caso, ascoltare il sì che Dio ha definitivamente pronunciato. Si può certo intendere parlare anche di altre scelte: si pensi in particolare ai capricci della sorte o ancora alle opzioni, giudicate eccellenti, che rilevano dal nostro giudizio; ma in tutto questo non si tratta mai del sì divino. In compenso non si può intendere parlare della scelta divina, senza subito intendere il suo sì. Che noi possiamo non voler ascoltare questo sì e non obbedirgli, rifiutando di essere coloro che Dio approva, è questa l'impossibilità stessa e non certo una possibilità, se si riguarda al carattere dell'elezione divina e se veramente ne abbiamo sentito parlare come si deve; in questo caso infatti muteremmo l'elezione nel suo contrario, faremmo del suo significato dichiarato un non-senso, cadremmo nell'abisso del non-volere e della non-elezione. Anche in questo caso d'altronde la creatura non può sfuggire a Dio; anche in tale abisso essa resta nella sua mano ed oggetto della sua decisione; da ciò tuttavia non si deve dedurre che Dio sia l'autore o lo spettatore passivo della sua caduta. No. Dio è e resta colui che si è deciso in favore della creatura, mai contro di essa, anche quando il suo amore diventa per la creatura confusione. Di conseguenza, in qualunque posto si trovi, foss'anche all'inferno, quando evoca Dio e la sua elezione, la creatura non può che pensare alla grazia ed all'amore divini. Se è vero che nessun limite può essere assegnato alla volontà ed alla potenza di Dio da parte della nostra volontà e della nostra capacità di resistenza e se è vero che, nella nostra stessa resistenza, non può capitare nulla che non sia stato predeterminato da Dio, quanto ci tocca non può modificare la natura ed il carattere della nostra elezione fondamentale: non troveremo mai in Dio se non la sua decisione d'amore e, conseguentemente, nella dottrina e nella predicazione dell'elezione non sentiremo mai parlare di altro che dell'evangelo. È in questa prospettiva che vogliamo riprendere ora ciascuno dei tre punti precedentemente menzionati, punti sui quali, come abbiamo costatato, i diversi rappresentanti della dottrina della predestinazione si trovano concordi.

2. *L'elezione gratuita come espressione della libertà divina.* Che significa, allorché si esamina l'elezione gratuita nella prospettiva del buon annuncio, la libertà di cui Dio usa per compiere questa azione? Che Dio preceda assolutamente la sua creatura facendole grazia e che l'uomo, in forza della decisione divina, non possa che seguire senza sosta Dio, senza mai dettargli le proprie esigenze o condizionarlo ad agire in questo o quel modo, ecco un fatto che mette innegabilmente in risalto l'umiliazione totale, ultima e durissima della creatura. In effetti, se Dio agisce come agisce, è perché la creatura non possiede in se stessa nessun valore autonomo davanti a lui, è perché essa è incapace di presentargli una qualche traccia di bene che si troverebbe in lei. Essa non si manifesta solo come un essere che deve unicamente a Dio il beneficio della sua esistenza e che, per questa ragione, non può far valere nessuna pretesa all'elezione. In ogni caso, la sua esistenza di fronte a Dio non è più un bene; è divenuta vanità; essa l'ha sperperata e perduta. Come creatura, fa ormai figura di accusata davanti a Dio, perché ha abusato del beneficio ricevuto, perché non è stata riconoscente; d'altronde anche se lo fosse stata, la sua riconoscenza non potrebbe essere il motivo dell'elezione divina. La libertà dell'elezione significa che di fronte a Dio la creatura si trova non solamente circoscritta dalla sua condizione creaturale, ma ancora stretta dai limiti del suo peccato; davanti a lui, essa finisce di essere non solo povera e debole, ma anche condannabile; essa è colpevole di quella resistenza che vuole che l'amore di Dio si volga a sua confusione e rovina e che la comunione con Dio assuma per lei l'aspetto del giudizio e della perdizione. Ecco che cosa significa per la creatura la grazia di Dio rivolta verso di lei; è questa la verità che essa deve apprendere su se mede-

sima, imparando a conoscere la libertà divina; è nel più profondo della sua miseria che si riflette la predeterminazione di cui è oggetto, dal momento che Dio le si mostra favorevole in virtù della sua libera elezione. È in simile radicale messa in questione che la creatura deve rinunciare a tutto quanto pretenderebbe di poter meritare la sua elezione o acquisirla. Non abbiamo però ancora detto tutto: poiché la libertà di Dio è quella di questo atto di elezione, poiché essa è la libertà della grazia divina, significa ancora un'altra cosa. La grazia è il « malgrado tutto » dell'amore con cui Dio ama la sua creatura; è in questo « malgrado tutto » che consiste l'elezione; infatti l'amore di Dio è elezione, grazia, libertà. Come sarebbe amore divino avente per oggetto la creatura, sì, come sarebbe divino, se non fosse libero? Esso è grazia, benevolenza, favore; in lui, Dio non dice no alla sua creatura, dice sì; dice questo sì spontaneamente, senza che la creatura abbia il benché minimo diritto a pretenderlo. Lo pronuncia quindi liberamente. Dio ama nella libertà; dice sì e non dice no; enuncia il suo « malgrado tutto » al di sopra di tutto e di tutti i no che gli opponiamo. È libero anche nel senso che la resistenza della creatura al suo amore non erge per lui alcun ostacolo; è libero anche nel senso di non essere obbligato a contentarsi di infrangere tale resistenza e di volgerla a confusione della sua creatura; potrebbe certo accontentarsene, ma non vi può essere costretto e nella sua libera grazia, difatti, non lo vuole e non lo fa. Non è solamente libero di compiere la sua volontà di comunione con la sua creatura lasciandola perire sotto la sua mano, che essa ha rifiutato, senza tuttavia potergli sfuggire. Dio è talmente libero e la sua mano è così potente che può strappare la creatura alla rovina in cui l'ha precipitata la sua resistenza e significarle, qualunque cosa essa faccia, la salvezza e la vita che costituiscono il significato positivo, il senso specifico ed il fine proprio del suo amore. Tutto questo, precisamente in forza della sua elezione gratuita. Sceglie il sì, sebbene il no si manifesti come l'unica risposta possibile al comportamento della creatura; sceglie la grazia e non il giudizio che sembra inevitabile, dato simile comportamento; sceglie di andare fino in fondo al suo amore, sebbene, apparentemente, ciò possa volgere a confusione e rovina della creatura, benché apparentemente la sua volontà non possa compiersi se non mediante

la condanna, la perdizione, l'annientamento della creatura. Non vi è fatalità contro la quale possa infrangersi l'amore divino. Dio si determina dunque in maniera tale che non solo non punisce la sua creatura, ma le offre il salario che essa non ha meritato; opta non per la sua morte, ma per la sua vita mancata, non per il suo non-essere, ma per il suo essere diventato impossibilità; Dio sceglie. Non deve rendere conto né alla creatura, né a se stesso, ma questa è la scelta che egli fa. Ecco quanto significa la libertà di Dio di fronte alla sua creatura. Umiliandola fin nei più bassi recessi, non la conduce a disperazione; le vieta anzi la disperazione che pure sembra la sola uscita possibile; anzi, la rende assolutamente impossibile, mostrandola inutile ed arbitraria. La creatura non può disperare, poiché Dio non l'ha fatto. La grazia, la libertà dell'elezione gratuita significa giustamente questo: Dio non dispera della sua creatura; ben al contrario; nell'infinita ricchezza della sua gloria, si volge verso di essa e l'accoglie. La sovranità di Dio non si manifesta solamente nel fatto che la creatura non gli può sfuggire e che, persino nella condanna, non può che compiere la sua volontà. Al di là di questo aspetto, essa si rivela nel fatto che l'ultima parola di Dio, la finalità positiva della sua volontà, è e resta la salvezza della creatura, in maniera che nulla può sradicare. Essa è completamente nel « malgrado tutto », mediante il quale Dio strappa la sua creatura alla rovina e la destina alla felicità e questo indipendentemente dalla decisione della creatura e contro di essa, in forza della decisione antecedente che trasforma e determina completamente questa decisione mancata. Poiché la sovranità divina riveste questo aspetto decisivo nella libertà dell'elezione gratuita, tale libertà non può significare unicamente l'umiliazione della creatura; al contrario; l'umiliazione che si produce qui è di fatto e contemporaneamente un'elevazione. L'uomo che Dio non ha lasciato cadere, non potrebbe in nessun caso cadere ed ancor meno non può lasciarsi cadere da se stesso. In virtù della decisione divina assolutamente libera, tutto è già regolato per lui: non è destinato a perdersi ma ad essere salvato, non è là per morire ma per vivere. Se l'uomo non possiede nessuna libertà per Dio, una libertà che possa far valere contro Dio e sulla quale possa appoggiarsi, resta che Dio, nella sua propria libertà, interviene in favore dell'uomo; allora tutto

è cambiato; quest'uomo riceve precisamente quella libertà per Dio che prima non possedeva, la libertà di scegliere quello che Dio vuole, di obbedirgli, di vivere per lui e per mezzo di lui. L'elezione gratuita di cui è oggetto significa dunque che l'uomo, a sua volta, è libero: libero dall'accusa che pesa su di lui, libero dalla maledizione che ha provocato e dalla prigionia che le è conseguente, libero dalla morte che ne è il salario, libero anche, dopo tanta ingratitudine, di testimoniare a Dio la propria riconoscenza, libero di servirlo senza averlo meritato, libero di aprirsi ad una gioia che finalmente può manifestarsi apertamente e che ora più nulla potrebbe limitare. Ecco che cosa significa la libertà della grazia per l'uomo giustamente umiliato, per colui cioè che non conosce nessun soccorso al di fuori di Dio e che non può dipendere se non da lui. Tale è l'incomparabile beneficio, senza limiti, che gli deriva in forza dell'elezione divina. Tale è il buon annuncio, valido per ogni uomo, che deve essere proclamato in ogni caso ed imporsi come l'ultima parola in una esposizione sull'elezione gratuita.

3. *L'elezione gratuita come espressione del mistero di Dio.* Che significa, nel quadro di un'interpretazione evangelica della elezione, il mistero della libertà che caratterizza questa azione divina? Se la volontà di Dio non conosce nessun perché di interrogazione, essendo grazia, se la sua decisione riposa sul suo beneplacito e permane insondabile, se, di conseguenza, noi metteremmo Dio stesso in questione e lo rinnegheremmo pretendendo di chiedergli spiegazioni, allora subito vediamo quanto implica il mistero di cui parliamo: l'obbligo, da parte della creatura, di sottomettersi al Dio della grazia. Davanti al mistero di Dio, la creatura deve tacere; non certo perché il silenzio abbia un valore in sé, ma perché è il solo atteggiamento che permette di fare quanto è necessario fare qui: ascoltare; ed anche in questo caso non si tratta di ascoltare tanto per ascoltare, ma di ascoltare in vista dell'obbedienza che costituisce lo scopo ed il senso di ogni ascolto. La libera grazia mira infatti essenzialmente a convertirci all'obbedienza. È con questa precisa intenzione che essa ci rende liberi e che ci incontra come un mistero, come un'istanza senza appello, come una giusta esigenza che non lascia spazio ad alcun ricorso, come una decisione il cui fondamento non può essere misurato sul fondamento di qualche cosa d'altro, poiché, dato il suo autore, essa è intrinsecamente, la sola decisione buona. L'elezione di Dio ha un carattere insondabile e come tale, essa richiede la nostra obbedienza. Non ci sarebbe stata predicata, non ci avrebbe assolutamente toccati, ci sarebbe anzi servita da pretesto per sviluppare pensieri che sono nostri, se essa non avesse significato immediatamente per noi una chiamata all'obbedienza: indipendentemente dall'accusa che sussiste contro di noi, indipendentemente dalla maledizione che pesa su di noi, indipendentemente dalla morte che proietta la sua ombra sulla nostra vita. L'elezione della grazia ci ha infatti liberati da tutto questo. Ma proprio per questo, nessuna scusa e nessun pretesto ci è consentito: non abbiamo più il diritto di pensare che ci sia possibile non obbedire, che l'esigenza che Dio fa valere su di noi sia troppo grande per noi. Dio, quando esige, non richiede il nostro parere: domanda unicamente di riconoscere ciò che nella sua grazia ha deciso a nostro riguardo, per il nostro bene. Non siamo chiamati a mostrare le nostre forze, piuttosto a vivere nella forza della sua grazia. Tale esigenza ci è significata nel momento stesso in cui il perché esplicativo di Dio, onnipotente ed insondabile, incontra tutti i nostri perché interrogativi, togliendoci così ogni possibilità di ritirata e spingendoci in avanti. Sì, in avanti: perché ormai non possiamo più volere nutrirci di altro che della volontà di Dio, il cui significato è positivo perché ci promette la salvezza e la vita, costituente la predeterminazione a cui si trova subordinata ogni nostra autodeterminazione. Tutto il resto fa parte delle cose antiche che sono trascorse ed alle quali non ci è possibile ritornare; il mistero della grazia stabilisce infatti questa linea di demarcazione nel centro stesso della nostra esistenza e per questa ragione la questione è definitivamente risolta: quanto Dio vuole, è la nostra santificazione; ecco quello che significa questo mistero per la creatura.

Ma non è tutto. Abbiamo dovuto sottolineare che il mistero dell'elezione gratuita postula l'obbedienza umana, perché è il mistero del Dio vivente che dona la vita, non il mistero di una qualche divinità immobile nella sua maestà, reclamante, da parte nostra, un atteggiamento altrettanto rigido di timore

o di confidenza. È venuto il momento di sottolineare in maniera ancora più decisa, se possibile, quest'altra verità: il fatto che il mistero divino, nell'elezione, si presenti alla creatura come un'esigenza che le infonde movimento, è veramente una grazia, un atto di favore e di benevolenza. Dio dice veramente sì, senza restrizione. La predeterminazione cui la creatura si trova sottomessa e che le permette di vivere ha un carattere definitivamente positivo; implica infatti un'approvazione assoluta, che precede ogni autodeterminazione della creatura e che sussiste al di là di tutte le trasformazioni che possono imbrigliare questa autodeterminazione. Quanto ci mette in movimento, non ci spinge nell'agitazione e nell'inquietudine; il campo dell'inquietudine si situa al di là dell'elezione gratuita; è infatti il dominio della creatura che resiste all'amore divino. La creatura come tale è votata all'inquietudine a causa di quella resistenza che l'ha condotta a rovina; in questa situazione, non avendo voluto afferrare il solo soccorso possibile e reale, sospira invano ricercando un altro appoggio; è inquieta, perché votata all'incertezza a causa della sua resistenza, pretende sempre e malgrado tutto, di confidare in se stessa. Tutto questo campo dell'incertezza inquieta però è stato definitivamente spezzato dall'elezione gratuita di Dio. Questo significa precisamente il mistero dell'elezione per la creatura: la creatura si trova strappata alla sua inquietudine, conosce la calma e la pace, calma e pace della decisione e dell'obbedienza conformi al mistero del Dio vivente e vivificante. Si tratta di una pace reale, quella che è caratterizzata dal mistero del Dio costante, del Dio che, accogliendo la creatura, le dà ugualmente la possibilità di partecipare alla sua costanza. Dal momento in cui dice sì, questo sì è detto: senza condizioni, senza reticenze, senza riserve, senza pensieri nascosti; non provvisoriamente ma definitivamente; in forza di una fedeltà non parziale o circoscritta nel tempo, ma totale ed eterna. La questione di sapere se questo sì sia valido oppure no, la preoccupazione che si prova a proposito della maniera secondo cui bisognerebbe determinarlo o comprenderlo, la disperazione che risulta dall'impossibilità totale e sempre evidente di vivere in modo autosufficiente, tutto questo, non appena l'elezione esiste, non si trova più davanti, ma alle spalle della creatura, tutto appartiene a quelle cose antiche che sono passate.

La creatura è approvata e non ha più altra vita, se non quella che le proviene da questo sì; così sicuramente Dio l'ha pronunciato; così certamente che Dio è Dio. Che cos'è l'obbedienza esigita dalla creatura nell'elezione gratuita, se non il permesso divino accordato senza riserve all'essere che Dio ha scelto e proprio per questo approvato? Da questo momento la decisione che, in forza dell'elezione determina la creatura, non può certo significare che quest'ultima sia posta sotto il giogo di ferro di uno spietato destino, legge dura che essa dovrebbe penosamente sforzarsi di compiere, schiacciata dal sentimento della sua insufficienza di fronte a simile esigenza. Che cosa infatti le resta da compiere, dal momento che in virtù del sì divino, la legge della sua esistenza è stata non solamente promulgata, ma anche pienamente compiuta? Non le resta che vivere la vita che le è stata data in questa maniera e viverla senza preoccupazioni. Non vi è più posto se non per lo stupore, per la meraviglia rispettosa davanti al mistero della vita che le è consentito vivere. Questo stupore non significa certo pigrizia e passività, come anche non potrebbe riaprire la porta all'inquietudine. Esso ha infatti per oggetto quel Dio che ha preventivamente risposto a tutte le nostre domande, ha liquidato tutte le nostre preoccupazioni, ha reso senza oggetto tutte le nostre disperazioni, intervenendo lui stesso in nostro favore.

Prima di noi, questo Dio ha misurato la nostra insufficienza, ma solo per rimediarvi perfettamente. Non autorizzando la creatura a chiedergli ragione della sua elezione, le permette e le comanda di lasciare lui, Dio, assumersi la responsabilità della sua condizione creaturale. Se Dio dispone di noi nell'elezione, senza accettare di lasciarsi interrogare sui motivi della sua azione, ciò significa che noi dobbiamo e possiamo riconoscere con semplicità che tutte le misure relative alle nostre proprie azioni e permissioni sono già state prese e che, di conseguenza, non ci resta che seguire la strada che ci è stata aperta, senza voler rifare quello che è stato fatto una volta per tutte. E se è vero che procedendo all'elezione Dio ha voluto diventare lui stesso l'oggetto della nostra adorazione, ne consegue che tutte le sue esigenze si riducono ad una sola e medesima esigenza: che noi offriamo realmente la nostra adorazione. Questa è la pace che significa l'elezione gratuita per la creatura che, in forza

di questa opzione divina, si trova inesorabilmente presa a parte e spinta all'obbedienza. Per il fatto stesso di essere requisita, la creatura può cessare di cercare di giustificarsi, di difendersi, di salvarsi da sola; le è permesso di tacere e di diventare perfettamente calma davanti a questo mistero grande; le è consentito di attenderne la gioiosa manifestazione, pur sforzandosi in ogni modo di perseguirla. Anche così l'elezione gratuita si manifesta come un beneficio incomparabile e senza fondo per la creatura; essa è e permane un mistero di Dio; in essa Dio dispone di noi, senza che noi possiamo, per parte nostra, procedere alla verifica del fondamento della sua volontà, restando nostra unica possibilità quella di costatare semplicemente quanto avviene. Ed è questa verità, benefica per ogni uomo capace di intenderla, che deve in ogni caso manifestarsi come ultima parola in un'esposizione concernente l'elezione gratuita.

4. *L'elezione gratuita come espressione della giustizia di Dio.* Che significa, dal punto di vista del buon annuncio, la nozione di giustizia di Dio applicata al campo dell'elezione gratuita? Essa significa innanzitutto che Dio esercita un giudizio sulla sua creatura, conformemente al diritto ed alla chiaroveggenza che possiede e che possiede lui solo. Ciò significa che, procedendo all'elezione, Dio crea dell'ordine: lui, la sorgente e la misura di ogni ordine esistente, lui, l'ordine per eccellenza, davanti al quale ogni ordine esistente appare come un disordine. Ciò significa che Dio afferma la propria dignità davanti alla creatura: lui che nella sua saggezza solo sa ed è solo a sapere quello che è degno di lui. Per questa ragione il riconoscimento della giustizia inerente all'elezione divina implica il riconoscimento dei limiti che sono i nostri; chi mai può pensare di presentarsi davanti al tribunale di Dio ritenendo buona la propria causa, senza avere nulla da temere?; chi può pretendere di discutere con Dio che cosa sia l'ordine o chi mai può con i suoi consigli prevenire la sua sapienza o anche solo confermarla posteriormente? Nel momento stesso in cui abbiamo capito che, davanti al mistero della libertà divina, non solo ci è comandato, ma anche permesso di tacere e nella misura in cui noi vogliamo ben tacere, tale comportamento volontario si manifesterà come una confessione: la confessione di persone che

riconoscono il loro torto, che in esse non trovano nulla che possa giustificarle o anche solo scusarle, nulla che possa condurre ad un'assoluzione, nulla che possa indurre Dio ad eleggerle. Non potrebbe d'altronde essere diversamente: la giustizia inerente all'elezione, nel momento stesso in cui la scorgiamo, ci ricorda che noi dovremmo restare fuori, nel campo della non-elezione e cioè della riprovazione; non può non condurci a riconoscere senza sosta che noi siamo in opposizione con l'amore che Dio ci ha testimoniato e, di conseguenza, indegni di tale amore; in una sola parola, una volta riconosciuta, questa giustizia obbliga la creatura a scoprire l'abisso in cui si è precipitata e dal quale resta assolutamente incapace di uscire con le sue sole forze.

Anche qui tuttavia non è ancora detta l'ultima parola. Anche umiliandoci in maniera assoluta, pur permettendo a Dio di affermare e di fare valere la sua dignità nei confronti della creatura, la giustizia che l'elezione mette in evidenza si rivela anch'essa come una grazia, un favore, un atto di benevolenza. E l'oggetto di questa grazia è la creatura scelta da Dio. Dio non trascura, né attenua minimamente la sua giustizia, anzi la esercita e la manifesta senza riserva allorché, nell'elezione, si mostra misericordioso nei confronti della creatura, accogliendola, accordando ad essa, che manca di tutto, quanto le spetta, facendole diritto ed assicurandole la sua parte. Ed ecco quanto, secondo il consiglio della saggezza divina, spetta alla creatura, ciò che costituisce la sua parte ed il suo diritto: essa è conservata all'interno stesso della caduta da essa provocata, è strappata dall'abisso che essa stessa ha aperto, affinché possa, senza alcun suo merito e nei limiti che le sono stati assegnati, vivere in forza della volontà e della potenza di Dio. Questo è anche precisamente quanto Dio stima degno di lui e quanto, di conseguenza, lo è veramente. Questa è la maniera secondo cui intende imporsi alla creatura, affermandosi davanti ad essa. Questo è l'ordine giusto che egli crea e stabilisce. Interrompe la strada della sua creatura, perché è buono; castiga il suo peccato non tollerandolo, ma perdonandolo; combatte la follia della nostra opposizione e ne trionfa mediante la sua pace che supera ogni intelligenza e che, proprio per questo, è la sola saggezza autentica, la sapienza divina.

La giustizia di Dio nel mistero dell'elezione significa dunque che egli come giusto giudice esamina ed onora la causa perduta della sua creatura, per darle ragione e farle diritto contro se stessa, malgrado la sua opposizione. Essa significa che Dio non ammette che la creatura rovini se stessa, facendo di lui un suo nemico; Dio veglia perché il diritto che ha fatto valere all'origine sulla sua creatura non resti parola vana; di conseguenza difende l'autentico diritto alla vita di questa creatura. Prende cura della sua creatura, come di se stesso e volendo per lei il meglio, irradia la propria gloria. È in funzione di questa giustizia regale, inseparabile dalla sua misericordia, e che certo non deve rinnegare a causa della sua misericordia, che Dio, nel mistero della sua libertà, dice sì alla creatura. Ecco perché questo sì costituisce un appello così potente e così efficace all'obbedienza e, contemporaneamente, un fondamento così solido alla confidenza, nella quale una creatura può vivere. Egli sopprime l'atto di accusa elevato contro di noi, senza per questo poter essere accusato di ingiustizia; mette in evidenza il giusto fondamento e la pertinenza dell'azione divina, permettendoci di riconoscere e di accettare questa azione come un beneficio, un beneficio di cui siamo oggetto.

Ripetiamolo ancora: è di questo beneficio incomparabile e senza fondo, che concerne ogni uomo, purché abbia orecchi per intendere, che si tratta nella predestinazione. Conseguentemente, è importante in quest'ultima prospettiva che una corretta dottrina dell'elezione, una dottrina conforme all'evangelo, sia in ultima analisi un'esposizione di tale beneficio. Abbiamo mostrato, parlando della libertà, del mistero e della giustizia di Dio, quali siano le condizioni che consentono una giusta comprensione della dottrina della predestinazione; dovremo costantemente ritornare su queste nozioni nel seguito del discorso; basti affermare per ora che la dottrina dell'elezione è la somma del buon annuncio.

2.

IL FONDAMENTO DELLA DOTTRINA DELL'ELEZIONE

A. Preliminari di metodo teologico

Donde viene la dottrina della predestinazione? È questa la seconda domanda previa che ora abbordiamo: quali sono, ci chiediamo, le verità e le realtà che fissano la nostra attenzione in questa materia?; quale conoscenza comanda qui le nostre riflessioni e le nostre parole, imponendo loro una prospettiva ben precisa?; quale la natura della scoperta che intende esprimersi in un'esposizione sulla predestinazione?; quale la preoccupazione particolare capace di metterci in movimento e d'infonderci la forza, propria di una permissione e di un ordine ricevuti, di presentare questa dottrina come verità possibile e necessaria, sotto questa o quell'altra forma determinata? Vi sono buone ragioni perché si esamini questa questione in maniera particolare ed in tutta franchezza; ogni dottrina della predestinazione possiede infatti, nella sua spiegazione, un certo numero di punti di riferimento, ne sia cosciente oppure no; ora queste linee di demarcazione possono essere molto differenti, imprimendo alla dottrina stessa una caratterizzazione molto diversa e, conseguentemente, anche alla dommatica ed alla predicazione della chiesa che la dommatica deve informare. Ora, e speriamo di averlo fatto intravvedere con quanto precede, con la dottrina della predestinazione abbordiamo un tema di importanza vitale per l'insegnamento cristiano; ma, contemporaneamente, penetriamo su un pericoloso e vulnerabile terreno.

Troppo sovente è accaduto precisamente questo: abbordando il tema si è trascurato di esaminare con tutta l'attenzione possi-

bile e richiesta la questione del principio stesso, partendo dal quale ci si può mettere al lavoro; quasi sempre si è creduto di poter continuare accontentandosi di una risposta stereotipata; tutto ciò ha finito per esercitare una grande influenza su punti decisivi e sull'insieme della dottrina che si voleva esporre. È in queste condizioni che si è stati condotti a prendere decisioni e ad enunciare proposizioni gravide di conseguenze che, considerate in se stesse, potevano più o meno caratterizzare e persino dominare tutto il resto dell'insegnamento cristiano, ma che, contemporaneamente, dato il loro punto di partenza dubbioso o anche semplicemente erroneo, potevano naturalmente ed in taluni casi persino dovevano essere poco sicure e diventare pericolose, malgrado le buone intenzioni e tutti gli elementi di verità che pure vi si trovavano mescolati. È indispensabile ricordare a questo punto la regola fondamentale cui ci si deve attenere ed a cui si deve sottomettere una dommatica ecclesiastica: per avere un giusto fondamento e per essere correttamente esposta, ciascuno degli elementi particolari della dottrina cristiana esige di essere concepito come una tematica che rileva dalla responsabilità che è stata affidata alla chiesa insegnante ed insegnata, nei confronti dell'autorivelazione divina attestata nella Sacra Scrittura. Ne consegue che anche la dottrina dell'elezione divina deve essere compresa ed esposta, se intende essere legittima, come commentario di quanto Dio stesso ha detto e dice di se stesso. Essa non può, e non deve, volgere il suo sguardo altrove, ma solo alla Parola di Dio ed è la verità reale di questa Parola che deve costantemente ritenere la sua attenzione. Essa non può pretendere di trovare il suo fondamento e la sua necessità se non nel riconoscimento del Dio che si rivela nella sua parola; non può volere esprimere se non la scoperta che risulta dall'incontro con questa parola; non può riposare se non su una sola ed unica preoccupazione, da cui trarrà la propria forza, il proprio dinamismo e la propria forma. In ogni caso infatti la Parola di Dio deve essere intesa e messa in valore nella chiesa cristiana, poiché tale Parola è diventata il luogo su cui la chiesa appoggia e da cui trae la propria vita.

B. Talune precisazioni

Prima di mostrare quello che significa l'applicazione generale di questa regola fondamentale nel campo teologico che è il nostro è indispensabile, allo stato attuale della ricerca, di procedere ad un certo numero di precisazioni.

1. *Il ruolo della tradizione ecclesiastica.* Affermiamo subito una cosa che dovrebbe essere pacifica e che pure non è ancora completamente ammessa, nemmeno oggi: non è possibile abbordare la dottrina della predestinazione lasciandoci dettare, aprioristicamente, il tema ed il piano del discorso dalla tradizione ecclesiastica. Certo, nel campo che trattiamo, come altrove, la tradizione ecclesiastica può essere un ottimo ausiliario per il lavoro teologico, almeno nella parte migliore di essa; in nessun caso tuttavia può costituirne l'oggetto e la norma; anche ad essa infatti è necessario chiedere donde venga, quale sia il suo autentico punto di partenza ed in quale misura sia suscettibile di porsi come aiuto.

È assai curioso che in questa materia una simile questione debba essere posta precisamente ad una tendenza particolare della teologia calvinista. È un fatto incontestabile da un punto di vista storico che, più di ogni altro elemento, la dottrina della predestinazione abbia marcato la chiesa calvinista o almeno la teologia riformata nel suo insegnamento, perlomeno nei secoli XVI e XVII, imprimendo una fisionomia specifica; ciò può certamente incitare la teologia calvinista a portare un'attenzione particolare a tale dottrina; in nessun caso tuttavia questo potrebbe essere un punto di partenza. Non si potrebbe concepire o voler provare che una dottrina della predestinazione è riformata (ed ancor meno che è cristiana), mettendo semplicemente in evidenza le sue caratteristiche storiche e cercando, se possibile, di risuscitarla, per così dire, nella sua forma primitiva, cioè nella forma di una riproduzione assai fedele, anzi la più fedele possibile, della antica dottrina calvinista della predestinazione. Il volume precedentemente citato di Loraine Boettner si apre con questa dichiarazione: « Scopo di questo libro è di offrire una riesposizione di quel grande sistema conosciuto come fede riformata o calvinismo e di mostrare che, attraverso di esso, senza dubbio si esprime l'insegnamento della Bibbia e della ragione ». E poco oltre L. Boettner crede di doversi

raccomandare alla benevolenza del lettore presentandosi come « calvinista senza riserve ». Così facendo, Boettner si è assegnato un compito puramente scolastico, nel senso peggiorativo del termine, compito assolutamente incompatibile con il principio fondamentale della dommatica riformata. L'esposizione del sistema calvinista è compito necessario, utile e istruttivo della storia ecclesiastica o della storia dei dogmi; questo compito non può però essere confuso con quello che consiste nell'esporre la dottrina cristiana, foss'anche in una prospettiva riformata; in altri termini non è possibile presentare la dottrina riformata nella forma di una riedizione del calvinismo. Il ricorso alla Bibbia in questo campo non può significare che ci si sforza a posteriori di provare, consultando anche la ragione, che la dottrina biblica è identica a quella di Calvino.

Il calvinismo considerato su un piano differente da quello storico può essere cosa utile e rispettabile su un piano umano; ma dal punto di vista della teologia cristiana, nell'accezione precisa del termine, non esiste calvinismo, come d'altronde non esiste un luteranesimo; non si dà calvinismo che possa essere oggetto e norma dell'insegnamento cristiano. Calvino e l'antica chiesa riformata hanno esposto la dottrina della predestinazione in maniera molto seria ed in una forma precisa. Dovremo continuamente tenerne conto a titolo indicativo, non dimenticando mai di possedere così un esempio prezioso ed estremamente degno di interesse di come si è cercato di trattare il problema. Ma proprio per rendere a Calvino l'onore che gli è dovuto, andremo con lui là dove egli è andato e partiremo con lui di là donde è partito. Ora secondo le sue più solenni dichiarazioni, questo luogo non era lui o il suo sistema, ma la Sacra Scrittura di cui è stato l'interprete: è davanti a questa autorità ultima che, a nostra volta, dovremo porci pure noi ed assumere così le nostre responsabilità. Facendo in questo modo, ci lasceremo certo istruire dall'interpretazione calviniana, ma in nessun caso dovremo diventare « calvinisti senza riserva ». Dal semplice punto di vista formale (già da esso!), il neo-calvinismo moderno significa precisamente una ripresa del principio di tradizione, di cui Calvino è stato, fra i riformatori, l'avversario più intrattabile ed irriducibile. Per fedeltà a Calvino dunque, rifiutiamo decisamente di partire dall'idea che la dottrina della predestinazione sia stata in qualche modo il palladio dell'antica chiesa riformata, soprattutto nella forma in cui è stata insegnata allora.

2. *Una rigorosa impostazione dommatica.* Per comprendere correttamente la dottrina dell'elezione non la si dovrà motivare a partire dal valore didattico e dall'utilità pedagogica che si crede doverle riconoscere nel campo della cura d'anime. Non si ha il diritto di cominciare l'esame da questo punto di vista, onde interpretarla ed esporla in seguito inevitabilmente in funzione della portata pratica che le si attribuisce. Il cammino da seguire sarà esattamente l'inverso: senza alcuna precomprensione di ordine utilitaristico, si dovrà innanzitutto ricercare il fondamento della dottrina nella rivelazione divina; partendo di là, la si interpreterà e presenterà in tutta oggettività; la questione del suo valore didattico e della sua utilità si risolverà in seguito da sé.

All'inizio dell'esposizione che ne dà nell'*Institution*, Calvino sottolinea in tre maniere « come questa dottrina sia utile, ma anche dolce e saporita per i frutti che ne derivano »: essa ci insegna a mettere tutta la nostra confidenza nella libera misericordia divina; ci mostra la vera dimensione della gloria di Dio; ci conduce all'autentica umiltà [1]. Sull'essenza, non possiamo non essere d'accordo. Occorre tuttavia una certa prudenza. Heinz Otten ha scritto: « parlare di questi tre stimoli all'edificazione, significa subito mettere in evidenza quale fosse la preoccupazione vera di Calvino, allorché ha trattato della predestinazione » [2]. Ora dobbiamo costatare che, in dommatica, le preoccupazioni dette « autentiche » rischiano di essere sempre fonti di errore; è nella loro natura di alterarsi in maniera sorprendente con il tempo, di cambiare orientamento ed accento; è stato sufficiente che con il passare degli anni sia diminuito a poco a poco l'autentico rispetto della Parola di Dio considerata nella sua forza e che abbia predominato insensibilmente lo spirito di sistema e l'arbitrario, perché le tre « utilità » menzionate da Calvino si siano trasformate in assiomi didattici e pedagogici puramente formali, dotati di valore intrinseco, miranti a giocare il ruolo di motivi fondamentali, cosicché tutta la dottrina ne ha ricevuto carattere e forma. È così che in Beza e Gomarus, la gloria di Dio ha potuto essere compresa come la somma della sua attività universale e sola esistente; è così che nella

1. Calvino, *Institution* III, 21, 1.
2. H. Otten, *Calvins theologische Anschauung von der Praedestination*, (Muenchen) 1938, p. 34.

Confessione di Westminster la confidenza assoluta nella misericordia di Dio si è potuta trasformare nella certezza assoluta della salvezza accordata agli eletti; è così che per l'insieme della tradizione riformata l'umiltà di cui parla Calvino ha potuto essere confusa con il sentimento religioso particolare (assolutamente pratico; troppo pratico, anzi, a nostro avviso) che esperimenta un certo tipo di uomo, quel borghese cristiano mondanizzato, emozionato di sentirsi una cosa così piccola di fronte a Dio e capace di muoversi, pur tuttavia, in maniera assolutamente sicura quaggiù.

È noto che, soprattutto per Max Weber, questo tipo di uomo è il frutto diretto della dottrina riformata della predestinazione. Che pensare di un insegnamento della predestinazione motivato in simile maniera? Dal momento che esistono, si potrebbe dire, dei cristiani e dei teologi che nutrono una simpatia naturale per dottrine difficili, avviluppate di mistero, audaci, paradossali, al limite del senso comune è normale che portino interesse per la dottrina della predestinazione. E come si può contestare d'altronde, che in questa prospettiva estetizzante, la dottrina in questione sia molto seducente? Che dire però quando il piacere che essa suscita in questa maniera assurge a motivo direttore dell'intera esposizione? L. Boettner in ogni caso, si mostra assai incline all'utilizzazione di tale registro, in una prospettiva a quanto pare apologetica: « fra le religioni non cristiane, l'Islam enumera milioni di adepti che credono ad una specie (!) di predestinazione e numerosi sono i paesi pagani dove, sotto l'una o l'altra forma, si pratica il fatalismo, senza tener conto inoltre delle dottrine filosofiche meccaniciste e deterministe che esercitano un influsso così marcato in Inghilterra, in Germania e negli Stati Uniti »[1].

Diciamolo subito: che un teologo possa abbordare la questione della predestinazione arroccandosi ad una simile chimera costituisce in ogni caso una buona ragione per essere diffidenti; in tutti questi casi ci si pone sul terreno dove il sì può facilmente mutarsi in no e la dimostrazione aprire la porta alla contestazione; i giudizi sul valore e sull'utilità della dottrina della predestinazione possono essere estremamente differenti e la storia è là per provarlo. Dove Calvino ed i suoi discepoli parlavano di « una dottrina dolce e saporita per i frutti che ne derivano », i luterani dei secoli XVI e XVII, con molti altri, non hanno visto che un insegnamento pericoloso, capace di distruggere la certezza della salvezza, la coscienza della responsabilità ed altre cose ancora e persino un'eresia esplicita la cui naturale conclusione sarebbero stoicismo, manicheismo, quietismo e libertinismo. La pretesa parentela della dottrina calvinista sulla predestinazione con l'Islam, che pare rallegrare così notevolmente Boettner, è divenuta, per gli antichi luterani, la ragione stessa che è servita per discreditare i calvinisti, accusati di partigianeria e collusione con l'Anticristo orientale! E mentre l'uno non potrà mai dilettarsi a sufficienza, su un piano estetico, gustando il paradosso della dottrina in causa, l'altro trarrà pretesto da questo medesimo paradosso per metterla da parte, con orrore. Non si può costruire alcunché di solido su giudizi di valore o di simpatia; in questa materia, fin dall'inizio e fino in fondo, bisognerà dunque mostrare la più grande riservatezza; sarà necessario lasciare che la dottrina fondata sulla Parola di Dio dimostri da se stessa la propria utilità ed il proprio valore.

1. L. BOETTNER, *The Reformed Doctrine*, p. 2.

3. *Il fondamento della dottrina della predestinazione non può riposare su nessun fatto di esperienza.* Più grave che le possibilità finora enunciate è quest'altra, che consiste a voler fondare la dottrina della predestinazione su un fatto di esperienza, realmente accaduto o ritenuto tale. Per questo bisognerà scartarla ancora più recisamente. Si parte generalmente da questa costatazione: vi è una differenza evidente fra gli uomini che intendono l'evangelo grazie alla predicazione della chiesa e coloro che non hanno mai occasione di ascoltarlo; come pure vi è differenza fra quanti l'ascoltano nell'obbedienza, con profitto e per la loro salvezza e coloro che non lo intendono se non per contraddirlo o senza il minimo profitto, cioè in definitiva per la loro rovina. E ci si domanda: che cosa significano queste cose?; come è possibile spiegare, in particolare, che apparentemente vi è gente che, esteriormente o interiormente, non può assolutamente ascoltare l'evangelo?; e se tale fatto è manifesto, come interpretare l'altra costatazione parallela e cioè l'esistenza di uomini che sembrano intendere effettivamente l'evangelo? Per trovare risposta a queste questioni si apre la Bibbia (ma solo a posteriori!) e si dice: questo libro afferma che esistono, per divina volontà, eletti e riprovati. Da parte nostra, subito domandiamo: si ha il diritto di abbordare la Bibbia con una questione dettata dall'esperienza, cioè con

un'ipotesi di natura puramente sperimentale, per considerare in seguito ciò che la Scrittura dice come risposta a tale questione e cioè, in definitiva, come conferma delle ipotesi soggiacenti a tale questione? Forse che la nostra osservazione ed il nostro giudizio relativi alla relazione esterna, o interna, degli uomini con l'evangelo sono di una perspicacia tale da permetterci di riconoscere nella separazione da noi costatata il riflesso della decisione divina attestata dalla Scrittura per quanto concerne l'elezione gratuita? Sebbene le nostre costatazioni possano sembrarci indiscutibili ed i criteri da noi utilizzati perfettamente giusti e validi, resta che il giudizio da noi formulato su questa base è pur sempre il « nostro » giudizio e non il giudizio « di Dio ». Non abbiamo assolutamente il diritto d'interpretare il giudizio divino attestato nella Scrittura e conforme all'elezione gratuita, partendo, senza nessuna mediazione, dal nostro personale giudizio; né abbiamo il diritto di vedervi una conferma, per così dire, del nostro punto di vista. Se quanto deve essere percepito qui è il giudizio « di Dio » (e tale deve essere la nostra preoccupazione, allorché affrontiamo la dottrina dell'elezione), allora non siamo autorizzati ad utilizzare la Scrittura per spiegare questo o quell'altro fatto di esperienza, precedentemente stabilito secondo le nostre capacità di apperczione; dobbiamo cercare i fatti che ci riguardano non nella nostra esperienza; li dobbiamo ricercare nella Sacra Scrittura o meglio nell'autorivelazione divina attestata nella Sacra Scrittura.

Abbiamo già visto che proprio questa questione ha condotto Agostino ad assumere il suo punto di partenza nell'esperienza o almeno in quanto egli chiama tale. Per quanto concerne Calvino, bisogna essere enormemente circospetti. Non pretendo certo che il riformatore abbia fondato la sua dottrina della predestinazione sull'esperienza; ma, alla fin fine, ha talmente posto l'accento sull'esperienza che si è pur obbligati a riconoscere che, perlomeno in certa misura, il *pathos* che accompagna la sua esposizione e l'orientamento che vi è impresso rilevano da un'ottica soggettiva; e tutto ciò nuoce non poco alla purezza della sua esposizione. Il trattato *de aeterna Dei praedestinatione* del 1552, in particolare, utilizza costantemente espressioni come: *convincere, insegnare, dimostrare mediante l'esperienza, subito si manista, è apertamente evidente* per attirare l'attenzione sulla diversità di

comportamento degli uomini davanti all'evangelo, diversità che non può essere spiegata se non in riferimento a quella esistente nel decreto divino [1]. Ma anche nell'*Institution* possiamo leggere: « Vi saranno cento uomini che ascoltano il medesimo sermone: venti lo riceveranno con fede nell'obbedienza, gli altri non ne terranno conto o lo dileggeranno o lo rifiuteranno e condanneranno » [2]. « L'esperienza mostra in che maniera Dio vuole che parecchi da lui chiamati si pentano: in una maniera, tuttavia, che non tocca il loro cuore » [3].

In questo medesimo libro, l'esposizione propriamente detta della predestinazione si apre con queste righe assai esplicite sul metodo che Calvino ha seguito: « L'alleanza di vita non è predicata ugualmente a tutti; ed anche là dove essa è predicata, non è ugualmente da tutti ricevuta; in tale diversità si manifesta un segreto ammirabile del giudizio divino: non vi è infatti nessun dubbio che tale varietà non serva al suo beneplacito. Ora se è cosa evidente che tutto questo avviene in virtù del volere divino, che la salvezza è offerta agli uni, mentre gli altri ne sono esclusi, ne derivano grandi ed alte questioni, impossibili da risolvere, se non insegnando ai fedeli che devono ricevere tutto dall'elezione e dalla predestinazione divina » [4]. È a siffatte questioni che la seguente definizione intende rispondere in maniera perentoria: Dio « non crea (tutti gli uomini) in condizione uguale, ma ordina gli uni alla vita eterna, gli altri alla dannazione eterna » [5]. Il fatto decisivo per Calvino e per l'insieme della sua dottrina non è certo il contrasto fra la chiesa ed il mondo pagano che non è stato toccato dall'evangelo: non si può dire che tale aspetto abbia trattenuto la sua attenzione; il riformatore non si è fermato d'altronde neppure a quell'altra costatazione, questa volta positiva, secondo la quale l'evangelo è riuscito a raggiungere esteriormente una folla di gente, che sembra essere stata convinta anche interiormente. Certo, non manca di segnalare il riconoscimento della chiesa che ascolta la Parola divina e diventa credente; anzi questa costatazione è in primo piano ed orienta tutta la sua riflessione; ma per il fatto stesso che tale elemento positivo riposa per lui su un fatto d'espe-

1. Calvino, *De aeterna Dei praedestinatione*: 1552 = *C. R.* 8, 261. 275. 292. 298. 317.
2. Calvino, *Institution* III, 24, 12.
3. *Ivi*, III, 24, 15.
4. *Ivi*, III, 21, 1.
5. *Ivi*, III, 21, 5.

rienza, è inevitabile che Calvino si trovi limitato, nella sua esposizione, dall'altro dato, anch'esso esperienziale, provocante in lui tristezza ed indignazione, dalla costatazione cioè che tanti uomini (egli pensa all'80 %) non ricevano la Parola divina se non per resisterle, o per perseverare nell'indifferenza, l'ipocrisia e le illusioni.

È proprio questo dato sperimentale di ordine negativo, concorrente nei confronti del suo parallelo, ad accapparrare tutta l'attenzione di Calvino: esso costituirà, con rigore assiomatico, l'origine di quelle « grandi ed alte questioni » di cui parla il Riformatore, questioni che gli sembrano risolte da quanto insegna la Sacra Scrittura a proposito dell'elezione ed a cui crede di poter rispondere con la sua dottrina della predestinazione, che ritiene fondata sulla Scrittura stessa. Vede nella chiesa degli uomini la cui maniera d'essere, le cui parole, le cui azioni sembrano tali, dopo che è stato predicato loro l'evangelo, che non vi può non riconoscere l'atteggiamento corrispondente a quanto la Scrittura chiama riprovazione divina, cioè l'indurimento di cuore che accompagna in parallelo l'elezione divina. Naturalmente, paragonandolo agli effetti positivi dell'elezione che crede discernere con gratitudine sull'altro versante, nella fede vivente della chiesa e nella sua propria fede, questo atteggiamento gli pare derivare da pura follia. Sa anche, e giustamente, che né lui stesso né alcun altro credente deve ai suoi meriti personali il privilegio di non appartenere alla categoria di coloro che Dio ha rigettato e conseguentemente indurito nel loro cuore: « Se qualcuno allega che questa diversità deriva dalla loro personale malizia e perversità, quest'allegazione non potrà essere considerata sufficiente; una medesima malizia occuperebbe infatti il volere di tutti, se il Signore non ne correggesse qualcuno mediante la sua grazia; e noi resteremmo tutti avviluppati, se non potessimo ricorrere a questa frase di san Paolo: chi è che ti opera discernimento? (*I Cor.* IV, 7), volendo dire con ciò che se uno è più eccellente dell'altro, non è certo in forza della sua virtù personale, ma unicamente per la grazia di Dio »[1]. Sa pure che non esistono indizi indubitabili, almeno assolutamente, del rifiuto da parte di Dio di taluni uomini e che, conseguentemente, non possiamo discernere in maniera sicura chi è riprovato. Parimenti sa che nessun fatto di esperienza permette di stabilire con assoluta certezza che tale o talaltro individuo è eletto. Confessa con Agostino[2]: « non sappiamo coloro che appartengono al numero ed alla compagnia dei predestinati oppure no »[1]. Sa e confessa senza sosta che il Signore solo conosce i suoi. Ma in tutte queste dichiarazioni, una cosa è certa: questo medesimo Calvino crede tuttavia di conoscere straordinariamente bene, se non i riprovati da Dio, almeno una certa categoria di gente che sembra formare disgraziatamente la gran maggioranza di questo nostro mondo (la categoria degli stupidi, dei bugiardi, degli empi, dei pazzi, dei miscredenti, dei peccatori grossolani o raffinati, in una sola parola tutta la « canaglia » che sembra per lo meno fortemente sospetta di essere un effetto diretto della riprovazione e dell'indurimento divini); in ogni caso, con una sicurezza che confina con la certezza assoluta, Calvino pone in questa categoria maledetta un buon numero di suoi avversari e li tratta conseguentemente.

1. *Ivi*, III, 24, 12.
2. Agostino, *De correptione et gratia* 14, 45.

Sarebbe tuttavia meschino voler attaccare il Riformatore per questa sola ragione e colui che, per qualsiasi motivo, non ha avuto la visione che fu la sua, non può certo, per questo, attaccarlo. Calvino possiede infatti una lucidità ed una sensibilità che gli fanno percepire in maniera eccezionalmente intensa tutti gli errori e tutti i disordini che la predicazione dell'evangelo mette a nudo impietosamente nell'esistenza dell'uomo e quando il male si estende alla chiesa ed alla teologia, soprattutto a quest'ultima, diventa assolutamente intrattabile; una tale lucidità e siffatta sensibilità al di sopra della norma sono uno dei tratti peculiari del carattere del Riformatore; fanno parte (forse determinati almeno fino ad un certo punto dalla sua bile!) delle sue qualità dominanti. Si pensi anche ad un altro fatto: il secolo di Calvino è stato quello della Contro-Riforma; appena schizzato, il rinnovamento della chiesa ed il movimento che lo patrocinava si sono urtati all'opposizione scatenata di tutte le potenze spirituali e temporali; ed anche nella chiesa che si diceva rinnovata, quante debolezze, inconseguenze, deviazioni. In questa situazione bisognava inoltre opporsi ad altre correnti spontanee che rischiavano di compromettere ogni cosa. Ci voleva forse qualcosa di più perché un uomo risoluto ed attentamente perspicace volesse preservarsi e persino separarsi con tristezza ed orrore dalla maggioranza dei suoi contemporanei? E quanto al fatto che Calvino aveva sperimentato, o credeva di avere sperimentato, dove mai gli si poteva

1. Calvino, *Institution* III, 23, 14.

imporre, se non precisamente nel quadro della chiesa? Non era forse nella chiesa che diventava concreto il famoso contrasto ed il tremendo malinteso numerico fra l'immensa maggioranza degli « inutilizzabili » ossia l'80 % che occorre rifiutare in blocco ed il piccolo gregge di coloro « che sono schierati dalla parte giusta »?

Calvino era ancora relativamente moderato, ritenendo che questo « piccolo gregge » rappresentasse il 20 % dell'insieme! Ma se gli si accorda tutto questo, cioè se gli si deve volentieri concedere che l'esperienza cui si reclama non è illusoria di per sé ed in un modo o nell'altro è pur vero che si impone, bisognerà tuttavia domandargli: una simile esperienza può forse pretendere di avere altro valore ed altra autorità, se non umani? Qualunque siano le conseguenze teoriche o pratiche che ne possono derivare, secondo i principi stessi di Calvino, non si ha il diritto di conferire ad una simile esperienza il carattere di una rivelazione, né di erigerla ad assioma da cui si parte per interrogare la Scrittura e che, in seguito, serve ulteriormente a spiegarla. Bisogna subito mettere in dubbio e rifiutare il presupposto secondo il quale la dottrina dell'elezione divina fondata sulla Scrittura debba rispondere, senza altra transizione, alle questioni poste dall'opposizione esistente fra chiesa e mondo o fra vera chiesa e falsa chiesa, anche se tali questioni sembrano a noi molto urgenti. E soprattutto è necessario interrogarsi se, conformemente all'insegnamento scritturistico, esista il medesimo rapporto fra elezione e riprovazione che fra cristianità e mondo pagano, visto nella nostra ottica oppure fra il piccolo gregge dei giusti e l'immensa armata della « canaglia » che Calvino crede di poter discernere, con così grande sicurezza, all'interno stesso della chiesa. Là dove il carattere statico di una simile visione puramente sperimentale, rafforzato ancora dalla passione che vi introduce un uomo così intelligente e risoluto come Calvino, diventa il punto di partenza della riflessione sull'elezione gratuita, è evidente che la Scrittura non perviene più ad esporre liberamente quanto intende dirci e non può che rispondere alle interrogazioni che l'uomo le pone.

Ora le risposte della Scrittura hanno un carattere tale che intendono fornirci esse stesse, prima di ogni altra cosa, la materia stessa delle nostre proprie interrogazioni. Calvino sembra ignorare proprio questo. Come ha scritto Heinz Otten: « Subito, prima ancora di aprire la Bibbia, Calvino ha preso una decisione che lo porta a legare la sua concezione della predestinazione alla questione posta dall'esperienza, indipendentemente dalla risposta della Scrittura »[1]. È proprio quello che bisogna evitare, altrimenti l'elezione divina che si deve studiare ed esporre rischia di assomigliare troppo (proprio come in Calvino) all'opzione, forse molto giustificata e rispettabile, ma infine sempre umana, del soggetto pensante ed il Dio-che-elegge rischia lui stesso di assomigliare troppo al teologo subito preoccupato di designare in gran fretta gli eletti, ma soprattutto i riprovati. Quanto al sapere se ed in quale misura quanto Dio fa ed è, ha relazione con concezioni della nostra esperienza, è una questione che, come quella dell'utilità della dottrina della predestinazione, può essere rischiarata solo nel momento in cui tale dottrina è elaborata e prende forma a partire dalla stessa Parola divina, indipendentemente dai nostri punti di vista, solo quando cioè mettiamo da parte le nostre idee preconcette e mai prima!

È necessario imprimere ora a questa prospettiva un carattere più preciso e più sostanziale. Fondare la dottrina dell'elezione su fatti d'esperienza, supposti o reali, significa chiaramente, in sostanza, definirla in funzione dell'uomo in generale. In un modo o nell'altro si considera che l'elezione designi un comportamento di Dio diverso e differenziatore nei confronti dell'insieme degli individui come tali, in questo senso che Dio (agendo più o meno in forza del suo solo beneplacito nascosto secondo gli uni o tenendo in qualche modo conto dell'atteggiamento dell'uomo secondo gli altri) divide la massa umana in due parti, oggetto l'una della sua elezione e l'altra della sua reiezione. La finalità ed il risultato di un simile comportamento divino sarebbero, conseguentemente, da un lato la salvezza e la felicità degli individui appartenenti al primo gruppo e d'altro lato la perdizione e la dannazione di coloro che fanno parte del secondo. In questa prospettiva l'azione di eleggere ed il fatto di essere eletti (come il loro contrario) sono inglobati in un ordine regolante, per così dire, il rapporto privato esistente fra Dio e ciascun individuo particolare; si considera dunque Dio in funzione della sua relazione privata con ciascun individuo, ma pure ogni individuo in funzione della sua relazione privata con Dio; se permane infatti sempre l'impossibilità di

1. H. Otten, *Calvins theologische Anschauung*, p. 29.

percepire sperimentalmente l'azione divina nella sua pienezza, nei confronti della creatura, resta pur sempre vero che in siffatta relazione privata si ha la possibilità di un ricorso ad individui particolari: per lo meno il loro stato di eletti o di non-eletti può entrare in considerazione come oggetto di esperienza. Le differenze che si manifestano fra gli individui a seconda del loro comportamento davanti all'evangelo e le caratteristiche che distinguono i pagani dai cristiani ed i cattivi cristiani dai buoni non sono certo elementi indifferenti; possono infatti permettere di determinare la relazione personale di ogni uomo con Dio o almeno di costatare l'esistenza di questo rapporto (la cui natura precisa non è tuttavia facile da definirsi) ed è così che si è condotti a parlare di un atto di elezione compiuto da Dio e, da parte dell'uomo, di un essere eletto (come anche dei loro paralleli negativi); là dove non ci riferisce con estrema prudenza ai dati esperienziali nella motivazione della dottrina dell'elezione, si pone come principio normale che una tale dottrina si rapporti in ogni caso al campo delle relazioni private esistenti fra Dio ed ogni individuo particolare, come pure al carattere positivo o negativo della decisione che presiede a tali relazioni. In questo contesto la dottrina dell'elezione avrebbe come compito quello di definire e di descrivere come effetto di un favore o di un non-favore il rapporto in cui, a parità di condizioni, ogni individuo esistente si trova personalmente con Dio; in qualche modo essa sarebbe la prima e l'ultima parola di un insegnamento il cui oggetto sarebbe l'uomo, in quanto sottomesso, come creatura, alla decisione divina; essa avrebbe come campo d'investigazione la salvezza o la rovina, la vita o la morte riservate all'uomo, conformemente a questa decisione divina, manifestantesi chiaramente in tutto il comportamento umano. Consequentemente essa sarebbe l'ABC di un'antropologia rettamente intesa, capace di tenere conto, come si deve, del rapporto personale dell'uomo con Dio.

Non è certo possibile contestare l'esigenza di relazioni personali e private fra Dio ed ogni individuo, in cui s'inscrive di fatto la decisione divina di cui abbiamo parlato. Come Dio potrebbe essere Dio, come potrebbe essere in tutti i risvolti il Signore della sua creatura, se non fosse ugualmente il Dio ed il Signore di ogni uomo in particolare e se non pronunciasse la

prima e l'ultima parola nel quadro di quelle relazioni che stabilisce con ogni individuo? Né potrebbe negarsi che se vi è un campo in cui l'elezione divina gioca un ruolo capitale, è ben questo. Come potrebbe essere altrimenti? Abbiamo già detto infatti che l'elezione è una decisione divina presa in Gesù Cristo in favore dell'uomo, creatura di Dio; tale decisione significa che Dio non vuole essere senza la sua creatura, ma, a guisa di alleato, proprio con essa, conformemente al suo libero amore; ora questa creatura, cioè l'uomo, esiste concretamente in una quantità di individui particolari. Di conseguenza l'elezione fissa ed ordina effettivamente l'insieme delle relazioni personali fra Dio ed ogni individuo ed è in essa che si decide quanto risulterà (o meno) di tali relazioni. Tutto questo non significa tuttavia che l'elezione divina sia identica ad una qualificazione già definita di queste relazioni. Questo è un presupposto che troppe volte è stato dato come scontato ed invece non è così. Si può in effetti pretendere, senza alcuna transizione, che il Dio-che-elegge, così come si autorivela e come è attestato dalla Scrittura, sia, in una maniera o in un'altra, automaticamente, in forza della sua decisione, una specie di partner statico per ogni individuo particolare? È possibile riguardarlo semplicemente come se il suo ruolo consistesse a eleggere gli uni e a riprovare gli altri ed inversamente è possibile vedere solo eletti o riprovati fra gli uomini? Una tale concezione si giustifica se la si riferisce al Dio-che-elegge così come si è rivelato e come la Bibbia lo attesta? Certo non è possibile contestare che l'elezione concerne di fatto tutti gli uomini e che in essa Dio ha voluto prendere una decisione su tutti quanti. È però consentito affermare che essa fissi antecedentemente la sorte di ogni individuo? In altre parole è ragionevolmente possibile considerare ogni individuo preso isolatamente partendo da simile qualifica, come se fosse cioè già eletto o già riprovato? Non lo si dovrà piuttosto considerare proprio in vista di tale qualifica?

La caratterizzazione determinata dall'elezione costituisce il mistero ultimo di ogni esistenza umana; che ogni vita umana proceda dalla predeterminazione divina non significa dunque ancora che abbia ricevuto la sua qualificazione corrispondente; se l'elezione divina è decisiva per ogni individuo, non ne consegue che essa sia, per così dire, legata alla sua esistenza, con-

ferendole antecedentemente una qualità intrinseca ed immanente. Non è forse essa l'azione del libero amore divino che concerne certo, è diretto e determina ogni uomo, ma che precisamente non potrebbe fare di quest'uomo, antecedentemente ed immediatamente un eletto o un riprovato? L'elezione gratuita di Dio è, secondo la Scrittura, un'azione con finalità precisa e ben determinata: non sono gli individui nel loro insieme ad esserne l'oggetto diretto e specifico, bensì un individuo tutto particolare, ed in lui solamente il popolo di coloro che questi ha chiamato e riunito, e mediante questo popolo, infine, l'insieme degli uomini nelle loro relazioni personali con Dio. È esclusivamente in questo individuo unico che una qualificazione umana corrisponde alla determinazione divina. In maniera precisa, solo lui può essere inteso e designato come eletto *e* come riprovato. Tutti gli altri uomini, sono eletti (o riprovati) in lui, non in loro stessi. Non si è certamente bene ispirati allorché si presenta e si concepisce la dottrina della predestinazione presupponendo, senza transizioni, come si è fatto sovente, che essa costituisca la prima e l'ultima parola dell'antropologia generale.

A questo riguardo sarà bene lasciare da parte tutte le pretese evidenze per ritornare alle fonti e cioè all'autorivelazione divina ed alla testimonianza che di essa offre la Scrittura, onde discernere chiaramente sotto quale forma precisa il Dio-che-elegge si manifesta come il partner dell'umanità nel suo insieme e sotto quale forma quest'ultima è chiamata ad incontrarlo a sua volta. Quando, senza tener conto delle precise condizioni che regolano la relazione dei due partners in presenza, si prende in considerazione l'uomo tal quale e in generale, nel suo rapporto personale con Dio, si brucia una tappa. Il rischio è di restare completamente ciechi nei confronti dell'elezione e di quello che essa significa per tutti gli uomini, come pure per tutte le forme delle loro relazioni personali con Dio. Se abbiamo dovuto sollevare fin d'ora questa questione, che ci fa penetrare nel centro stesso del problema, è perché la tendenza erronea a fondare la dottrina della predestinazione su ogni sorta di dati sperimentali riposa precisamente sull'assioma, ritenuto indiscutibile, secondo cui l'elezione divina significherebbe una determinazione diretta dell'esistenza umana. Lasciando da parte nettamente simili preconcetti, si eviterà anche, di conseguenza,

di spiegare l'esistenza di pagani e di cristiani, di buoni e di cattivi, ricorrendo all'elezione gratuita di Dio; in altri termini non si cercherà più di concepire la dottrina dell'elezione come una risposta alla questione sollevata dai dati dell'esperienza.

4. *Elezione, onnipotenza, provvidenza.* Dobbiamo prendere molto sul serio e scartare con altrettanta fermezza anche una altra maniera di voler fondare la dottrina dell'elezione, quella che consiste nel partire dall'onnipotente volontà divina, in forza della quale Dio domina e dirige, secondo la propria legge e senza incontrare resistenze, tutte le creature in generale ed in particolare; da questo modo di vedere consegue infatti che Dio dispone ugualmente della salvezza e della rovina degli uomini. Il termine latino *praedestinatio* (predeterminazione, decisione antecedente) non è univoco ed i suoi paralleli biblici (πρόθεσις, πρόγνωσις, προορισμός), non appena li si separa dal loro contesto, non lo sono certo di più. Di quale realtà si può dire che è sovranamente, temporalmente e logicamente prima di ogni altra cosa e quindi anche prima di ogni decisione umana, in un senso o nell'altro? Non si potrà certo negare che Dio risponde a simile definizione e che, di conseguenza, è lui, proprio lui, quello che in assoluto è prima di tutto; lo è quindi anche nel suo atto di elezione, altrimenti come sarebbe Dio?; è l'onnipotente e, nella sua onnipotenza, è l'essere libero. Non si devono certo sminuire queste verità. Qui tuttavia vi è il rischio di un errore: si potrebbe pensare che Dio è astrattamente l'onnipotenza che agisce irresistibilmente, identificata con una libertà ed una sovranità senza limiti; l'elezione sarebbe dunque una manifestazione puramente formale della libera onnipotenza divina, concepita in questa maniera; nella dottrina dell'elezione si tratterebbe semplicemente di mostrare che l'insieme del mondo, con tutto quanto vi accade, è governato da un essere supremo, traendone naturalmente le conseguenze logiche a proposito del destino finale, positivo o negativo, di ogni uomo. In altri termini si tratterebbe di rapportare la salvezza e la perdizione eterne dell'uomo, immediatamente, alla giusta volontà propria di questo essere supremo e necessario, così come a questa volontà si rapporta tutto quanto accade nel mondo creato. Allora la predestinazione è ridotta a semplice operazione all'interno di

un ordine universale, stabilito e garantito dal principio della libertà e necessità insito nel nome stesso di Dio. E la dottrina della predestinazione diventa un tema particolare di una filosofia determinista. Tuttavia di fronte a questa concezione, ci guarderemo bene di cercare una soluzione in ambito indeterminista. Dovremo invece dimostrare che non si è certo detto tutto dell'essere di Dio allorché lo si identifica con l'onnipotenza assoluta; parimenti dovremo far intendere che non si parla più di Dio quando si procede astrattamente, come se l'onnipotenza assoluta ed irresistibile fosse il primo e l'ultimo verbo dell'essenza divina; ed anche a coloro che non cadono in simile astrazione o che in ogni caso non lo pensano, dovremo ugualmente chiedere se è giusto situare l'elezione, immediatamente, nel quadro della realtà pretesa superiore ed identificata, senza transizioni, con il governo universale di Dio, come se essa non fosse che un effetto particolare di questa attività divina generale. Certo, logicamente, questa è una soluzione facile. È però oggettivamente corretta? Non è forse meglio rovesciare la prospettiva e considerare il governo universale di Dio partendo dalla elezione gratuita? Che Dio, e non una potenza cieca, governi il mondo, che il mondo sia realmente nelle mani onnipotenti di Dio è, con l'elezione stessa, una verità che forse non s'impone a noi e che non diventa luminosa se non nel momento in cui comprendiamo e vediamo chiaramente che l'autore di ogni cosa è il Dio-che-elegge, il Signore! Infatti, non è forse giustamente perché è il Dio-che-elegge che Dio è l'onnipotente, e non viceversa?

Un esempio classico dell'interpretazione che bisogna combattere a questo punto è fornito dalla dottrina della predestinazione di Tommaso d'Aquino. Sostanzialmente, non ha nessun carattere determinista; la sua debolezza metodologica (che sola interessa qui) non è che più evidente. Per questo autore infatti, la dottrina della predestinazione è compresa, per definizione, nella dottrina della provvidenza divina. La provvidenza è l'ordine secondo cui, nella sua sapienza e nella sua volontà, Dio dirige ogni cosa verso il fine assegnato; ogni cosa è sottomessa al sapere ed al volere divino, cioè alla sua provvidenza, « non (soltanto) in generale, ma anche in particolare » [1]; quindi anche l'uomo con la sua libera volontà e con la sua prescienza, nel bene come nel male [2]. La predestinazione è « una parte della provvidenza » e concerne in particolare il destino soprannaturale dell'uomo, cioè la vita eterna cui l'uomo è destinato e che non può raggiungere con i proprii mezzi. Bisogna che l'uomo comprenda di essere ordinato a tale destino (*transmittitur* dice in maniera evocatrice il testo latino), come la freccia al suo bersaglio. Questo destino particolare, come d'altronde quello generale del mondo intero, possiede in Dio la sua giustificazione (*ratio*) antecedente. E questa « motivazione che ordina la creatura razionale verso la vita eterna, come a suo fine » (in altre parole: questo caso particolare della provvidenza generale) è la predestinazione [3]. Questa è la prospettiva in cui Tommaso d'Aquino ha cercato di trattare e di risolvere fin nei dettagli tutti i problemi della divina predestinazione: per lui si tratta innanzitutto di mostrare come il Creatore ne faccia uso con ognuna delle sue creature particolari, nel quadro della sua provvidenza generale; si spinge talmente avanti con questa prospettiva da non esitare ad affermare, presentandoglisi l'occasione, che la nozione di grazia non entra in conto nella definizione della predestinazione; sarebbe da prendere in considerazione solo nella misura in cui la grazia rappresenta semplicemente qui l'effetto ed il senso particolare dell'azione divina [4].

Anche Bonaventura si pone nella medesima linea; anch'egli ha trattato della predestinazione unicamente dal punto di vista dell'onnipotente e libera volontà divina: « la volontà di Dio è infatti la causa prima e somma di tutte le speci e di tutte le mozioni; nulla di visibile o di invisibile avviene in codesta amplissima repubblica (per così dire) di tutte le creature che non sia comandato o permesso in quell'aula imperiale del somma reggitore »; il governo di Dio nella sua universalità è il quadro principale in cui s'inserisce, in seguito, la predestinazione: « la volontà divina ha infatti somma efficacia: nessuno, in nessun modo, può compiere qualche cosa se essa non vi coopera e non si pone come causa efficiente; nessuno può mancare o peccare, se essa, secondo giustizia, non lo abbandona » [5]. Anche Zwingli formula il medesimo ragionamento: « dalla

1. Tommaso D'Aquino, *Summa Theol.* I, q. 22, art. 2 corpus.
2. *Ivi*, I, q. 22, art. 2 ad 4.
3. *Ivi*, I, q. 23, art. 1 corpus.
4. *Ivi*, I, q. 23, art. 3 ad 4.
5. Bonaventura, *Breviloquium* I, 9.

provvidenza della predestinazione deriva l'intera azione concernente il libero arbitrio ed il merito »; « la provvidenza della predestinazione è come un genitore »; « la predestinazione (che altro non è se non una pre-ordinazione, come tu dici) nasce dalla provvidenza, anzi è essa stessa provvidenza » [1].

Calvino invece, siamo giusti con lui, ha nettamente rotto con questa tradizione, almeno su un piano metodologico; ha infatti trattato della provvidenza in relazione diretta con la dottrina della creazione [2] ed ha abbordato il problema della predestinazione come punto culminante della comunicazione di grazia divina, rivelata e manifestatasi efficace in Gesù Cristo [3]. Certo le sue argomentazioni e gli sviluppi dettagliati che offre su questo punto ci obbligano costantemente a chiederci se egli applichi veramente il metodo indicato da questa separazione o se talune idee capitali che dominano la sua esposizione non provengano, ancora una volta, da una concezione preconcetta e generale del modo con cui Dio esercita la sua volontà e la sua onnipotenza in seno all'universo. Ed inversamente bisogna ugualmente domandarci se, nella prima parte dell'*Institution*, dove si tratta della creazione e della provvidenza, la dottrina della predestinazione, in senso stretto, non si trovi già messa in risalto, sebbene in maniera tutta differente. In ogni caso, Calvino stesso non pare aver pensato che la predestinazione debba essere non subordinata, bensì sopraordinata alla provvidenza, anche se, ed è elemento che deve essere rilevato, non ha esitato a parlare della predestinazione prima di quest'ultima, nella seconda edizione dell'*Institution* [4], come ha ben notato Heinz Otten [5].

Non ci si deve quindi stupire se l'ortodossia protestante, anche là dove pretendeva seguire Calvino in maniera assolutamente fedele, sia pervenuta a subordinare di nuovo in maniera molto netta la dottrina della predestinazione a quella della provvidenza. È vero che per molti autori la dottrina della predestinazione si pone ormai immediatamente subito dopo quella di Dio e costituisce, fino ad un certo punto, il punto culminante di tutto il sistema dommatico. Ma

1. Zwingli, *Comm. de vera et falsa religione*: 1525: ed. (M.) Schuler e (J.) Schulthess, vol. III (Zuerich 1830), pp. 163. 282. 283.
2. Calvino, *Institution* I, 16-18.
3. *Ivi*, III, 21-24.
4. Calvino, *Institution*: 1539 s.: cap. 14, 1.
5. H. Otten, *Calvins theologische Anschauung*, pp. 99 s.

guardando più da vicino (ad esempio in Polanus e Wolleb [1]) si vede subito che la provvidenza generale, sebbene debba essere esposta e menzionata come tale solo più tardi, è già presupposta concretamente dall'espressione « decreto generale », fornendo così lo schema necessario alla comprensione della predestinazione. Polanus ha anche, quasi testualmente, la famosa tesi tomista: « la predestinazione è parte della provvidenza »; d'altronde questo autore mostra chiaramente l'intenzione di voler sviluppare la nozione di predestinazione in maniera che la dottrina da essa derivante sia quella del governo universale di Dio nel suo insieme, ivi compresa l'azione particolare mediante la quale Dio fissa la sorte degli eletti e dei riprovati [2].

Anche il sopralapsario Fr. Gomarus spiega che esiste una « predestinazione universale, che riguarda ogni cosa e che si riassume nella globalità del decreto divino » ed una « predestinazione particolare, che concerne solo alcune cose ed esiste come parte di quel decreto eterno ed universale »; per lui, il termine *praedestinare* (il προορίζειν di *Rom.* VIII, 29 ed *Ef.* I, 5) non ha il senso particolare di *eligere*, ma solo l'accezione tutta astratta di *decernere* [3]. È in questa maniera che nella dottrina della predestinazione è stato introdotto il concetto generale dell'assoluta, libera ed universale sovranità divina e che tale concetto vi ha preso un posto dominante. E bisogna dire che non ci si allontana, almeno in principio, da quest'ottica anche là dove si adotta la prospettiva infralapsaria, come nella *Sinossi di Leiden* del 1624, trattando la dottrina della predestinazione relativamente assai più tardi, con l'unica intenzione, a quanto sembra, di mostrare che essa è il fondamento dell'opera riconciliatrice di Gesù Cristo. Prova ne sia questa affermazione esemplare: « questo termine di predestinazione si assume o in generale, riferito alle azioni della divina provvidenza, nel bene come nel male oppure (in particolare), riferito alla destinazione degli uomini verso un preciso e soprannaturale fine » [4]. Questo punto di vista caratterizza pure l'esposizione ed il metodo usati da L. Boettner, ultimo in data fra i difensori dell'antica dottrina calvinista della predestinazione: senza neppure chiedersi se potrebbe essere altrimenti, quest'autore inizia la sua espo-

1. A. Polanus, *Synt. Theol. Christ.*: 1609: col. 1559 e J. Wolleb, *Christ. Theol. Compendium*: 1626: I, cap. 4.
2. A. Polanus, *Synt. Theol. Christ.*: 1609: col. 1560.
3. F. Gomarus, *Disputatio de div. hominum praedestinatione*: th. 15 corpus e coroll. 1.
4. *Sinossi di Leiden*: 1624: disp. 24, 4.

sizione affermando che la dottrina in questione è semplicemente l'esposizione del disegno assoluto ed incondizionabile della volontà divina, completamente indipendente dalla creazione ed unicamente motivato dal decreto eterno di Dio; tutto quanto è al di fuori di Dio è motivato da tale decreto; tutti gli esseri devono la loro esistenza e la loro sussistenza alla sola volontà ed alla sola potenza divina [1]. Esistono unicamente per permettere a Dio di manifestare la sua gloria, in un modo o in un altro e la dottrina della predestinazione non è che l'applicazione di questa verità al problema della salvezza dell'uomo » [2].

Creando il mondo, Dio aveva un suo piano, come « ogni uomo ragionevole ed intelligente », come Napoleone prima della campagna di Russia (!); mette in esecuzione tale piano; ammettere questo significa ammettere la predestinazione e riconoscere che Dio crea ogni cosa, dalla più piccola alla più grande conformemente a simile piano, significa aderire alla corretta dottrina della predestinazione, cioè alla dottrina calvinista. La predestinazione, per parlare più esattamente, è la scelta del piano che Dio eseguirà in maniera totale ed irrevocabile e la storia universale nella sua globalità altro non è che l'esecuzione di questo piano » [3]. « Vi è forse conforto più grande e gioia più perfetta per il credente che sapere, di scienza certa, che il corso delle cose è completamente orientato verso l'avvento del regno dei cieli e verso la rivelazione della gloria di Dio e che egli stesso è uno degli oggetti dell'amore infinito e della grazia sovrabbondante? » [4]. Concordiamo con tutti quelli che pensano che la nostra vita sia diretta, afferma ancora Boettner; infatti non ci è stato chiesto se volevamo nascere oppure no, non siamo stati consultati per fissare luogo ed epoca della nostra nascita, né per decidere quello che un giorno siamo diventati, non è mai dipeso da noi insomma di vivere nel secolo xx oppure prima del diluvio, in America oppure in Cina, come bianchi o come neri; riconoscendo questa evidenza, riconosciamo, come cristiani, che Dio regge e determina il nostro destino, così come governa ogni altra cosa e perseverando in tale certezza, accettiamo precisamente il punto di vista calvinista [5].

1. L. Boettner, *The Reformed Doctrine*, p. 13.
2. *Ivi*, p. 14.
3. *Ivi*, p. 20 s.
4. *Ivi*, p. 25.
5. *Ivi*, p. 30.

È conforme alla sovranità divina che Dio possa fare tutto quanto corrisponde alla sua natura; di conseguenza può trattare e di fatto tratta la sua creatura come bene suo e l'uomo stesso, secondo il suo beneplacito; tutto quanto siamo o non siamo, possediamo o non possediamo, diventeremo o non diventeremo dipende esclusivamente da Dio [1]. Tutto quanto ci capita, come tutto quanto capita nel mondo intero, è orientato precisamente verso quel fine che Dio si è autoproposto e che, di conseguenza, ha fissato per tutte le cose: « ogni goccia di pioggia ed ogni boccolo di neve che cadono dalle nubi, ogni insetto che muove ed ogni albero che nasce, come anche ogni più piccolo granello di polvere che flotta nell'aria hanno la loro causa ed il loro effetto ben precisi; sono tutti, ciascuno al proprio posto, anelli della catena degli avvenimenti universali. Non sono forse le cose apparentemente più insignificanti ad aver sovente deciso nel corso della storia? » [2]. Resta inteso che Dio tratta ogni essere conformemente alla sua natura e, così facendo, lo tratta sempre secondo la sua più autentica volontà [3]. E se si pensa che Dio sa anche infallibilmente, prima di ogni altra cosa, quanto ha predeterminato e che di conseguenza, inevitabilmente, sarà compiuto in seguito, la conclusione che si impone inequivocabilmente è: tutto quanto accade, accade esattamente come Dio lo ha prescritto [4].

Su questa base Boettner espone la dottrina della predestinazione! Che su questo punto fosse discepolo di Calvino, ecco quanto non aveva certo il diritto di credere, poiché almeno il contesto in cui si pone la dottrina calviniana della predestinazione indica chiaramente una ben diversa direzione. Tutto quanto si può dire è che L. Boettner, disgraziatamente, ha restaurato, con grande fedeltà, la metodologia riformata classica, così come la espone un Gomarus, rimettendo così parimenti in onore la metodologia di un Tommaso d'Aquino. Beninteso: non si deve certo revocare in dubbio tutta la serie di affermazioni relative alla libertà ed all'onnipotenza di Dio, come anche quelle inerenti alla sovranità della sua azione ed alla sua volontà. Sebbene superficiali, le proposizioni di Boettner restano oggettivamente corrette e buone, nel senso almeno di esprimere quanto deve in ogni caso *ugualmente* essere detto, a proposito della maniera so-

1. *Ivi*, p. 36.
2. *Ivi*, p. 37.
3. *Ivi*, p. 38.
4. *Ivi*, p. 42 s.

vrana ed irresistibile con cui Dio governa l'universo. Tuttavia in lui si cercherà invano una risposta a queste due questioni. 1) Innanzitutto in forza di che cosa ed in rapporto a che può parlare come parla?; in che cosa le sue tesi si possono distinguere da quelle che un ebreo, un maomettano, uno stoico potrebbe ben enunciare?; è consentito vedere nella grazia di Dio soltanto una nozione che permette di definire il governo divino universale, attribuendole, come fa Boettner, il ruolo provvisorio e subordinato di una attività divina fra le altre?; e se questo è il caso, siamo ancora sul terreno della fede cristiana? 2) In secondo luogo quale relazione vi è fra tutte queste affermazioni e la predestinazione?; si può considerare la predestinazione semplicemente come un campo di applicazione particolare della volontà sovrana e generale di Dio?; è sufficiente quindi far derivare, come se si trattasse di un caso di una specie, la dottrina della predestinazione da una dottrina generale della provvidenza, ancora mal definita da un punto di vista cristiano e cioè verosimilmente ancora incompleta?; nel momento in cui Dio elegge (azione che Dio ci autoattesta e che la Scrittura testimonia) aggiunge forse qualcosa a quanto vuole ed a quanto opera?; nella dottrina della predestinazione non ci troviamo invece forse all'origine di tutte le vie e di tutte le opere di Dio, cosicché necessariamente dobbiamo comprendere l'elezione come il punto di partenza che solo permetterà di riconoscere la provvidenza divina in tutta la sua realtà? Dobbiamo costatarlo ancora una volta: nel quadro della dottrina riformata classica si è adottata un'ipotesi di lavoro che è lungi dall'essere così sicura come si pensa; si è passato dal generale al particolare senza transizione, come sembrano esigere le regole della logica formale; non ci si è chiesti se la logica che ci si lasciava così dettare corrispondeva realmente alla logica particolare della materia in questione. Ci ricordiamo che per definire l'oggetto dell'elezione si era creduto opportuno seguire le regole dell'esperienza; anche qui, per definire il nostro argomento si crede necessario adottare un modo di pensare ordinato secondo una certa necessità logica; queste due metodologie sono arbitrarie ed inadeguate. Ed è per questa ragione che dovremo riprendere qui di seguito alcune verità che, troppo facilmente, sono state classificate come evidenti.

Anche in questo campo dovremo cominciare da un punto particolare. Abbiamo già visto che fondare la dottrina della predestinazione su fatti di esperienza significa definirla astrattamente, in funzione dell'uomo eletto; dobbiamo costatare adesso un errore parallelo; infatti voler fondare la dottrina della predestinazione su una necessità logica (cioè sull'idea che le cose particolari, peculiarmente la salvezza o la perdizione dell'uomo, altro non sono che il campo di applicazione speciale della volontà divina onnipotente e libera, che agisce in generale e nell'universo intero) significa definirla ugualmente in maniera astratta, sebbene, questa volta, in funzione del Dio-che-elegge. Nel primo caso si considera l'uomo in generale e si cerca in seguito di spiegare la diversità fenomenologica degli individui per il fatto che questi ultimi sono eletti o riprovati; inversamente, nel secondo caso, è Dio ad essere considerato in generale; lo si definisce infatti come l'essere unico, il « sommo imperatore » che dirige ogni cosa, senza eccezione e se ne traggono le conseguenze: poiché tutto dipende dalla libera potenza divina, spetta parimenti a Dio di eleggere l'uomo e di condurlo a salvezza oppure di riprovarlo e di provocarne la perdizione.

« Nelle definizioni generali vi è sempre pericolo »: abbiamo dovuto rammentare questa massima a proposito della prima deviazione e dobbiamo ricordarla anche per la seconda; dopo aver messo in questione il carattere generale della nozione di umanità presupposta dai teologi dell'esperienza, dobbiamo contestare ora a quanti ragionano con l'idea di onnipotenza, il diritto di partire da una nozione generale di Dio stesso. La nostra prima interrogazione è la seguente: chi mai ci autorizza ad orientarci sull'elezione, immediatamente, conformemente al significato dell'autorivelazione divina e dell'attestazione scritturistica, fondandoci su una pretesa qualità delle relazioni private intercorrenti fra Dio e l'uomo? E la seconda: chi mai ci autorizza ad interpretare, senza transizione, questa elezione come l'atto di un Dio definito con la sola nozione della sua sovranità? Avanzando in queste due direzioni non ci si inganna forse, fin dall'inizio e nel medesimo modo sull'idea che è necessario farsi sull'uomo-eletto da un lato e sul concetto con cui si deve definire il Dio-che-elegge dall'altro, nel quadro di una dottrina cristiana dell'elezione, che sia valida per una dommatica ecclesiastica? E che dire se, come si è visto sovente nella storia, questi due errori entrano, per così dire, in concorrenza, se in altri termini, diventa impossibile, nei due casi, utilizzare l'idea giusta per correggere il concetto erroneo oppure il con-

cetto giusto per correggere l'idea erronea? Che dire cioè se i due errori in questione si rincorrono vicendevolmente, perché in definitiva, nascono entrambi da un unico e medesimo errore di base? È così sorprendente che la dottrina della predestinazione sia diventata (lo testimonia lo stesso Calvino [1]) una specie di « labirinto », in cui solamente qualche privilegiato può eventualmente ritrovarsi fino ad un certo punto, mentre un gran numero di spiriti, persino quelli più intelligenti ed eminenti, ha sempre preferito restarsene lontano, tralasciando inoltre la grande maggioranza degli uomini, sia quelli del mondo che quelli di chiesa? Come stupirsi, in queste condizioni, che questa dottrina non sia più stata capace di rischiarare, come pure può e deve fare, quando è fondata su una giusta concezione dell'uomo e su una corretta nozione di Dio? Abbiamo veramente bisogno di esercitare a questo riguardo tutto il nostro senso critico.

Il soggetto dell'elezione, il Dio-che-elegge, non è affatto il reggitore assoluto dell'universo (è quanto apprendiamo allorquando accettiamo che la nostra nozione di Dio sia dettata dalla autorivelazione divina attestata nella Bibbia); conseguentemente non abbiamo affatto il diritto di considerare l'elezione semplicemente come una delle funzioni del governo universale di Dio, come una delle conseguenze e come uno dei campi di applicazione di qualche principio fondamentale; il soggetto dell'elezione, di *questa* elezione (cioè il soggetto cui deve confrontarsi la dottrina cristiana dell'elezione) non è assolutamente un Dio-in-generale, così come è possibile immaginarlo e costruirlo sistematicamente partendo dalle idee di sovranità e di onnipotenza, di causa prima e di necessità suprema o altre simili. Cercare di costruire un Dio simile, un Dio-in-generale, è sempre il frutto di un pensiero non impegnato e su questa strada, malgrado tutte le proteste teoriche contro la « potenza assoluta » di Dio, si perviene regolarmente a considerare Dio come un essere-non-impegnato, astrattamente libero. Ci si può ben sforzare di completare la nozione di libertà con quella di amore; non cambierà nulla, se non si è capito, fin dall'inizio, che la libertà e l'amore peculiari al vero Dio sono totalmente estranei a quanto si chiama assoluto in senso astratto o nuda sovranità; se in una parola non si è compreso che Dio si è determinato e legato nel suo amore e nella sua libertà in maniera da essere

1. Calvino, *Comm. della lettera ai Romani* IX, 14 = *C. R.* 49, 180.

lui stesso particolare e non generale, e ad essere così il Dio sovrano ed onnipotente, detentore di tutte le altre sue perfezioni. Il Dio reale (reale nel senso della sua autorivelazione attestata nella Bibbia) che è l'oggetto di una riflessione impegnata, cioè correttamente legata all'autorivelazione divina, è senza dubbio il Signore ed il Padrone di ogni cosa e di tutti gli avvenimenti, a qualunque livello. Nulla agisce, né ha senso al di fuori di lui e senza la sua volontà. Anzi nulla esiste se prima non è stato deciso da lui. Non ne consegue però che sia sufficiente aver pensato un essere supremo di simile natura, per essersi messi in rapporto con lui; una tale nozione, assunta in se stessa, potrebbe riferirsi benissimo ad un non-dio, ad un idolo, opposto a Dio; anzi è proprio così.

Non possiamo infatti pensare il vero Dio, il Dio reale, se non lo percepiamo nella sua sovranità, nel suo essere di Signore e di Sovrano, così come si è determinato e legato lui stesso, liberamente ed antecedentemente e non posteriormente, come se si fosse dovuto accomodare al mondo. Se infatti è presente ed agisce nel mondo, è in funzione di una determinazione e di un legame che appartengono alla sua stessa essenza eterna, derivando dal suo consiglio e dalla sua volontà. Dio regna; non è tuttavia questo che lo qualifica come sovrano divino; poiché anche gli dei e gli idoli possono regnare. Non è il Dio sovrano perché detentore di un potere infinito e reggitore di un dominio infinito; il suo regno non ha questo carattere, poiché il potere infinito esteso ad un dominio infinito specifica il regno di tutte le forze non divine ed antidivine; Dio regna invece esercitando un potere determinato in un campo ugualmente determinato. Ciò che lo qualifica come sovrano divino è precisamente il fatto che il suo regno è determinato e legato: determinato da lui e legato a lui, il Signore, veramente determinato e legato. Non certo perché l'arbitrio costituisca alla fin fine la sua natura divina ed il principio della sua regalità, ma perché si è concretamente legato e determinato da se stesso, in maniera veramente legale e non a guisa di tiranno. Non ci si attenderà quindi da lui una qualsiasi decisione ma, unicamente ed in ogni caso, le decisioni che riposano su questa determinazione e su questa relazione, ambedue concrete, cioè sulla decisione originaria, intervenuta nel seno stesso dell'essenza divina. È sempre nella

linea di questa decisione originaria, non a destra, non a sinistra o in qualche campo indefinito che dovremo cercare le decisioni divine nei nostri confronti. Quando invece si crede di poter partire senz'altro da una qualche potenza divina che s'esercita su ogni cosa, subordinandole direttamente l'elezione, considerata come caso particolare di una regola generale, ci si espone ad un duplice pericolo che è difficile evitare: 1) si rischia di perdere completamente di vista la decisione originale, identica al fondamento dell'elezione e conseguentemente di non considerare più l'essenza di Dio in funzione della determinazione e della relazione che la definiscono; 2) si rischia in seguito di cercare le altre decisioni divine al di fuori della linea indicata da questa decisione originaria. Conseguentemente non si riuscirà più a parlare del governo universale di Dio e degli effetti della sua provvidenza, se non presentandoli finalmente e concretamente come una conseguenza ed un complesso di azioni rilevanti da qualche arbitrio assoluto ed alcuni non tarderanno a catalogare la stessa predestinazione in quest'oscura categoria dell'arbitrarietà. Tutto indica invece che occorre cominciare a concepire la divinità e a contemplarla come autodeterminatasi ed autolegatasi, proprio partendo dalla nozione di predestinazione (si percepisce così la divinità reale di Dio), per cercare in seguito, partendo da tale conoscenza e contemplazione, in quale misura questo Dio reale è anche, in quanto tale, il Padrone reale dell'universo, il Sovrano onnipotente che regna sulle grandi e sulle piccole cose e conseguentemente, in quale misura è anche realmente il Dio-in-generale. È precisamente perché Dio è tutto questo, ed intende essere riconosciuto ed onorato come tale ed è precisamente perché sia tutto questo veramente, che non ci è permesso, allorché tentiamo di definire il soggetto dell'elezione, di partire dall'idea che esiste un sovrano universale. Per prima cosa dobbiamo infatti sapere chi è questo reggitore, ciò che vuole, ciò che fa regnando. Queste indicazioni concrete, le troviamo solo nella nozione di elezione; è infatti nell'elezione che Dio è e si rivela come è; è nell'elezione che ci dice ciò che è, in opposizione a tutti gli dei e agli idoli tutti. Dovremo quindi cercare il fondamento dell'elezione là dove effettivamente si trova e non, per via deduttiva, trarlo da un qualche principio superiore; dobbiamo fissarci su questa azione specifica di Dio e non su un qualsivoglia fenomeno che, in una maniera o in un'altra, rileva anch'esso dall'attività divina; è in questa prospettiva che diventeranno manifeste e comprensibili anche tutte le altre forme dell'azione divina: la provvidenza ed il governo universale certo, ma anche la stessa creazione.

Questa indispensabile messa a punto è inseparabile da quanto si è detto antecedentemente (al numero 3). La dottrina della predestinazione si rapporta a Dio e all'uomo preso nella sua specificità; tratta infatti di quelle relazioni peculiari in cui Dio è il vero Dio e l'uomo il vero uomo; ma precisamente, in essa il peculiare si riferisce al generale e lo include. L'elezione infatti concerne, alla fin fine, tutta l'umanità e conseguentemente ogni uomo, preso singolarmente; tuttavia è perché, concretamente parlando, essa riguarda in primo luogo ed in maniera esclusiva un solo individuo (e solo dopo membri precisi del popolo che gli appartiene, che ha chiamato e che ha riunito, popolo che, intrinsecamente, non si identifica semplicemente con l'umanità, né con una semplice pluralità di individui). Parimenti l'elezione implica certo la sovranità divina su ogni cosa, l'onnipotenza universale; tuttavia perché, concretamente parlando, in essa si ha a che fare innanzitutto con l'essere e l'agire di Dio nei confronti di questo individuo determinato e del popolo che egli rappresenta. L'elezione mette in evidenza il comportamento particolare in cui Dio prende la decisione originaria che, in seguito, costituisce essa stessa la legge fondamentale della sua signoria e della sua sovranità. La dottrina dell'elezione è dunque correttamente fondata e motivata a condizione di non essere incentrata su una generalità, sia per quanto concerne l'uomo-eletto che per quanto riguarda il Dio-che-elegge; di non far pernio cioè su un'astrazione umana o divina; bensì su una particolarità, sul fatto concreto del vero Dio e del vero uomo, in modo che, partendo da questo punto, sia possibile comprendere ciò che si deve comprendere di Dio e dell'uomo in generale. Partendo da questo punto. Mai deve essere il contrario!

C. L'origine della dottrina della predestinazione

1. *Dio soggetto e l'uomo oggetto dell'elezione.* A questo punto possiamo cercare di dare una risposta positiva alla questione relativa all'origine della dottrina dell'elezione. Le risposte menzionate finora e scartate devono essere prese sul serio, per-

ché contengono importanti elementi di verità; incontestabilmente parlare dell'elezione significa parlare, in un modo o nell'altro, del motivo che è alla base di ogni relazione fra Dio e l'uomo, fra Dio che si volge dal suo interno verso l'uomo e quest'uomo determinato, prima di ogni altra cosa, proprio da questo avvenimento; Dio è Dio precisamente perché decide di creare questa relazione, determinando innanzitutto se stesso ed in seguito determinando ugualmente l'essere dell'uomo. In una sola parola: Dio è Dio nel quadro di questa relazione primaria ed originaria, decisa e stabilita in se medesimo e che, per questa ragione, appartiene essenzialmente alla dottrina di Dio. La dottrina di Dio sarebbe incompleta se non ne tenesse conto e non si allargasse di conseguenza; se, in altri termini, non inglobasse la decisione divina che precede ogni azione divina estrinseca, che caratterizza questa azione, da cui questa azione divina procede; decisione questa, mediante la quale Dio si è consegnato ad un altro, all'uomo, sua creatura ed in forza della quale è Dio, precisamente. Le due soluzioni che abbiamo esaminato da ultimo, a proposito del fondamento della dottrina della elezione, se si fa astrazione dalla strada erronea da esse imboccata, hanno una qualità: rendono infatti attenti al problema stesso che pone questa dottrina. Questo problema è quello di Dio, in quanto soggetto e dell'uomo, in quanto oggetto dell'elezione. In questo esse tradiscono un fatto essenziale, quello cioè di procedere anch'esse, sia pure a modo loro, dalla verità che si manifesta qui fondamentale e determinante e di essere state date, a loro maniera, nel quadro della chiesa cristiana. Se abbiamo dovuto scartarle, tenendo conto della forma scorretta che esse hanno come risposta fondamentale alla dottrina in questione, possiamo tuttavia affidarci al loro contenuto, nella misura in cui esso rinvia ai due poli del problema dell'elezione, cioè Dio da un lato e l'uomo dall'altro. Sono erronee perché pretendono definire questi due poli non secondo la loro specificità propria ma, in modo prematuro, minaccioso per la purezza della dottrina cristiana, secondo una concezione generale dell'uomo ed una nozione astratta di Dio. È a questo punto che dobbiamo entrare in lizza, cercando di lasciarci istruire dall'autorivelazione divina attestata nella Scrittura.

2. *Dio soggetto dell'elezione.* Quando la Sacra Scrittura parla di Dio, non ci autorizza certo a lasciar vagabondare il nostro sguardo ed i nostri pensieri a casaccio, come se fosse sufficiente salire molto in alto o scavare molto in profondità per costatare, non importa dove e non importa come, l'esistenza di un essere supremo, che si suppone possegga la sovranità perfetta come pure tutte le altre perfezioni e come se tale essere supremo fosse senz'altro il Signore, il Legislatore, il Giudice, il Salvatore dell'uomo e degli uomini in generale. No. Quando la Bibbia ci parla di Dio, concentra i nostri sguardi ed i nostri pensieri su un solo punto e su quanto deve essere riconosciuto proprio là. Ciò che deve essere riconosciuto in questo punto preciso è semplicemente qualcuno: colui che ha interpellato i patriarchi e Mosè, i profeti e gli apostoli, alla prima persona del singolare e che, in questo « io » che non appartiene se non a lui, esiste e possiede la sovranità e tutte le altre perfezioni: tale egli è, tale si è rivelato, tale intende essere riconosciuto, adorato e rispettato. Egli crea con la sua parola il popolo d'Israele che separa da tutti gli altri popoli e poi la chiesa, formata da giudei e da pagani. Il suo regno è il volere e l'azione che dispiega in seno a questo popolo che prima chiama Israele e poi chiesa. Signore e Pastore di questo popolo, Dio è certamente anche il Reggitore del mondo ed il Signore di tutti gli avvenimenti, grandi o piccoli che siano; tuttavia la sua sovranità universale altro non è se non il prolungamento, la conseguenza, l'applicazione e lo svolgimento di questa sovranità particolare in un quadro ben specifico; l'attività generale che sviluppa è in funzione di questa attività particolare, e inversamente ed è attraverso questa attività particolare, in essa e con essa, che si manifesta la sua attività universale. Tale è l'essere di Dio, secondo la sua autorivelazione.

Vediamo ora le cose più da vicino e domandiamoci: chi è dunque colui che si tratta di riconoscere come Dio in questo punto unico, su cui la Scrittura concentra i nostri sguardi ed i nostri pensieri?; qual è il suo nome?; chi è dunque il Dio di cui ci è detto che governa e dirige il suo popolo come un pastore, per creare, mantenere e condurre il mondo intero, a causa di questo popolo, secondo il beneplacito della sua volontà, beneplacito rivolto verso di esso? In altre parole: se ci sforziamo

di sapere qual è esattamente il punto che l'occhio può e deve fissare ed a cui il pensiero può e deve attaccarsi secondo la Bibbia, la risposta non può essere equivoca: dall'inizio alla fine, la Scrittura ci rinvia al nome di Gesù Cristo. In Gesù Cristo infatti la decisione divina in favore d'Israele, l'atto per mezzo del quale Dio si autodetermina per essere il Signore ed il Pastore di questo popolo, che diventa così « il popolo dei suoi pascoli ed il gregge che la sua mano conduce », questo atto è diventato un avvenimento della storia umana. È per questo che in esso si può riconoscere la sostanza di tutta quanta la storia d'Israele e nel contempo la speranza di tutta quanta la storia della chiesa. Un avvenimento che accade qui ed ora: Dio stesso, con il nome di Gesù Cristo, è divenuto uomo, quest'uomo, il rappresentante del popolo di coloro che avanzano verso di lui, poiché procedono da lui. Con questo nome, Dio ha realizzato nel tempo (in modo che ci fosse permesso conoscerlo) il suo disegno di alleanza stabilito da tutta l'eternità. È diventato vero che Dio stesso, sotto il nome di Gesù Cristo, possiede un popolo come possiede se medesimo, vero che Dio resta fedele a questo popolo come a se stesso, vero che non l'ama meno di quanto non ami se medesimo nel suo Figlio, compiendo così sulla terra, come già è compiuta nei cieli, la sua volontà, conformemente al suo disegno eterno, che ingloba tutti gli avvenimenti temporali. È accaduto che Dio, in Gesù Cristo, ha stabilito e mobilitato il popolo legato a questo nome, per farlo luce delle nazioni, speranza, promessa, invito ed appello per tutti i popoli ed anche, naturalmente, una questione, un'esigenza, un giudizio che concerne tutta l'umanità ed ogni individuo in particolare. In questo avvenimento, è la volontà di Dio ad essersi compiuta; è quindi in questo avvenimento specifico che dobbiamo riconoscere concretamente, secondo l'autorivelazione divina attestata nella Scrittura, il beneplacito della volontà di Dio e, di conseguenza, l'essenza stessa di Dio, come pure il significato della sua opera di Creatore e di Signore sovrano dell'universo; non esiste nessuna profondità dell'essenza e dell'azione divina al di là di ciò che è divenuto manifesto in questo avvenimento, cioè nel nome di Gesù Cristo, poiché qui, e solo qui, Dio si è rivelato. In effetti, colui che porta questo nome, secondo la Scrittura, è colui che nel suo « io » riunisce

e definisce ogni sovranità ed ogni perfezione; i nostri occhi vedono Dio ed i nostri pensieri si fissano su di lui nel momento in cui il loro oggetto diventa il portatore di questo nome; nel momento in cui si fissano su Gesù Cristo.

Parlare di Gesù Cristo significa parlare del Dio-che-elegge. L'elezione infatti è, senza possibile contesto, la prima cosa, la cosa fondamentale e decisiva che conviene affermare a proposito dell'essere rivelato di Dio, della sua azione, della sua presenza nel mondo e, di conseguenza, del suo disegno eterno così come si manifesta quaggiù, in una sola parola, della sua autodeterminazione. Quest'ultima, in quanto conferma il libero amore identico a Dio stesso, è già anch'essa una scelta divina. Dio sceglie, allorché intende essere un Dio in questa maniera e non in un'altra; è in forza della sua scelta che si volge verso l'uomo per essere e diventare il suo alleato; opera una scelta dando, sotto il nome di Gesù Cristo, una sostanza alla storia del suo popolo che così chiama alla vita, diventando Signore e Pastore proprio di questo popolo. Lo stesso accade quando opera una volta per tutte, in tale maniera, nella storia d'Israele, per essere ed offrire il senso ed il contenuto all'insieme del tempo creato. Lo stesso avviene infine, quando stabilisce e mobilita questo popolo, corpo particolare di quella testa che è il Cristo, affinché sia segno di benedizione e di giudizio, strumento di amore, sacramento della sua condiscendenza verso l'umanità in generale e verso ogni essere umano in particolare, di modo che tutto quanto Dio compie in ogni tempo, in Israele, rileva da questo disegno. È nella semplicità stessa della sua azione (e quindi della sua volontà e dunque alla fin fine della sua essenza autodeterminata) che Dio è il Dio-che-elegge; lo è in quel punto unico verso cui la Bibbia dirige i nostri sguardi ed i nostri pensieri; lo è perché è il Signore ed il Pastore del suo popolo; lo è in Gesù Cristo, suo unico Figlio, cioè in se stesso da tutta eternità. Se vogliamo sapere chi è Dio ed in che cosa consiste la sua elezione o in quale misura egli sia il Dio-che-elegge, dobbiamo, tralasciando ogni altra preoccupazione, guardare e pensare esclusivamente il nome di Gesù Cristo e la esistenza storica del popolo determinato da questo nome. Il mistero di Dio, che deve ritenere tutta la nostra attenzione, è proprio questo

nome e la storia che determina: Gesù Cristo il capo, ed Israele, corpo terrestre di questa testa celeste.

3. *L'uomo oggetto dell'elezione*. Al modo con cui la Scrittura parla di Dio corrisponde esattamente quello con cui parla dell'uomo. Anche qui non ci è consentito lasciar vagare il nostro sguardo o il nostro pensiero in una qualsiasi direzione, poiché mai troviamo nella Bibbia una nozione astratta di uomo; d'altronde non vi si parla mai neppure del genere umano nella sua globalità; né d'altra parte dell'esistenza e del destino dell'individuo in se stesso.

Certo, la Bibbia si apre parlandoci di Adamo, l'antenato ed il rappresentante dell'umanità tutta intera; ma il seguito della narrazione mostra subito che gli autori biblici non hanno affatto l'intenzione di redigere una storia universale e neppure di abbordare i problemi che quest'ultima pone; partendo da Adamo, pur gettando un breve colpo d'occhio sulla moltiplicazione e sull'estensione del resto dell'umanità, subito giunge a Noè, poi ad Abramo ed infine a Giacobbe-Israele. In maniera estremamente netta, il cammino si restringe ed ancora una volta è in un quadro particolare che si svolgono i fatti che la Bibbia ci riferisce a proposito dell'uomo ed a causa dei quali essa si interessa all'uomo, intendendo interessarvi anche noi; gli individui che essa menziona sono importanti non in quanto esempi della molteplicità e dell'estensione del genere umano, non in quanto per loro mezzo l'umanità continuerà il suo cammino, ma proprio perché, all'interno di questa storia, essi costituiscono ciascuno, in quanto figlio o discendente del padre rispettivo, un caso esemplare e perché sarà ugualmente così per la loro discendenza; tutto il dinamismo della propagazione dell'umanità ha alla fine un solo significato, deve cioè servire concretamente a permettere, per ogni epoca, l'esistenza di un caso esemplare. Così la storia di Adamo tende nella sua globalità verso un fine ben preciso: l'esistenza dell'uomo particolare Giacobbe-Israele, l'antenato delle dodici tribù del popolo eletto; è in funzione di questo avvenire specifico e ben definito che essa possiede il suo senso e la sua necessità, di modo che, quando la si considera retrospettivamente, Adamo è importante in definitiva non perché è l'antenato dell'umanità, ma perché è il primo individuo esemplare nella serie di individui particolari di cui parla la Bibbia e perché la sua esistenza deve singolarmente permettere

l'esistenza di Giacobbe-Israele. Ecco perché per la Bibbia, Antico e Nuovo Testamento, Adamo è precisamente l'uomo.

Si deve costatare che l'esemplarità non si forma a Giacobbe-Israele ed alla sua discendenza. Sarebbe falso pensare che, partendo da questo momento, esistesse ormai, sotto la forma del popolo che porta il nome d'Israele, una specie di umanità in piccolo, all'interno della grande massa, una razza speciale che, in se stessa ed in tutti i suoi membri presi isolatamente, costituisse in un qualche modo la particolarità verso cui tende l'esistenza dell'umanità. Che succede dunque partendo da Giacobbe-Israele (o meglio dalla linea Abramo-Isacco-Giacobbe) o meglio qual è il risultato visibile di questa esemplarità? Risposta: l'esistenza di un popolo particolare come tale. È ormai chiaro che ciascuno dei casi esemplari di cui si tratta non ha senso, se non riferito ad un tutto; in altri termini: la discriminazione operata fin dall'inizio concerne non questo o quell'altro individuo come tale, ma, in ciascuno di essi, una pluralità ben determinata; è manifesto che in questa scelta si tratta e si tratterà sempre di un legame interno e necessario, di una parentela evidente, di un'unità esistente fra un grande numero di uomini e tutto questo, sempre in seno ad un popolo. Occorre però subito precisare: in se stesso, in quanto comunità legata dal sangue, dalla lingua e dalla storia, il popolo d'Israele è sempre e solo il *segno* di questa pluralità particolare, esistente all'interno della specie umana; è ben lungi, come popolo, dal rappresentare simile manifestazione; poiché, ancora una volta, la linea discriminante passa nel suo mezzo. Generazioni intere e grandi frazioni di questo popolo sono messe in disparte (come prefigura l'eliminazione d'Ismaele e di Esaù o come indica così chiaramente l'istituzione del segno della circoncisione). Il resto promesso agli antenati diventa ogni giorno più piccolo: sembra anzi che proprio quivi sia operante un formidabile annullamento della discriminazione operata in altri tempi ed iniziata già con Adamo.

Certo questo popolo continua a vivere, ma unicamente e sempre come segno del popolo che è chiamato ad essere; il senso specifico della sua storia assomiglia sempre di più a quello che caratterizzava la storia della moltiplicazione e dell'estensione umana da Adamo ai patriarchi: Israele esiste come popolo innanzitutto perché, come l'umanità di allora, deve preparare e permettere l'esistenza di un caso esemplare; vive cioè in funzione di un individuo determinato che deve venire. Chi è questo individuo? Fermandoci semplicemente al-

l'Antico Testamento come documento storico, si dovrà incontestabilmente rispondere: si tratta del re Davide, poiché sotto il suo regno prestigioso e giusto la promessa secondo cui i discendenti di Giacobbe avrebbero posseduto il paese di Canaan, sembra essersi realizzata in maniera perfetta, insuperabile nel seguito, se si comprendono le cose letteralmente. Israele si trova al termine della sua lunga storia per il fatto di aver prodotto questo individuo unico e averlo ricevuto come re. È in funzione di questo re, per diventare il suo popolo ed essergli sottomesso, che ha vissuto tutto questo secondo periodo di cui parla l'Antico Testamento. È in vista di questo re che questo popolo è stato formato, come testimonia la prima parte della sua storia, o meglio in vista del popolo che, in Davide, avrebbe trovato il suo re prestigioso e giusto. Ma ecco aprirsi subito un terzo periodo.

Va da Davide all'esilio e lo caratterizza la messa in questione dell'esistenza storica d'Israele come tale; già sufficientemente annunciata nelle peripezie dell'esodo e nella conquista di Canaan, prefigurata come a suo punto culminante nel rigetto di Saul, tale messa in questione diventa il tema stesso della storia di questo popolo e di quanto ci è raccontato a questo proposito; diventa ora manifesto che il compimento in Davide della promessa fatta ad Israele non è alla fin fine che una ripetizione di tale promessa e che lo stesso regno davidico altro non è che un segno. In effetti è in suo figlio che Davide pone tutta la sua speranza, come se non fosse stato lui stesso il compimento delle vie divine in Israele; e allorché questo figlio, il re Salomone, succede al padre suo, per inaugurare un regno la cui saggezza e la cui magnificenza relegano nell'ombra la persona e l'opera dello stesso Davide, quando, fra le altre cose, può finalmente questo re, condurre a termine ciò che era stato rifiutato al suo predecessore, la costruzione del Tempio di Dio, allora sembra di assistere veramente al compimento della promessa.

Ma è proprio così? Certo, il fatto che questo « regno della gloria » succeda così rapidamente al « regno della grazia » mostra chiaramente che Davide aveva rappresentato il significato della storia d'Israele proprio a causa di suo figlio, che non era quindi stato un punto di arrivo; bensì solo un nuovo punto di partenza. Eppure la fine altrettanto rapida del nuovo regno indica che lo stesso Salomone, pur rappresentando la saggezza e la gloria del figlio di Davide, non poteva essere l'autentico discendente di Davide promesso ed atteso. Allora comincia infatti l'irresistibile dinamismo di decadenza, annunciato senza sosta dai profeti ed il cui compimento è, ancora una volta, l'avvento di un figlio di Davide, nella persona di Joakim o Jeconia, il penultimo re di Gerusalemme, deposto dopo tre mesi di regno da Nabuccodonosor e condotto a Babilonia. Questo personaggio è esattamente il parallelo di Davide e si veda a questo riguardo il passaggio significativo di *Ger.* XXII, 24-30; con lui sembra proprio che la storia d'Israele raggiunga il suo annichilimento e che la messa a parte del popolo eletto significhi in verità il suo rifiuto; eppure nella sua funzione, questo monarca impotente, privato dei suoi domini e deportato non è meno un discendente della regalità di Davide, sebbene ne sia solo l'ombra ed a suo modo non è meno rappresentativo di Salomone stesso, il figlio di Davide promesso ed atteso. Cosicché, secondo l'interpretazione più verosimile, il servitore di Yahwé di *Is.* XLIX non è solamente Israele come tale, o ancora Geremia, o qualche altro profeta sconosciuto del tempo dell'esilio, o l'insieme di tutte le figure profetiche dell'Antico Testamento, ma anche, senza cessare di essere tutto quanto abbiamo detto, e nel medesimo modo, proprio questo miserabile re deposto, questo re fantasma chiamato Jeconia, di cui *II Re* XXV, 27 s., non tralascia di affermare che Evil-Merodac, il signore di Babilonia, lo grazia e gli parla con bontà e giunge fino a porre il suo seggio al di sopra dei seggi di tutti gli altri re che erano con lui in Babilonia, fatto questo molto significativo.

Ma il figlio di Davide che, all'inizio dell'esilio, appare come il segno del popolo castigato e perduto a causa del suo peccato, non è manifestamente ancora colui che deve venire e che si attende. Comincia infatti ora un quarto periodo nella storia dell'Antico Testamento: castigato e perduto, Israele non è però abbandonato da Dio; anzi la promessa di cui è vissuto gli è rinnovata; e nella seconda parte del libro di Isaia, apre davanti a lui prospettive più vaste ancora che per l'innanzi. Il popolo esiliato può rientrare dall'esilio. Ed ancora una volta, un figlio di Davide è alla sua testa: Zorobabele, nipote di Jeconia. Certo, non ha più il titolo di re, poiché Israele cessa di essere un regno (i segni che sono stati donati non ritornano!). Tutti gli avvenimenti della storia di questo popolo si rassomigliano, ma non si ripetono. Ecco, secondo i profeti Aggeo e Zaccaria, il compito di questo nuovo Davide: dovrà ricostruire il Tempio, tuttavia « non con la forza delle armi, né con la potenza, bensì per mezzo del mio spirito, dice l'Eterno, Signore degli eserciti » (*Zacc.* IV, 6).

D'altra parte non potrà indicare la regalità se non tenendosi a fianco del sommo sacerdote Giosué, come significa l'immagine dei due ulivi a destra ed a sinistra del candeliere dalle sette braccia (*Zacc.* IV). Israele sembra essere diventato un popolo senza re. In queste condizioni è ancora un popolo? Tutto quanto gli è stato promesso, è forse diventato caduco? La questione deve porsi in realtà in maniera del tutto differente.

Zorobabele, il figlio di Davide, non è forse, fra tutti quelli che sono stati dati finora nella storia di questo popolo, il segno più chiaro, essendo ormai solo più un semplice rappresentante della regalità senza potere ufficiale e stando ormai vicino al sommo sacerdote con l'unica missione, assai poco politica, di ricostruire il Tempio?; così facendo non svolge forse una missione veramente politica nell'accezione migliore del termine?; non attesta forse giustamente ciò che Davide e Salomone dovevano attestare, ma che hanno attestato in modo assai meno chiaro, perché detentori ancora di un potere politico?; non mette forse in evidenza la verità secondo la quale gli eredi politici della dinastia davidica sono stati senza sosta rinnegati, poiché Dio stesso è (alla lettera e realmente!) il re d'Israele e poiché l'uomo, per parte sua, è chiamato semplicemente a riedificare le rovine del santuario terrestre di questo Dio? Precisamente perché non è più altro che i giudei residenti in Palestina, Israele non è forse divenuto, sotto un tale re, l'autentico popolo di Dio? Che abbia il permesso di essere questo popolo, tale è il fatto che, simile a grande promessa, segna l'inizio di questo quarto periodo della storia d'Israele che termina con la nascita del figlio promesso di Davide: colui che nella sua persona riunisce Davide e Salomone, Jeconia e Zorobabele e che è maggiore di tutti questi! Dopo tutto quanto è accaduto, è necessario che sia veramente Dio stesso ad occupare infine il trono del figlio di Davide, onde compiere, pienamente, tutte le promesse. La Parola (questa Parola che ha creato Israele, che l'ha accompagnato e diretto come un giudice e come un consolatore profetico) si è fatta carne ed è diventata, proprio essa, il figlio di Davide. Si produce qui nel caso esemplare preparato da tutti quelli che si sono succeduti da Adamo a Zorobabele e che ha obbligato Israele a staccarsi dall'umanità e Giuda dallo stesso Israele.

L'avvenimento di cui è questione avviene contro Israele, perché questi non può che consegnare ai pagani, che lo crocifiggono, il suo Messia, il Figlio di Davide, il Figlio di Dio: questo popolo conferma così che Dio ha agito con giustizia nei suoi confronti, allorché, fin dall'inizio, gli ha inferto tante amputazioni e tante riduzioni; eppure, poiché di fronte all'ingiustizia umana la giustizia divina è come le alte montagne, quest'avvenimento ha luogo anche in favore d'Israele, ed in esso pure in favore dei pagani, in favore del mondo intero che, crocifiggendo Gesù Cristo, si è mostrato complice d'Israele certamente, ma anche partecipe di quella promessa che più nulla può annullare, essendo stata interamente compiuta e realizzata mediante la resurrezione di questo stesso Gesù Cristo. Colpevoli della medesima disobbedienza, giudei e pagani possono ormai ascoltare il buon annuncio: « Voi siete il mio popolo! Io, il Signore, nella persona del Figlio di Davide, sono il vostro re! ». Coloro che, fra i giudei ed i pagani, questo re chiama e che intendono la sua voce sono, in quanto tali, il popolo di Dio verso la cui esistenza tende la lunga storia raccontata dalla Bibbia. L'uomo entra in scena nella persona di questo re, così come Adamo, che l'annunciava, era già l'uomo; Adamo però è l'uomo in quanto creatura di Dio subito incatenata dal peccato; in Cristo invece è l'uomo in quanto Figlio di Dio a rivelarsi, più potente e più giusto di Davide, più saggio e più glorioso di Salomone. Certo, egli subisce un oltraggio senza misura rispetto a quello patito da Jeconia, ma è anche colui che viene a ricostruire il Tempio in una maniera del tutto differente da quella di Zorobabele; è il Santo che, nella sua sofferenza e nel suo trionfo, prende i peccatori su di sé, li mette al riparo, li copre e li salva; compimento della promessa e della speranza del suo popolo, senso della sua esistenza e della sua storia, Re e Salvatore dapprima nascosto ed ora finalmente rivelato, è autenticamente « l'uomo ».

Quest'uomo che, come Figlio di Dio, è il re del popolo, è l'uomo-eletto; in lui e per mezzo di lui sono eletti coloro che gli sono soggetti, i membri di questo popolo; anche in questa prospettiva è subito chiaro che, qui nuovamente, si tratta di una scelta operata da Dio. Nessuna delle figure fin qui menzionate si determina da sola: qualunque funzione rivestano, costituiscono tutte una figura esemplare che, contemporaneamente annuncia e prepara un'altra figura esemplare. Da un punto di vista generale è sempre possibile porre una questione: perché proprio quel personaggio e non un altro è stato scelto come figura esemplare? La risposta ci è data, di volta in volta, dall'avvenimento stesso, dall'esistenza di un caso esemplare di cui la Bibbia parla, dall'esistenza di una scelta di cui coloro che ne

sono oggetto non sono responsabili e che, di conseguenza, su questo terreno, resta inspiegabile. È in forza di una scelta, di cui gli uomini non possono in nessun caso essere responsabili, che gli avvenimenti specifici ed i casi esemplari che ci sono presentati si verificano precisamente all'interno dell'umanità e non in un qualsiasi altro posto. E quanto al popolo, il cui destino è di essere contemporaneamente termine e punto di partenza di questa serie di avvenimenti, è chiaro che non si è autoattribuito questo ruolo e questa funzione speciale. Li aveva anzi già perduti, ogni volta che li aveva considerati come rilevanti dalla propria scelta, agendo di conseguenza. È Dio che in tutto questo opera una scelta discriminante, come mostra l'incessante processo di riduzione di cui Israele è oggetto ed attraverso cui la promessa, data all'insieme del popolo, non diventa caduca, ma si trova, al contrario, indirettamente confermata: bisogna che ad ogni costo il popolo scelto da Dio resti un tutto e che, come tale, resti il portatore ed il destinatario della promessa. Pensiamo parimenti al modo in cui tale promessa si realizza: in forme sempre nuove, essa tende ad un compimento che, una volta prodottosi, conferma che essa è proprio una promessa; ne deriva che il compimento (cioè il senso stesso della storia che si srotola nella Bibbia) non può che essere e restare l'oggetto di una scelta divina. Ed infine è in virtù della scelta di Dio che la serie di casi esemplari la cui specificità è di segnalare un avvenimento futuro che ne segnerà la fine, non è infinita, ma si trova limitata appunto da un caso esemplare che, nella sua unicità, segna chiaramente un termine. Certo anche quest'ultimo caso esemplare è un segno; in quanto compimento specifico conferma infatti la verità della promessa; ma nel contempo è segno e realtà significata.

D. La forma della dottrina della predestinazione

1. *Rigoroso cristocentrismo.* Sì, è proprio un eletto, anzi l'eletto per eccellenza e, riunito e rappresentato da lui un popolo di eletti, che si manifestano là dove la Scrittura intende dirigere finalmente i nostri sguardi ed i nostri pensieri, quando vogliamo correttamente ascoltare quello che pensa a proposito dell'uomo. Anche qui la nostra attenzione è richiamata sul Dio-che-elegge! L'eletto di cui si tratta è l'uomo così come ce lo definisce l'autorivelazione divina: poiché qui è Dio che si rivela, è pronunciata la parola decisiva sull'uomo; ma occorre

guardare le cose anche dall'altra direzione e dire: per sapere che cosa sia l'elezione ed in che cosa consista lo stato di eletto, dobbiamo innanzitutto, senza sbirciare a destra o a sinistra, dirigere la nostra attenzione sul nome di Gesù Cristo, sull'esistenza e sulla storia del popolo divenute realtà in lui, e la cui origine e la cui fine sono contenute e determinate nel mistero di questo nome. Lo vediamo chiaramente: tutte le affermazioni della Scrittura su Dio e sull'uomo coincidono in un solo e medesimo punto; anche le proposizioni relative all'elezione dell'uomo da parte di Dio devono essere concepite ed elaborate in funzione di quanto accade in questo punto unico; in effetti è qui che vi è elezione. Se tutto ciò corrisponde a realtà e se, di conseguenza, consideriamo che siamo tenuti a fondare la dottrina della predestinazione unicamente sull'autorivelazione divina attestata nella Scrittura, allora non dobbiamo cercare oltre: la risposta al problema del fondamento della dottrina è ormai dato. In altre parole: se la problematica provvisoria fin qui elaborata è corretta, la questione relativa alla necessità della dottrina dell'elezione è risolta; non abbiamo la possibilità di dare o di non dare seguito; non siamo liberi di prendere o di non prendere sul serio il tema della predestinazione divina. L'avvenimento che si produce al centro stesso dell'autorivelazione divina è in effetti un atto di elezione. Questo basta per farci comprendere come mai tutti i grandi dottori della chiesa hanno insegnato e difeso con tanto vigore la dottrina della predestinazione. Non dobbiamo dunque vergognarci della testimonianza della chiesa riformata in cui questa dottrina, fin dall'inizio, ha giocato un ruolo così grande; dobbiamo dare ragione ai nostri padri; stimiamo di avere il dovere di seguire le loro tracce, non sotto la pressione di una tradizione o per istinto di imitazione, bensì in forza di una necessità intrinseca. Ora, se il nostro primo approccio del problema è giusto, occorre ammettere che, almeno in principio, si trova risolta ugualmente la questione della forma che deve rivestire l'esposizione della dottrina dell'elezione. Terremo conto del correttivo, del criterio che si è imposto a noi, nelle precedenti considerazioni; ne terremo conto nei confronti della dottrina della predestinazione, così come è stata insegnata nel corso della storia ed in particolare nella chiesa riformata. È il nome di Gesù Cristo ad essere, secondo

l'autorivelazione divina, il centro verso cui convergono, come due raggi luminosi, le due linee della verità che deve essere riconosciuta a questo punto: il Dio-che-elegge e l'uomo-eletto; è dunque a questo focolare unico che deve riferirsi ogni dottrina cristiana dell'elezione; è da questo centro che essa deve procedere ed è ad esso che deve tendere. Come ogni insegnamento cristiano, la dottrina dell'elezione ha come compito di attestare, sotto tutti gli aspetti, il nome di Gesù Cristo; di conseguenza, in nessun caso questo nome dovrà sbiadirsi e diventare incerto nell'esposizione che dovremo dare; in nessun caso dovrà cedere il posto a presupposti astratti concernenti Dio o l'uomo, come pure alle conseguenze altrettanto arbitrarie, tratte da simili presupposti. Noi dovremo unicamente formulare, conformemente a quanto finora detto, quei presupposti che, a proposito dell'elezione dell'uomo da parte di Dio, si trovano racchiusi nel nome di Gesù Cristo e dovremo trarne le conseguenze, ricordandoci che anch'esse sono contenute in questo nome. Nella misura in cui ci atterremo a questa regola, saremo qui, come in ogni altro campo della elaborazione dommatica, su un terreno solido, un terreno che non è quello della speculazione arbitraria, ma quello della responsabilità della chiesa (ed in special modo della teologia) nei confronti dell'oggetto della sua predicazione. Quest'oggetto, di cui deve rendere conto, è, in effetti, il fondamento della sua esistenza e la misura della sua verità.

2. *L'apporto della tradizione*. Dicendo che il nome di Gesù Cristo è il fondamento della dottrina dell'elezione non affermiamo certo niente di nuovo. Nonostante tutte le deviazioni verso le astrazioni che si sono sempre verificate, la chiesa e la teologia hanno costantemente sotto gli occhi certe dichiarazioni delle testimonianze neotestamentarie, richiamanti assai chiaramente e talora non senza effetto, che la conoscenza dell'elezione altro non è che una forma determinata della conoscenza di Gesù Cristo. Si può infatti leggere in *Ef.* I, 4 s.: Dio ci (la comunità) ha eletti in lui (ἐν αὐτῷ) perché noi potessimo essere santi ed irreprensibili davanti a lui e tutto ciò ancora prima della fondazione del mondo; ci ha predestinati, secondo il beneplacito della sua volontà (κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ), ma in (ἐν) lui, per

mezzo di (διά) lui e per (εἰς) lui, ad essere suoi figli adottivi. Ed in *Ef.* I, 11 s.: in lui siamo anche diventati eredi, essendo stati predestinati secondo la risoluzione di colui che opera ogni cosa secondo il consiglio della sua volontà, affinché noi, che fin dall'inizio abbiamo sperato in Cristo, possiamo esistere a lode della sua gloria. Ed in *Ef.* III, 10 s.: bisogna che le dominazioni e le autorità celesti conoscano, per mezzo dell'esistenza della comunità riunita (ἐκκλησία), la saggezza infinitamente varia di Dio, secondo il disegno eterno (κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων) che Dio stesso ha messo in esecuzione in Cristo nostro Signore, nel quale noi abbiamo (dunque!) la libertà di avvicinarci a Dio con confidenza, mediante la fede in lui. Ugualmente in *Rom.* VIII, 28 ss.: coloro che ha conosciuto fin dal principio (cioè quelli che sono stati chiamati secondo il suo disegno), Dio li ha anche predestinati ad essere conformi all'immagine del Figlio suo (cfr. *Col.* I, 15), affinché questi fosse il primogenito fra molti fratelli; in questa espressione « conoscere fin dal principio » (προέγνω) e « predestinare fin dall'inizio » (προωρίζω) non designano due azioni successive differenti, ma, secondo il modo con cui Paolo usa la congiunzione « e », una sola e medesima azione divina, descritta con precisione sempre maggiore; si deve quindi dire: coloro che Dio ha così predestinato, li ha anche chiamati, giustificati e glorificati.

I brani che abbiamo citato affermano chiaramente che accedendo alla realtà designata dai termini di « elezione » e di « predestinazione », non siamo affatto all'esterno, bensì all'interno del campo delimitato dal nome di Gesù Cristo, cioè nel quadro dell'unità del vero Dio e del vero uomo descritta da questo nome. Per questa ragione i grandi difensori della dottrina della predestinazione non hanno mancato di rinviare senza sosta e molto vigorosamente a Gesù Cristo, ogni qualvolta hanno parlato della conoscenza dell'elezione. Fa eccezione solamente Tommaso d'Aquino che, pur citando *Ef.* I, 4, propone un'interpretazione che a prima vista non tiene conto dell'« in lui » (*in ipso*)[1]; solo più tardi ed in un contesto del tutto differente, tratterà ugualmente questo aspetto della questione con il titolo: « sulla predestinazione del Cristo »[2]. Accade ben diversamente in Agostino cui dobbiamo una spiegazione cristologica della predestinazione che dovremo riprendere in seguito.

1. Tommaso D'Aquino, *Summa Teol.* I, q. 23, art. 4 sed contra.
2. Tommaso D'Aquino, *Summa Theol.* III, q. 24.

Anche il Lutero del secondo periodo è in questa linea. Non cessa di spiegare il testo: « molti sono i chiamati, ma pochi gli eletti », proprio in una direzione cristologica! « Si lasci tranquillo Dio, evitando d'interrogarsi sulla sua maestà e sulla sua provvidenza; Dio è infatti incomprensibile; l'uomo che ad ogni costo si sforza di penetrare questo mistero non può che indurirsi: o sarà condotto alla disperazione, oppure all'ateismo, oppure all'orgoglio. Per ben comprendere Dio e la sua volontà, bisogna prendere il retto sentiero, su cui non ci si indurisce, ma si diventa migliori. Questo cammino è il Signore Cristo, poiché egli dice di se stesso: nessuno viene al Padre, se non per me. Chiunque desideri conoscere con sicurezza il Padre ed andare a lui, deve cominciare con l'andare al Cristo ed imparare a conoscerlo. Il Cristo infatti è il Figlio di Dio, il Dio onnipotente ed eterno. E che cosa diventa il Figlio di Dio? Diventa uomo, a causa nostra; si pone sotto la Legge per liberarci dalla Legge; accetta di essere crocifisso e muore sulla croce, per pagare il riscatto del nostro peccato; risorge quindi di fra i morti per aprirci l'accesso alla vita eterna e liberarci così dalla morte eterna; infine siede alla destra di Dio per rappresentarci e per inviare di là lo Spirito Santo, che regge e guida i fedeli, preservandoli da tutti i tranelli del diavolo. Ecco quanto si deve sapere per ben conoscere Cristo. Se una simile conoscenza è ben radicata nel tuo cuore, allora puoi alzarti e cominciare la tua salita verso il cielo. Penserai ancora che il cuore di Dio è contro di noi, se il Figlio di Dio agisce come fa a causa di noi, gli uomini, e per obbedire alla volontà ed all'ordine del Padre? Sei costretto a dire: poiché Dio ha dato il suo Figlio unico a causa nostra, non può certo avere cattivi disegni nei nostri confronti, non può volere che qualcuno si perda, ricorrendo infatti ai mezzi più impressionanti per aiutarli a vivere »[1]. È opportuno sentire anche Melantone: « Trattandosi dell'elezione, non si deve giudicare né secondo la ragione umana, né secondo la legge, ma secondo l'evangelo; tutto quanto il numero di coloro che devono essere salvati è eletto a causa del Cristo; ragion per cui, se non approfondiamo l'autentica conoscenza del Cristo, non possiamo parlare dell'elezione. Non cerchiamo per l'elezione una causa differente da quella della giustificazione. Ricerchiamo dunque la promessa, nella quale Dio ha espresso la sua volontà e stiamo certi di non dover cercare un'altra volontà concernente la grazia al di fuori della parola (divina). Il comando di Dio è infatti immutabile e ci dirige all'ascolto del Figlio »[1]. Seguendo Melantone, la *Formula di Concordia* erige in verità dommatica la seguente proposizione: « la predestinazione non deve essere scrutata nel consiglio nascosto di Dio, ma nella parola di Dio »[2], che ci conduce al Cristo, libro della vita[3]; l'autentica sentenza concernente la predestinazione deve essere appresa dall'evangelo del Cristo[4]; « la predestinazione eterna di Dio deve essere considerata sempre in Cristo e mai al di fuori della mediazione di Cristo »[5].

1. Lutero, *Sermone su Mth.* XX, 1-16 = *W.* 52, 140, 28.

È contro Calvino ed i calvinisti che i luterani pensavano di dover dirigere queste solenni affermazioni. Eppure essi avrebbero potuto trovare in Calvino le dichiarazioni seguenti: « Non rinvio gli uomini ad un'arcana elezione di Dio, cosicché essi aspettino la salvezza senza sapere; comando piuttosto che ci si incammini verso Cristo, per il retto sentiero, in cui ci è stata proposta la salvezza, che diversamente sarebbe rimasta nascosta in Dio. Infatti colui che non si incammina lungo la via pianeggiante della fede, troverà sempre che l'elezione altro non è che un labirinto esiziale. Che possiamo essere certi della remissione dei peccati, che la nostra coscienza possa acquetarsi con piena fiducia della vita eterna, che intrepidamente possiamo invocare Dio come padre: di tutto questo non ci si deve rapportare ad un decreto stabilito da Dio a nostro riguardo, prima della creazione del mondo, bensì a quanto si è manifestato appieno, a proposito del suo amore paterno, in Cristo ed a quanto quotidianamente lo stesso Cristo predica per mezzo dell'evangelo. Confesso che Cristo è l'unica porta, attraverso la quale è necessario che passino tutti coloro che entrano nel regno dei cieli. Quanti invece se ne scartano anche solo di poco, errano per strade sinuose ed inconcludenti e quanti poi tentano, troppo confidentemente, d'irrompere e di penetrare nei meandri nascosti del consiglio ineffabile di Dio, tanto maggiormente si allontanano da lui »[6]. « Poiché in Cristo ci è stata proposta la certezza della salvezza, credo che invano si sforzino di dedurre la vita dai reconditi abissi divini coloro che si allontanano da questo fonte della

1. Melantone, *Loci*: 1559 = *C. R.* 21, 914.
2. *Form. Concordiae*: *Epit.* XI, 6.
3. *Ivi*, *Epit.* XI, 7.
4. *Ivi*, *Epit.* XI, 10.
5. *Ivi*, *Sol. declaratio* XI, 65.
6. Calvino, *De aeterna Dei praedestinatione*: 1552 = *C. R.* 8, 306 s.

vita, pronto a gorgogliare e non penso lo facciano senza ingiuria dello stesso Cristo. Nessuno quindi richieda la fiducia della sua elezione da un'altra parte, se non dal Cristo, se non intende cancellare il libro della vita, in cui è scritto. Cristo è per noi ora un ricco specchio dell'eterna e nascosta elezione divina ed ora ne è arra e pegno. Con la fede contempliamo la vita che Dio ci presenta in questo specchio; mediante la fede ne abbracciamo arra e pegno »[1]. « Perciò si dice che Cristo ci rivela il nome del Padre, in quanto consegna nei nostri cuori, mediante il suo spirito, la conoscenza della nostra elezione, attestata dalla voce del suo evangelo »[2]. « Se siamo eletti in Cristo, non troveremo certo la certezza della nostra elezione in noi stessi e neppure in Dio Padre, se lo consideriamo astrattamente senza il suo Figlio. Cristo è dunque come uno specchio in cui conviene contemplare la nostra elezione ed in cui possiamo contemplarla senza inganni »[3]. Le spiegazioni assai esplicite di Bullinger vanno nella medesima direzione: « Sconfessiamo coloro che chiedono, al di fuori di Cristo: ci sono eletti?; e che cosa, a loro riguardo, ha stabilito Dio prima di tutta l'eternità? Si deve infatti ascoltare la predicazione dell'evangelo e le si deve credere e la si deve osservare come indubitabile: se credi e se sei in Cristo, sei eletto. Il Padre infatti ci ha manifestato l'eterna sentenza della sua predestinazione in Cristo. Si deve dunque insegnare e considerare prima di ogni altra cosa quanto grande sia l'amore che il Padre ci ha rivelato in Cristo. Cristo è specchio, cosicché in lui possiamo contemplare la nostra predestinazione. Sarà sufficientemente perspicua e sicura l'attestazione che noi siamo scritti nel libro della vita, se avremo comunione con il Cristo ed egli nella fede sia nostro, come noi suoi »[4].

Guardando questi testi non si può certamente dire che i teologi riformati avessero particolarmente bisogno di essere richiamati all'ordine da Lutero e dai luterani. Presso i calvinisti, come presso i luterani, si comprendeva assai bene quale fosse nella Bibbia il punto centrale, attorno a cui doveva gravitare la scienza teologica, allorché si disponeva a rendere conto della dottrina della predestinazione. D'altronde Calvino non si è accontentato di affermare la necessità di un orientamento cristologico della dottrina della predestinazione; sotto

1. *Ivi* = *C. R.* 8, 318.
2. *Ivi* = *C. R.* 8, 319.
3. CALVINO, *Institution* III, 24, 5.
4. *Confessio Helvetica Posterior*: art. 10.

l'impulso di Agostino, in maniera tutta speciale, si è sforzato di mostrare che il Cristo è « lo specchio dell'elezione » in questo senso, che nell'incarnazione della parola divina in Gesù Cristo, incontriamo in qualche modo il prototipo e la somma di ogni atto di elezione avente Dio per soggetto e l'uomo per oggetto. E la *Confessione Scozzese* del 1561 si è spinta talmente avanti in questa direzione che inizia, rispondendo alla questione: perché Dio si è fatto uomo, con il rinviare « al decreto eterno ed invariabile di Dio », cioè alla predestinazione; poi, cosa che desta stupore, sotto il titolo *de electione*, non teme di esporre semplicemente la dottrina della vera divinità e della vera umanità di Gesù Cristo, insistendo sulla necessità e sulla realtà delle due nature che si trovano unite nella persona del Mediatore. Sebbene i luterani abbiano affermato con tanta convinzione che la predestinazione può essere riconosciuta solamente in Cristo, bisogna forse dire che essi hanno impiegato meno zelo dei riformati (che attaccavano nelle loro tesi) per promuovere una intelligenza cristologica di questa dottrina. Checché ne sia, una cosa appare subito evidente attraverso la dottrina agostiniana ripresa dai Riformatori e non si può sottolinearne in maniera sufficiente la grande importanza: rinviando al Cristo come allo « specchio dell'elezione », questa dotttrina ha messo ancora una volta vigorosamente in evidenza la specificità della scelta divina, cioè della libertà che caratterizza la posizione del Dio-che-elegge nei confronti degli eletti. Se questi ultimi devono guardare a Cristo perché essere eletti significa, in ogni caso, essere eletti in Cristo ed in lui solamente, ne consegue che nessuno può ricercare in se stesso la ragione della sua elezione; questo per il buon motivo che nessuno è mai eletto in se stesso a partire da quello che è, e che non esiste nell'uomo come tale nessun fattore che possa motivare la sua elezione da parte di Dio.

Rinviandoci alla nostra elezione in Cristo, Agostino ed i Riformatori sono stati incontestabilmente fedeli all'ispirazione biblica; questo rinvio è un appello che non è possibile non ascoltare e che porta alla celebrazione della grazia, così come si è manifestata concretamente nella persona unica dell'unico Mediatore fra Dio e gli uomini. Non è quindi nell'uomo, né nell'opera dell'uomo che dobbiamo cercare e discernere il fondamento della nostra elezione, bensì in quest'altra persona, che è Dio stesso rivestito della nostra carne, come pure nell'opera che si compie per noi ed in noi estrinsecamente, indipendentemente da quanto noi siamo o da quanto facciamo. Con la

sua decisione, l'uomo non fa che seguire la decisione presa senza di lui e contro di lui, in tutt'altro contesto che il suo; cioè in questa persona assolutamente differente da lui. Riconoscendo che tale è la verità, l'uomo riconosce, contemporaneamente, il fatto dell'elezione divina, il senso e la natura di questa predestinazione; confessa che l'elezione è la somma di tutti i benefici divini; conseguentemente riconosce il senso e l'intenzione della dottrina che insegna tutto questo, cioè che l'elezione è la somma dell'evangelo. È d'altronde in questa maniera che Agostino e Calvino volevano si intendesse il loro insegnamento su questo punto: è bene (ed è quanto si deduce dalla dottrina dell'elezione) che l'uomo si rapporti interamente, con tutte le sue decisioni, sotto l'avvenimento della predestinazione divina.

Il rinvio a questa predecisione in Cristo permette precisamente di mettere in risalto tutto ciò che abbiamo costatato a proposito del fondamento biblico della dottrina dell'elezione. Calvino ha scritto giustamente: « Coloro che (Dio) ha scelto come suoi figli, non è detto che li abbia scelti in se stessi, ma nel Cristo (*Ef.* I, 4): non poteva infatti amarli se non in lui e non poteva onorarli con la sua eredità, se non li avesse fatti precedentemente partecipi di lui. Ora se noi siamo eletti in Cristo, allora non troviamo affatto in noi stessi la certezza della nostra salvezza »[1]. « In noi stessi siamo odiabili e degni che Dio ci abbia in abominazione; ma egli ci guarda nel Figlio suo; ed allora ci ama »[2]. « Sappiamo dunque che la nostra salvezza è sicura. Perché? Perché essa è nelle mani di Dio. E come ne siamo sicuri? Perché Dio l'ha posta nelle mani del nostro Signore Gesù, il quale ci rivela che il Padre, che ci ha eletti, intende condurre il suo disegno ad effettiva perfezione »[3]. « Apprendiamo di non poter essere sicuri della nostra salvezza, se non mediante la fede. Infatti se un uomo dice: so forse di essere salvo o dannato?, dimostra con questa interrogazione di non aver mai conosciuto la fede e l'assicurazione che dobbiamo avere in Dio, per mezzo di Gesù Cristo. Vuoi forse sapere se sei eletto? Specchiati in Gesù Cristo. Coloro infatti che, mediante la fede, sono in autentica comunione con Gesù Cristo, possono ben essere sicuri di appartenere all'elezione eterna di Dio ed essere suoi figli. Chiunque dunque si trova in Gesù Cristo ed è membro del suo corpo mediante la fede, costui è assicurato della sua salvezza e quando vogliamo saperlo, non è necessario che saliamo in alto per interrogarci su quanto, in questo tempo nostro, deve essere nascosto. Ecco che Dio si abbassa fino a noi: ci rivela tutto ciò nel suo Figlio. Come se dicesse: eccomi; contemplatemi; conoscete in che maniera vi ho adottato come miei figli. Quando dunque riceviamo questa testimonianza di salvezza che ci è resa mediante l'evangelo, da ciò conosciamo e siamo assicurati che Dio ci ha eletto. Non bisogna affatto che i fedeli dubitino della loro elezione; devono avere tutto ciò come risolto; dopo che essi sono stati chiamati alla fede mediante la predicazione dell'evangelo, partecipano di questa grazia del nostro Signore Gesù Cristo e della promessa, che è loro fatta nel suo nome. Nostro Signore Gesù Cristo è infatti il fondamento di entrambe le realtà: cioè delle promesse di salvezza e della nostra elezione gratuita, fatta dalla creazione del mondo »[1].

1. Calvino, *Institution* III, 24, 5.
2. Calvino, *Congrégation*: 1562 = *C. R.* 8, 95.
3. *Ivi* = *C. R.* 8, 100.

3. *Dialogo con la tradizione*. Ma in tutti i testi che abbiamo citato (ivi compresi quelli di Lutero e dei luterani) il rinvio oggettivamente così importante all'evangelo, ci lascia, malgrado tutto insoddisfatti, perché in mezzo a tante affermazioni veementi, una questione finisce per restare senza risposta. La tesi secondo cui occorre riconoscere la nostra elezione in Gesù Cristo deve realmente essere presa sul serio da un punto di vista teologico, nell'intenzione di coloro che la formulano?; racchiude veramente la prima e l'ultima parola in questa materia, cosicché dobbiamo asserirla, senza cercare altrove le nostre risposte?; è proprio vero che non esiste altro fondamento dell'elezione, se non in Gesù Cristo?; si crede veramente in maniera ferma e tenace a questa verità?; ci si riferisce ad essa in modo esclusivo, nell'elaborazione della dottrina della predestinazione?; è evidente che noi dobbiamo legarci a Cristo ed a Cristo solamente, sul piano della conoscenza, perché, sul piano ontologico, non esiste elezione, né un Dio-che-elegge, se non in Cristo precisamente? Oppure la tesi enunciata deve essere interpretata unicamente come una regola molto preziosa nel campo della pastorale, come indicazione puramente pratica sull'atteggiamento che si deve adottare, stando così le cose, nei riguardi del problema dell'elezione, per non cadere nella disperazione?; dietro la verità di ordine pastorale (ed in un certo senso storico-psicologica) se-

1. *Ivi* = *C. R.* 8, 114.

condo cui l'elezione gratuita di Dio si offre alla nostra contemplazione in Gesù Cristo, vi è un'altra verità, una verità più alta, che è opportuno nascondere alla chiesa, per ragioni spettanti alla prudenza ed alla carità, una verità che non viene certo rinnegata e che non deve essere completamente taciuta, ma che resta pericolosa e che, di conseguenza, si deve temperare e persino sottrarre alla curiosità umana come una specie di veleno?; bisogna forse ammettere (in forza di questa verità nascosta superiore, ma pericolosa e di conseguenza da tenere velata) che il Cristo sia sì lo strumento dell'azione divina fondata sull'elezione e di conseguenza il mediatore della rivelazione, cui dobbiamo aderire su questo punto, ma che il Dio-che-elegge non sarebbe lui, il Cristo, bensì il Padre o ancora il Dio trinitario, la cui decisione precederebbe, per così dire, il suo essere, il suo volere ed il suo fare?

In altri termini: bisognerebbe forse pensare che l'elezione è oggettivamente l'opera di un Dio nascosto, il quale decreta di salvare taluni individui determinati fin dal principio, confermando in seguito la sua scelta precedente con la decisione, in qualche maniera puramente formale o tecnica, di chiamare questi eletti e di condurli a salvezza per mezzo del Figlio suo, della Parola sua, dello Spirito suo?; in questo caso l'elezione propriamente detta non sarebbe forse in definitiva una decisione divina indipendente da Gesù Cristo, decisione di cui Cristo sarebbe certo lo strumento, ma che non coinciderebbe con lui?; quanto alla decisione presa in Gesù Cristo stesso ed a cui dobbiamo legarci, bisognerebbe forse vedervi, alla fin fine, una decisione differente, subordinata e susseguente? In tutte queste interrogazioni, noi dovremmo cercare (o meglio non cercare affatto, secondo quanto ci raccomandano gli specialisti della pastorale!) la decisione determinante l'elezione propriamente detta nel mistero dell'essenza divina, nell'oscuro decreto derivante dall'assoluta libertà divina.

Se questa interpretazione trovasse in un qualsiasi senso la nostra approvazione, si produrrebbe una tensione fra la verità teologica e la regola della pastorale, secondo cui la nostra sola risorsa è di restare ancorati al Cristo; tale tensione sarebbe inevitabile; e l'efficacità della regola pastorale sarebbe compromessa nel modo più radicale. Solo colui che ignora tutto dell'« altra » verità potrà dichiararsi soddisfatto della raccomandazione con la quale lo si invita ad attenersi al Figlio di Dio incarnato, alla sua Parola ed al suo Spirito e a rinunciare, conseguentemente, a porsi questioni sulla volontà nascosta del Padre o della divinità eterna. Ma a dire il vero, perché non dovrebbe porsi queste questioni se esiste, e se ne rende conto, una duplice verità e che la parola che decide della sua salvezza è stata pronunciata precisamente in condizioni che gli restano impenetrabili?; se vi è davvero un decreto divino « assoluto », indipendente cioè dalla decisione intervenuta in Gesù Cristo e ad essa precedente, e se almeno in teoria bisogna tenerne conto (ed un tale decreto concerne la salvezza e la beatitudine finale di taluni individui ben determinati), è lecito domandare: con quale diritto si impedirà di porre questioni su questo punto, poiché questo sarebbe alla fin fine il fondamento stesso dell'elezione?; in virtù di quale autorità e di quale volontà si potranno tacitare tali questioni?; non sono anzi pertinenti e necessarie in maniera eminente, malgrado tutte le buone intenzioni cui ci si reclama, sul piano della pastorale, per non lasciarle emergere?; non devono invece forse essere ascoltate ed in una maniera o in un'altra risolte? Tuttavia, pur lasciando formulare queste domande, pur lasciando che ci si interroghi veramente e che si interroghi sul decreto assoluto nel senso in cui lo si intende qui, su quale abisso non si apre subito la porta!

La riflessione relativa all'elezione assume immediatamente l'aspetto di una riflessione relativa al volere ed alla decisione divina, stabilita in qualche sfera superiore od inferiore, al di là di Gesù Cristo, cioè al di là della rivelazione; ciò non mancherà certo di avere ripercussioni sulla nostra maniera di concepire la relazione fra Dio e l'uomo; saremo fatalmente condotti ad occuparci di un Dio situato al di sopra ed al di fuori di Gesù Cristo e a considerare noi stessi indipendentemente dalla relazione a Gesù Cristo. Come potrebbe derivare, in queste condizioni, una conoscenza certa di Dio e di noi stessi, del senso e della natura della nostra relazione con lui? Sì; come in queste condizioni, potremmo sapere che è bene per l'uomo essere nelle mani di Dio, totalmente, come lo lascia intendere la tesi dell'elezione? È precisamente per sbarrare la strada a tale incertezza (cui dà adito quasi inevitabilmente un'esposizione come quella di Tommaso d'Aquino, solo per fare un esempio) che la teologia dei Riformatori ha affermato che Gesù Cristo è lo specchio dell'elezione. Rinviando alla persona del Mediatore, alla Parola di Dio ed alla sua autorivelazione, questa teologia intendeva liberare la riflessione relativa alla dottrina della predestinazione dal vicolo cieco inevitabile, in cui essa

si pone, allorquando si propone di esplorare un campo, per definizione, inaccessibile all'uomo; è evidente infatti che, dirigendosi da quella parte, non si può che giungere ad affermare delle verità, senza sosta messe in questione da altre che rigorosamente le contraddicono, e di cui l'uomo non potrebbe vivere, poiché emanano dalla sua ragione e tradiscono inesorabilmente l'impotenza della sua dialettica.

Ciò che permette all'uomo di vivere è di sapere che Dio, il Creatore, il Signore che decide della sua vita e della sua morte, gli è favorevole in Gesù Cristo. Non può respirare se non nell'istante in cui acquisisce la certezza di essere oggetto dell'elezione divina, comprendendo anche che nulla vi è di migliore per lui che tale certezza. E per acquistare simile sicurezza che gli consente di accettare Dio e di accettare se stesso con gioia, gli è sufficiente contemplare l'elezione là dove essa ha luogo: nella Parola fatta carne, dove Dio l'ha resa manifesta; in altri termini: la sola possibilità dell'uomo è di lasciarsi istruire da questa Parola, appoggiandosi completamente sullo Spirito Santo. Aggiungiamo che rinviando, a questo punto, a Gesù Cristo, la teologia della Riforma ha ugualmente messo in valore e difeso l'onore e la dignità dell'autorivelazione divina, di fronte all'uomo che pretende, senza transizione, di conoscere Dio e di conoscere se stesso; si comprenderà facilmente, di conseguenza, che su questo punto una teologia come quella di Tommaso d'Aquino, per esempio, accusa una grave lacuna, con conclusioni disgraziate per la purezza e l'efficacità dell'insegnamento cristiano. In conclusione possiamo dire che i Riformatori hanno dato prova di una grande apertura di spirito nei confronti dei dati specificamente biblici che, in ogni caso, devono dirigere ogni riflessione sull'elezione.

Come potremmo volere dire che i Riformatori hanno saputo trarre le giuste conseguenze dalle loro intuizioni, in modo da non combattere solamente, ma da rendere assolutamente impossibile ogni incertezza, cioè ogni messa in questione dell'onore e della dignità dell'autorivelazione divina in Gesù Cristo! Precisamente, è proprio questo che non si può affermare, pur riconoscendo le loro buone intenzioni; il loro riferimento a Gesù Cristo, per quanto netto e vigoroso, resta campato in aria e senza autentica portata teologica; esso infatti, pur vietandosi la possibilità di tenere in conto un decreto assoluto (cioè differente dalla decisione divina presa in Gesù Cristo da tutta eternità per la nostra salvezza), non esclude, anzi lascia teoricamente aperta una tale possibilità. In un documento come la *Confessione*

Elvetica Posteriore questa debolezza è appena intravvista. Bullinger, con la sua sobrietà abituale si limita ad affermare che, nel quadro della chiesa, Gesù Cristo deve restare la nostra sola preoccupazione e che non dobbiamo cercare altrove il fondamento della nostra elezione: « non è compito vostro ricercare curiosamente intorno a queste cose, ma esserne attratti, onde essere introdotti in cielo per il retto cammino »[1]. Tuttavia la tesi preliminare e principale ha il tenore seguente: « Dio predestinò ed elesse liberamente, per sua grazia esclusiva, senza nessun riguardo al pensiero degli uomini, i santi, che volle rendere salvi in Cristo »[2].

Si costata dunque anche in Bullinger che il « predestinare ed eleggere » precede il « volere rendere salvi in Cristo »; in altri termini l'elezione in se stessa precede il Cristo; lungi dall'essere il Dio-che-elegge, Gesù Cristo è solo lo strumento di cui la volontà divina si serve per condurre gli eletti al loro destino finale. Che l'elezione del Padre e del Figlio sia una sola e medesima cosa, come attesta il vangelo di Giovanni e che, secondo *Ef.* I, 4, noi siamo non solamente chiamati e salvati, ma anche eletti in Cristo, è un elemento che Bullinger non dice; anzi: la formula da lui utilizzata esclude questa verità di cui non parla neppure. A che cosa può dunque servire lo zelo molto lodevole da lui dispiegato, sul piano ecclesiastico e pratico, per persuaderci che il Cristo è « lo specchio dell'elezione »? Dato l'*a priori* di Bullinger, il Cristo non può essere evidentemente « lo specchio dell'elezione », qualunque altra cosa possa essere in altra prospettiva. Vogliamo cercare di conoscere la nostra elezione, cioè il fondamento della nostra vocazione, della nostra salvezza, della nostra felicità, seguendo le indicazioni di questo Riformatore? Non ci resta che una possibilità: precisamente quella di lanciarci in una « speculazione », malgrado tutti gli avvertimenti e le direttive in contrario. Tuttavia il dualismo che in Bullinger si manifesta appena, attutito da una grande prudenza pastorale, è subito evidente non appena ci si volge verso gli altri Riformatori. E poiché i luterani della seconda generazione hanno creduto di dover attaccare in maniera tutta speciale Calvino ed i calvinisti su questo punto, è bene ricordare qui che Lutero stesso, ben prima di Calvino, ha esposto una concezione dell'elezione in cui il riferimento al Cristo è accompagnato da una re-

1. *Confessio Helvetica Posterior*: art. 10.
2. *Ivi*, art. 10.

ferenza alla volontà divina indipendente dal Cristo, nascosta ed insondabile, ma non per questo meno reale; e si può anzi costatare che è proprio in tale referenza che il monaco di Wittenberg ha creduto discernere la realtà peculiare dell'elezione.

Certo con il passare degli anni, Lutero ha cessato quasi completamente questo errore; in effetti, nei frammenti di sermone che ci sono pervenuti a questo riguardo, non se ne ha, per così dire, più traccia e sembra bene che il riferimento al Cristo occupi ormai un posto determinante; non bisogna però scordare che anche nella sua vecchiaia, Lutero ha sempre cooptato il trattato *de servo arbitrio* del 1525 fra le sue opere migliori, non rinnegandolo mai. Ora in questo trattato si trova l'ordine seguente: « non si deve disputare a proposito di quella segreta volontà della maestà (divina) e si deve avocare e riprovare la temerarietà degli uomini che con perversità continua, lasciate da parte le cose necessarie, ruota sempre attorno a queste cose e si sforza di comprenderle; non ci si deve occupare nello scrutare quei segreti della maestà (divina); è infatti impossibile raggiungerla, perché abita in una luce inaccessibile »[1]. È certo vero che in questo medesimo trattato l'uomo che riflette è ugualmente esortato, molto positivamente ed assai chiaramente, ad interessarsi in modo eminente « al Dio incarnato, al Gesù crocifisso »; è infatti questo Dio incarnato che vediamo piangere su Gerusalemme ed è lui che intendiamo dire: non avete voluto!; è ancora lui che noi vediamo offrire agli uomini tutto quanto è necessario alla loro salvezza, « allorché la volontà divina della maestà, con suo decreto intenzionale (*propositum*) alcuni abbandona e riprova, affinché periscano ».

Lutero intende rifiutare puramente e semplicemente la questione relativa alla natura ed al contenuto di quanto chiama la *voluntas maiestatis*: « non dobbiamo infatti ricercare queste cose, cioè perché (Dio) faccia in questo modo; si deve invece riverire Dio, che può e vuole simili cose ». È però possibile, dal momento che continua ad affermare l'esistenza di questa *voluntas maiestatis*, nascosta dietro la volontà divina e da essa differente? Nei fatti anzi, in questo famoso trattato contro Erasmo, Lutero si applica proprio ad esporre le modalità di questa *voluntas maiestatis* onnipotente. D'altronde il semplice fatto di affermare la sua esistenza, non significa forse, in definitiva, lasciar intendere (malgrado tutti gli avvertimenti e tutte le indica-

1. Lutero, *De servo arbitrio*: 1525 = *W.* 18, 689, 18.

zioni proibitive di cui è disseminata l'esposizione) che la rivelazione divina non è che la sua verità relativa? Il problema del Dio nascosto non finirà per diventare forse la questione del Dio autentico? Il punto interrogativo che pone la scelta operata da quel Dio non creerà fatalmente una zona d'incertezza, anche là dove, conformemente agli avvertimenti ed ai divieti che si pronunciano, si continuerà a parlare del Dio incarnato? Ed il ricorso a Gesù Cristo non apparirà forse come un procedimento disperato ed artificiale, accompagnato com'è dal fatto che esiste una *voluntas maiestatis* orientata diversamente? Tutte queste interrogazioni devono essere rivolte anche a Calvino, in cui troviamo, fra le altre, la seguente espressione: « vediamo come Dio si sia degnato di eleggerci, prendendo in se stesso il suo punto di partenza; quanto a noi, vuole che iniziamo (la nostra considerazione) partendo dal Cristo, affinché possiamo sapere di essere annoverati in quella sacra ricchezza »[1]. Si vede chiaramente che cosa il Riformatore intende dire nella seconda parte: il Cristo « è ordinato alla salvezza del mondo in questa maniera: deve conservare quelli che gli sono stati dati dal Padre; deve essere la vita di coloro di cui è la testa, deve ricevere nella società dei suoi beni quelli che Dio, conformemente al suo gratuito beneplacito, gli ha ascritto come eredi »[2]. Dobbiamo riconoscere il Dio-che-elegge nell'essere e nell'azione del Cristo, in cui si concretizzano l'origine ed il fine dell'elezione; Cristo possiede infatti una funzione di cui beneficiano taluni uomini, è la loro vita, li fa partecipi dei suoi benefici; per questa ragione Dio vuole che noi prendiamo in Cristo il nostro punto di partenza. Ma come deve essere interpretato il fatto che Dio stesso, per parte sua, quando ci elegge (cioè allorché ci dona al Figlio suo, predestinandoci ad essere membra del suo corpo e suoi eredi) prenda il punto di partenza *in se stesso* e non appunto *nel Cristo*? Che cosa significa dunque quel « gratuito beneplacito » di cui è detto nettamente precedere e comandare l'essere e l'azione del Cristo?

La questione dell'elezione si gioca infatti proprio su questo « beneplacito gratuito ». Non basta che ci si dica che il Cristo è lo strumento di esecuzione dell'azione che Dio ha gratuitamente deciso in favore dell'uomo; bisogna che Cristo appaia chiaramente come il sog-

1. Calvino, *De aeterna Dei praedestinatione*: 1552 = *C. R.* 8, 319.
2. *Ivi* = *C. R.* 8, 298.

getto e l'autore dell'elezione stessa. Questo non è il pensiero di Calvino. Certo si può dire che il Riformatore non è lontano da questo punto di vista, quando spiega passi come *Gv.* XIII, 8 e XV, 19 in cui si parla del Cristo che sceglie i suoi discepoli. Si può infatti leggere testualmente nel suo commentario: « Cristo rivendica per sé, in perfetta comunione con il Padre, il diritto di eleggere »; « Cristo pone se stesso come autore della elezione ». Tuttavia Calvino non ne trae alcuna conseguenza. Sono altri testi giovannei (che in apparenza indicano un'altra direzione) ad attirare l'attenzione del Riformatore, quando scrive: « È detto che gli eletti appartenevano al Padre celeste, prima che questi li desse al suo unico Figlio » [1]. Calvino è quindi assai lontano dal pensare che l'elezione, precedente la « donazione », debba essere interpretata come compiuta in Cristo, secondo quanto nota *Ef.* I, 4. Anzi, egli afferma espressamente il contrario: « coloro che accedono a Cristo, già erano figli di Dio nel cuore di questo ultimo e poiché erano preordinati alla vita, sono stati dati a Cristo » [2]. Era inevitabile che, malgrado il riferimento al Cristo, la dottrina calviniana giunga anch'essa a porre l'accento sulla « nascosta elezione del Padre ». In siffatte condizioni, che valore poteva avere questa pia referenza a Cristo?; come, pur tenendone conto, impedirsi di mettersi in cerca, con una segreta inquietudine, di quell'elemento di verità che si affermava esistere al di là del Cristo, « nel Dio che prende il punto di partenza in se stesso », « nel cuore di Dio », in quel famoso « beneplacito gratuito »?; come riuscire ad evitare una discreta svalutazione della rivelazione, poiché non si ritiene quest'ultima la verità autentica e specifica di Dio stesso, ma solo la sua verità relativa?

Si sa che la dottrina calvinista del « decreto assoluto » è stata violentemente combattuta in seguito, sia verso la fine del secolo XVI e sia agli inizi del secolo XVII.

Da un lato, in seno alla stessa chiesa riformata, si è avuta l'opposizione dei rimostranti olandesi, il cui porta-parola è il celebre teologo Giacomo Arminio. Nei cinque articoli presentati da questa frazione al *Sinodo di Dordrecht* del 1619 sull'insieme dei problemi relativi alla predestinazione e rifiutati dopo ampio dibattito, si può leggere con estrema chiarezza e non senza stupore la tesi seguente:

1. CALVINO, *Institution* III, 22, 7.
2. CALVINO, *De aeterna Dei praedestinatione*: 1552 = *C. R.* 8, 292.

« Cristo mediatore non è solo l'esecutore della elezione, ma il fondamento dello stesso decreto di elezione » [1]. Ma, a causa del contesto in cui è inserita e dell'intenzione che evidentemente l'ispira, non ci si può rallegrare; si può semplicemente dire che sarebbe stato bene che la maggioranza ortodossa di Dordrecht accettasse almeno di lasciarsi richiamare, ascoltando questa tesi degna di attenzione ad ogni riguardo, il problema cui la dottrina calvinista ed in generale l'insegnamento della Riforma aveva offerto una soluzione così poco soddisfacente. A dire il vero la teologia dei rimostranti, quale si è espressa nei cinque articoli proposti, ha precisamente neutralizzato l'impulso che avrebbe dovuto suscitare normalmente; in altri termini ha semplicemente provocato un irrigidimento increscioso dell'interpretazione ereditata dalla Riforma.

In effetti i rimostranti olandesi erano senza dubbio gli ultimi rappresentanti della concezione di una Riforma che Erasmo e Castellione avevano un tempo difeso contro Lutero e contro Calvino, concezione in cui deve essere riconosciuta la sopravvivenza del semipelagianesimo medioevale e ad un tempo l'irruzione del nuovo umanesimo rinascimentale; presi in se stessi, sono anche i primi rappresentanti di un cristianesimo moderno caratterizzato da una duplice eredità, quella precedentemente detta; in breve sono i primi neoprotestanti di obbedienza ecclesiastica ed è alla loro opzione fondamentale che si ricollega tutto quanto si è svolto in seguito (cioè a partire dalla fine del secolo XVI) nel quadro della nuova tendenza. Secondo questa opzione fondamentale, l'uomo è sotto ogni aspetto il criterio e la misura di tutte le cose; è a lui che ci si deve riferire per definire la propria relazione con Dio e conseguentemente per elaborare la stessa dottrina cristiana; a lui; cioè al suo modo di concepire ciò che è giusto e ragionevole e quindi degno sia di Dio che dell'uomo. Questo è l'*a priori* da cui i rimostranti sono partiti per attaccare il « decreto assoluto » della predestinazione calvinista. Il loro ragionamento è stato questo: non è possibile e non è permesso sostenere che Dio elegga (e quindi rigetti anche) chi vuole, unicamente secondo il suo libero beneplacito, senza tener conto del comportamento dell'uomo ed in particolare della sua fede o della sua incredulità, della sua obbedienza o della sua disobbedienza; procedendo all'elezione, Dio si riferisce come si deve all'atteggiamento che, da tutta eternità, ha

1. *Sinodo di Dordrecht*: 1619: *Canones* I, 3.

previsto dovesse essere quello dell'uomo; in altri termini tiene conto dell'uso che, secondo questa previsione, l'uomo farà della sua libertà, diventando credente o incredulo, obbediente o disobbediente. È disgraziatamente in questo contesto che si trova l'affermazione, in se stessa così valida, secondo cui il Cristo è il « fondamento dell'elezione », tesi mediante la quale essi intendevano correggere la dottrina calvinista, insegnante che il Cristo è « lo specchio dell'elezione ». La loro affermazione non vuol significare purtroppo, che Gesù Cristo, soggetto del decreto salutare di Dio, è anche l'autore della libera scelta che presiede a questo decreto, indipendentemente da tutte le decisioni di ordine creaturale, poiché precede e predetermina assolutamente tutto questo. È solo un'affermazione polemica diretta contro il « servo arbitrio », mirante cioè a difendere e propugnare il « libero arbitrio ». Non significa dunque, ed è un gran peccato, ciò che pure potrebbe indicare se la si prendesse letteralmente, cioè che la glorificazione calvinista e specifica della Riforma, concernente la libertà dell'elezione gratuita deve consistere concretamente nella glorificazione della sovranità di Gesù Cristo, il quale è, in persona, il Dio-che-elegge liberamente e che, in seguito, agisce liberamente sulla sua creatura, cosicché non vi è altro Dio né altro atto di elezione al di là o al di sopra di lui.

Attaccando il decreto assoluto, la tesi dei rimostranti arminiani non combatte per la dignità di Gesù Cristo, ma per quella dell'uomo che, dirimpetto a Gesù Cristo, rivendica un'intera libertà decisionale. Nel quadro dei cinque articoli difesi a Dordrecht, essa significa semplicemente che il Cristo è la somma dell'ordine della salvezza: in lui la grazia divina è offerta agli uomini ed è in funzione della fede o dell'incredulità di questi ultimi, nei confronti di Cristo, che si decide, conformemente alla predecisione divina, ma tenendo conto anche della libertà umana, se tale grazia è accordata o meno. Che il Cristo sia il Dio-che-elegge: esso quanto gli arminiani non hanno detto. D'altronde essi non volevano dire ciò; tutto quanto intendevano dire e tutto quanto hanno in effetti detto attraverso la loro formula è che non esiste elezione divina nel senso proprio del termine, ma solo un ordine di salvezza, giusto e ragionevole, di cui il Cristo deve essere considerato somma perfetta e strumento decisivo; per il resto, bisogna tener conto di una prescienza divina, la cui peculiarità è quella di discernere quanto accadrà ad ogni individuo in particolare, dato quest'ordine di salvezza e dato l'uso che ciascuno è

capace di fare della propria libertà creaturale. Era così fatale che la tesi dei rimostranti, pur così interessante in se stessa, non attirasse l'attenzione dell'ortodossia calvinista ed in particolare del Sinodo di Dordrecht; essa era infatti l'espressione di un errore fondamentale; dato il modo con cui è stata presentata, essa è apparsa come una descrizione non più esatta e non più cristiana del mistero dell'elezione gratuita; è sembrata piuttosto un tentativo di negare questo mistero, poiché essa tendeva a fare della predestinazione divina una specie di giustificazione religiosa dell'ordine universale.

È però falso credere che il Sinodo di Dordrecht abbia misconosciuto a tal punto la portata di questa tesi, da non tenerne conto nelle sue discussioni. Come mostra il verbale della 65 sessione (22 gennaio 1619) il punto di vista dei rimostranti ha provocato un conflitto che avrebbe potuto avere conseguenze disastrose, fra Franz Gomarus, intrattabile difensore dell'ortodossia calvinista e Matthias Martini, capo della delegazione di Brema. Con l'intenzione di correggere la tesi dell'ortodossia calvinista relativa alla decisione di salvezza rilevante dal decreto di elezione e concretizzantesi in Cristo, gli inglesi spiegavano *Ef.* I, 4 in questa maniera: secondo la sua natura umana, Gesù Cristo è il primo degli eletti; per parte loro gli svizzeri interpretavano il medesimo testo dicendo che il Cristo era il fondamento di tutte le benedizioni cui gli eletti hanno parte; Matthias Martini intendeva andare oltre, affermando che il Cristo è il fondamento stesso dell'elezione, perché ne è l'autore principale, la « causa meritoria della stessa possibilità di eleggere », la causa cioè che permette l'esistenza del fatto stesso dell'elezione in generale; quanto poi alla « causa dell'elezione », cioè al fatto che taluni uomini determinati sono eletti ed alle motivazione di tale fatto, anche Martini pensava di doverla cercare altrove che in Cristo. È per questo che si legge nella risoluzione finale della delegazione di Brema: « Questo decreto è del tutto libero, in quanto Dio accorda misericordia a chi vuole; è del tutto giusto, in quanto fatto in Cristo mediatore, placatore dell'ira di Dio e riconciliatore degli uomini; è del tutto benigno, in quanto è diretto ad offrire contemporaneamente grazia di salvezza e gloria ». È stato molto meschino da parte dei delegati del Palatinato rigettare questo punto di vista con indignazione, con il semplice pretesto che in nessun caso bisogna toccare la dottrina calvinista. E non è meno evidente che accusando i rappresentanti di Brema di arminianesimo, i loro avversari olandesi mo-

stravano di non aver capito o di non voler comprendere il problema che di fatto si poneva. Bisogna purtroppo riconoscere che i delegati di Brema non erano giunti ad un grado di chiarezza tale da poter portare effettivamente un serio correttivo alla dottrina calvinista della predestinazione, pur evitando l'errore degli arminiani. È naturale allora che il Sinodo non abbia accolto la loro proposta.

I canoni di Dordrecht tuttavia hanno indubbiamente inteso tenere conto di questa interpretazione[1], spiegando che alla base dell'elezione divina vi è « la decisione con cui Dio elegge una determinata moltitudine di uomini alla salvezza in Cristo, costituito dall'eternità come mediatore ». Ma le risoluzioni delle altre delegazioni straniere e dei sinodi provinciali dei Paesi Bassi mostrano che insomma si preferiva ammettere che il citato passaggio del canone volesse dire che il decreto di elezione non è subordinato al Cristo, poiché lo precede e ne resta indipendente e che, di conseguenza, il Cristo deve essere considerato semplicemente come il contenuto della decisione divina relativa alla salvezza. Affermando che Cristo è « il fondamento dell'elezione », i delegati inglesi volevano dire alla fin fine che il beneficio dell'elezione ci è accordato « esclusivamente a causa di Cristo, per mezzo di Cristo ed in Cristo »[2]; quelli di Hesse limitavano ulteriormente: « in quanto l'elezione è assunta come retta disposizione dei mezzi tendenti alla vita eterna »[3]; quelli di Nassau precisavano: « fra questi mezzi (tendenti alla vita eterna) ottiene il primo posto e di conseguenza si pone come fondamento di tutti gli altri, il Cristo mediatore, cui Dio diede gli eletti »[4]; quelli di Emden riconoscevano che il canone si esprime bene nella misura in cui il Cristo è il cammino « fra il decreto di elezione ed il termine finale del decreto stesso »[5] e così via; quanto agli svizzeri (rappresentati da J. J. Breitinger di Zurigo, Markus Rütimeyer di Berna, Seb. Beck e Wolfang Meyer di Basilea, J. Conr. Koch di Schaffhouse) hanno, disgraziatamente, optato per una formula negativa: « sebbene l'elezione abbia riferimento a Cristo mediatore, in cui tutti siamo eletti alla salvezza ed alla grazia, tuttavia Dio ci ha eletto non come esistenti in lui, prima del decreto di elezione, ma ci ha eletto affinché fossimo in lui

1. *Ivi*, *Canones* I, 7.
2. *Ivi*, *Canones* I, 3.
3. *Ivi*, *Canones* I, 3.
4. *Ivi*, *Canones* I, 2.
5. *Ivi*, *Canones* I, 11.

e che per mezzo di lui fossimo preservati »[1]. Era inevitabile che in tutte queste spiegazioni di *Ef.* I, 4 o se si preferisce in tutte queste interpretazioni del « fondamento », si raggiungesse per l'essenziale il punto di vista dei rimostranti arminiani; infatti invece di rapportare lo « in lui » all'elezione propriamente detta, ci si serve di tale espressione semplicemente per affermare che esiste un ordine di salvezza fissato da tutta eternità.

Per raggiungere simile finalità, contro i rimostranti arminiani, si tirava in ballo un decreto di elezione differente da quello che determina l'ordine della salvezza. Ma, così facendo, si svuotava quest'ultimo di tutta la sua sostanza, condannandosi a cercare la vera decisione divina nei confronti dell'uomo altrove che nel Signore Gesù Cristo; e quanto al decreto di elezione, gli si toglieva ugualmente tutta la sua realtà, poiché lo si relega in quella zona divina al di là del Cristo, dove, cessando di essere conoscibile come verità cristiana, assurge necessariamente ad assioma di carattere speculativo. A partire da questo momento, più nulla poteva impedire al neoprotestantesimo di lasciare completamente da parte il decreto di elezione, considerato un elemento d'inquietudine e di incertezza e di ripiegarsi sul decreto di salvezza che, tolto dal suo contesto irrazionale, doveva necessariamente essere concepito nella prospettiva sempelagiana degli oppositori arminiani. In conclusione: il bilancio delle discussioni fra l'ortodossia calvinista da un lato e i rimostranti arminiani dall'altro, a proposito del « fondamento dell'elezione » in Cristo, è veramente pietoso; esso ci rivela infatti che l'antica ortodossia protestante si è posta su un terreno che, contro la sua intenzione e volontà, è stato la sua tomba.

Dal punto di vista che ci interessa qui, l'opposizione della teologia luterana del secolo XVII alla dottrina del « decreto assoluto » è molto più significativa. In effetti questa opposizione non è motivata dall'assioma medioevale ed umanista secondo cui l'uomo è misura di ogni cosa, sebbene non sembra inutile chiedersi se non si sia manifestata poi proprio nella direzione di un simile assioma. Checché ne sia, bisogna riconoscere che, almeno nel suo punto di partenza, essa è spinta da una preoccupazione legittima e necessaria: intende infatti prendere sul serio la tesi della Riforma (confermata così nettamente da Lutero nel secondo periodo della sua attività), secondo

1. *Ivi*, *Canones* I, 4.

cui il fondamento dell'elezione divina deve essere riconosciuto in Gesù Cristo; essa ritiene che tale tesi non sia un semplice ordine pastorale concernente la cura d'anime, ma possieda un valore teologico; di conseguenza essa deve escludere la tendenza nefasta che concepisce l'elezione come una decisione presa al di fuori del Cristo, in una qualche zona divina inaccessibile. In breve: essa parte dall'idea che la preoccupazione pastorale cui si faceva tanto caso deve essere concepita non come una proibizione a saperne di più, ma come un'indicazione relativa alla verità ultima, specifica ed insuperabile che qui si tratta di scoprire. È vero che il luteranesimo della *Formula di concordia* (per assumere un caso esemplare) non ha enunciato altro che semplici affermazioni tendenti in questa direzione, pur rigettando fermamente il « decreto assoluto » calviniano (ed il Lutero del 1525!). La tesi principale di questo documento suona così: « Dio con quel suo consiglio, proposito e disposizione, in maniera clemente preconobbe, elesse e predestinò tutti e singoli gli eletti, che per mezzo di Cristo dovevano essere salvati »[1]. Ponendo l'accento sul « preconoscere », con l'evidente intenzione di sottolineare che tale termine comanda sia « l'eleggere » che il « predestinare », gli autori di questo testo mostrano assai bene la direzione in cui intendevano proseguire la loro riflessione (seguendo in ciò le tracce di quei teologi che nel secolo IX avevano tentato una conciliazione fra predestinazione e prescienza). È tuttavia sufficiente dire che gli eletti sono coloro che sono destinati ad essere salvati per mezzo di Cristo? Non si vede infatti come questa formula possa superare la concezione calvinista secondo cui il Cristo è « lo strumento di salvezza », il semplice « esecutore » del decreto divino. I teologi riuniti nel convento di Bergen nel 1577 vanno veramente oltre quelli che si riuniscono a Dordrecht nel 1619? Concepivano veramente l'elezione divina come un'azione avente il suo fondamento in Gesù Cristo? Indubbiamente è stata questa l'interrogazione che, giustamente, ha preoccupato la teologia luterana, anche dopo l'importante codificazione confessionale rappresentata dalla *Formula di concordia* ed è proprio per risolvere questa questione che ha dedicato buona parte dei suoi sforzi. In che misura vi sia riuscita: è questo il criterio cui conviene misurarla. Nel corso della nostra esposizione si riferiamo essenzialmente a J. Gerhard e

1. *Form. Concordiae*: *Solida Declaratio* XI, 23.

a A. Quenstedt, situati il primo all'inizio ed il secondo al termine del periodo « ortodosso » della teologia luterana.

La dottrina luterana ortodossa presenta una particolarità degna di ritenere l'attenzione: fin dall'inizio, essa pone completamente da parte il concetto di elezione o di predestinazione, rimpiazzandolo con una definizione generale, sotto cui porlo in seguito. L'impianto generale in cui trova il suo posto è infatti un insegnamento intitolato: « dell'universale misericordia divina e della volontà divina benefica nei confronti di tutti »[1] oppure più brevemente: « sulla benevolenza universale di Dio »[2]. Seguiamo Quenstedt. Esiste un'« universalità della misericordia paterna »[3]; suo soggetto è Dio Padre, « tuttavia senza esclusione del Figlio e dello Spirito, poiché di questi Tre unico è l'amore nei nostri confronti »[4]; suo oggetto è l'umanità nel suo insieme, caduta nel peccato: « gli uomini resi miserabili dalla colpa, tutti gli uomini, nessuno escluso, nessuno eccettuato »[5]; il suo fondamento intradivino è « l'intervento del Figlio di Dio, il quale, da tutta eternità, nell'arcano consiglio della Trinità Santissima, in sostituzione ed al posto degli uomini, per una perfettissima soddisfazione si diede e si offrì »[6]. La compassione divina s'identifica con la sua volontà che antecede ogni cosa[7]; deve essere presa del tutto sul serio, avendo come oggetto la salvezza degli uomini, non apparentemente, ma in verità[8]; non è un pio desiderio o una semplice velleità; non rappresenta una volontà inefficace, bensì una « volontà efficace, mediante la quale Dio compie la salvezza degli uomini ardentemente desiderata, portandola efficacemente al suo fine con mezzi sufficienti, intendendola procurare seriamente: per quanto gli compete, infatti, Dio vuole che tutti gli uomini siano salvi »[9]. Essa non è certo una « volontà assoluta » ma « ordinata »: « è infatti fondata in Cristo e si determina al fine ed ai mezzi, mediante i quali viene, per così dire, accesa »[10]. « Questa benignissima volontà divina

1. J. Gerhard, *Loci Theolog.*: 1610: VII, 4.
2. A. Quenstedt, *Theol. did. pol.*: 1685: III, cap. 1.
3. *Ivi*, III, cap. 1, sect. 1, th. 9.
4. *Ivi*, III, cap. 1, sect. 1, th. 8.
5. *Ivi*, III, cap. 1, sect. 1, th. 9.
6. *Ivi*, III, cap. 1, sect. 1, th. 10.
7. *Ivi*, III, cap. 1, sect. 1, th. 5.
8. *Ivi*, III, cap. 1, sect. 1, th. 12.
9. *Ivi*, III, cap. 1, sect. 1, th. 6.
10. *Ivi*, III, cap. 1, sect. 1, th. 12.

è il principio primo dell'umana salvezza »[1]. Per elaborare questa dottrina fondamentale, Quenstedt si appoggia su passaggi biblici come *I Tim.* II, 4 (« Dio vuole che tutti gli uomini siano salvi e pervengano alla conoscenza della verità »), *Rom.* XI, 32 (« Dio ha rinchiuso tutti gli uomini nella disobbedienza, per fare a tutti misericordia ») e *II Pt.* III, 9 (« Non vuole (Dio) che alcuno perisca, ma che tutti raggiungano il pentimento »). Quanto a Gerhard vale il ragionamento che tutti gli uomini sono stati creati ad immagine di Dio. È su questo terreno che i luterani abbordano la questione della predestinazione propriamente detta.

Un primo punto resta così acquisito: la motivazione e la natura dell'elezione divina non devono essere ricercati in un qualche « proposito assoluto di Dio »; fin dal principio la volontà divina è una volontà finalizzata in Gesù Cristo verso la salvezza di tutti gli uomini; Dio elegge in forza di un duplice fatto che nella prescienza divina già esiste, cioè in virtù dell'opera del Cristo e della fede che deriva da tale opera: « conoscendo la soddisfazione che sarà attuata in Cristo e che sarà accettata per mezzo della fede »[2]. L'elezione eterna corrisponde nella maniera più rigorosa allo sviluppo temporale, nel cui quadro la salvezza è accordata agli uomini che se la appropriano: « quelle cose infatti che Dio compie nel tempo, sono manifestazione di quelle altre che da tutta eternità decretò dovesse compiere; il che ed il come Dio compie nel tempo, corrisponde a quello e non ad altro, a quel modo e non a quell'altro modo che decretò dovesse essere fin dall'eternità »[3]. Che Dio prenda in considerazione il compimento temporale dell'opera di Cristo è già parte dello stesso decreto di elezione: questo decreto infatti altro non è che il disegno eterno della volontà divina di accordare agli uomini la salvezza in Cristo. Tuttavia il decreto di elezione implica pure, in maniera altrettanto rigorosa, che Dio prenda in considerazione la fede, che permette all'uomo di comprendere l'opera del Cristo e di farne buon uso: infatti « il merito di Cristo non giova a nessuno senza la fede »[4]. È tenendo conto di questa duplice realtà che si concretizza nel tempo, che Dio elegge da tutta eternità. Difatti, come abbiamo visto, la sua benevolenza è sì universale, seria ed efficace, ma non

1. *Ivi*, III, cap. 1, sect. 1, th. 13.
2. J. Gerhard, *Loci Theolog.*: VII, cap. 8, 148.
3. *Ivi*, VII, cap. 8, 151.
4. *Ivi*, VII, cap. 9, 161.

assoluta; in quanto attributo divino, non cessa di essere finalizzata. Ed il fine cui la benevolenza tende, realmente ed efficacemente nei confronti di tutti gli uomini, è ugualmente indicato a chiare lettere: onde dare una risposta alla questione di sapere per quali uomini la sua benevolenza si volge a profitto, Dio si attiene rigorosamente alla via che egli stesso ha scelto, cioè all'opera del Cristo ed alla fede che essa suscita ed incontra; la fede infatti è il terreno su cui quest'opera porta i suoi frutti presso questo o quell'altro individuo; tutti coloro che, secondo la previsione divina, faranno nella fede un buon uso, un uso fecondo, dell'opera del Cristo, sono eletti da Dio da tutta eternità, a condizione naturalmente che la loro fede sia seria e che perseverino fino alla fine[1]. Tale è la dottrina luterana su questo punto. Come Quenstedt afferma espressamente, esiste « un cerchio dell'elezione »[2].

La volontà eterna di Dio, che è una volontà di salvezza per tutti gli uomini, s'indirizza concretamente a tutti quelli che saranno chiamati alla fede per mezzo di Gesù Cristo e risponderanno a tale appello nell'obbedienza. In questo senso la volontà divina è una volontà elettiva. Più precisamente, la volontà secondo cui Dio intende fare grazia a tutti gli uomini è praticamente determinata dal merito di Cristo e dalla sua appropriazione mediante la fede[3]. Come tale è volontà elettiva, perché opera una distinzione ed una separazione all'interno dell'umanità[4]. Tuttavia occorre aggiungere subito che la preconoscenza divina (πρόγνωσις), cioè la « previsione degli individui che alla fin fine crederanno » determina la scelta (πρόθεσις) divina[5]. Quanto agli individui, oggetto di tale scelta divina e di tale previsione, ecco come sono definiti: « coloro che alla fine crederanno in Cristo redentore del mondo, costoro sono gli eletti alla vita eterna »[6]. La volontà divina diventa quindi conforme alla sua conoscenza ed in questa misura anche ad un oggetto differente da Dio, cioè il Cristo da un lato e la fede suscitata dallo Spirito Santo dall'altro. Un punto deve rimanere acquisito: secondo *Rom.* IX, 16, l'elezione non dipende dalla volontà o dall'azione dell'uomo, ma da

1. *Ivi*, VII, cap. 9, 176.
2. A. Quenstedt, *Theol. did. pol.*: III, cap 2, sect. 2, quaestio 2, th. 4.
3. *Ivi*, III, cap. 2, sect. 1.
4. *Ivi*, III, cap. 2, sect. 1, th. 9-11.
5. *Ivi*, III, cap. 2, sect. 1, th. 12.
6. *Ivi*, III, cap. 2, sect. 1, th. 13.

Dio che fa misericordia[1]; conseguentemente questa elezione è veramente gratuita, eterna, particolare ed invariabile[2]. Non vi è dunque posto per un « decreto assoluto ». Dio infatti, autore dell'elezione, si compiace « nel merito di Cristo previsto e predefinito », così come lui stesso lo ha motivato: è in funzione di questa economia salvifica che Dio sceglie chi vuole[3]; inoltre la scelta divina si trova ugualmente determinata dal fatto che Dio prende in considerazione la fede che accorda all'uomo e mediante la quale l'uomo si appropria il merito di Cristo[4]. Così Quenstedt spera evitare il pelagianesimo da un lato e l'assolutismo teologico dall'altro[5].

È opportuno cominciare a riconoscere senza riserve la serietà di un simile tentativo di comprendere la dottrina dell'elezione, tenendo conto veramente dell'« in lui » di *Ef.* I, 4. La dottrina luterana ortodossa rappresenta, senza contraddizioni possibili, uno sforzo estremamente spinto di sopprimere il difetto dell'insegnamento della Riforma su questo punto (in particolare dell'insegnamento troppo conservatore dell'ortodossia calvinista, in cui si parla di una libertà divina assoluta e senza alcun contenuto); si è applicata infatti a dimostrare che la decisione divina originaria cui questo insegnamento rinvia non è differente da Cristo stesso; senza fare concessioni, si è sforzata di comprendere l'elezione come una grazia. Questo significa che la dottrina luterana ortodossa non ha lasciato da parte i problemi posti dalla *Formula di concordia*; li ha anzi chiaramente affrontati; e la soluzione offerta è effettivamente un passo in avanti verso una conclusione. Parimenti bisogna riconoscere che rispetto al Sinodo di Dordrecht, essa si sforza di dare, fin dall'inizio, un contenuto cristiano all'articolo sulla predestinazione; c'è da rammaricarsi che i teologi riformati non siano almeno stati incitati da questo saggio a fare posto, sebbene in maniera del tutto differente, a simili preoccupazioni; invece i teologi della chiesa riformata hanno rifiutato ostinatamente di seguire la strada aperta dai luterani: piuttosto di accettare la revisione che questi ultimi avevano operato con tanto zelo e con tanta sollecitudine, hanno preferito restare fermi alla formulazione, così poco soddisfacente e così pericolosa, che della dottrina della predestinazione era stata data nella prima metà del secolo XVI. Non ci si può che meravigliare. E parimenti ci si deve stupire e deplorare il fatto che i riformati da parte loro non abbiano trovato qualcosa di meglio da proporre, se possibile. Ammesse chiaramente queste cose, occorre tuttavia dire che la soluzione luterana non era così soddisfacente da doversi imporre senza contraddizioni; esistono infatti taluni motivi che spiegano perché, da parte riformata, si è potuto pensare che la dottrina del « decreto assoluto » rimanesse ancora, relativamente parlando, la miglior salvaguardia dell'esigenza posta dalla Riforma e dalla fede cristiana in questo campo.

1. *Ivi*, III, cap. 2, sect. 1, th. 10.
2. *Ivi*, III, cap. 2, sect. 1, th. 20.
3. *Ivi*, III, cap. 2, sect. 2, quaestio 3.
4. *Ivi*, III, cap. 2, sect. 2, quaestio 4.
5. *Ivi*, III, cap. 2, sect. 2, quaestio 4, ekthesis 5.

In effetti, lo stesso punto di partenza della dottrina luterana finisce di essere contestabile. È certo vero che anche noi abbiamo dovuto ammettere fin dall'inizio che la dottrina dell'elezione è la somma dell'evangelo e che fa parte della dottrina di Dio perché esprime il riconoscimento della « benevolenza divina nei confronti di tutti gli uomini ». Ma vi è una grande differenza fra il fatto di volere interpretare immediatamente la nozione di elezione in questo senso ed il fatto di pretendere di dedurla senza transizione dalla « benevolenza divina ». Ora è proprio questo cammino che caratterizza la metodologia degli antichi luterani: la grandiosa « benevolenza divina universale » ed il generoso « universalismo della misericordia paterna » non costituiscono alla fin fine, presso di loro, una verità generale, un principio sistematico che si tratta di sviluppare e di far trionfare ad ogni costo nella dottrina della predestinazione? Non si può contestare che l'antica nozione di « decreto assoluto », così come la si ritrova nei primi testi della Riforma ed in Calvino, possiede almeno un merito: in ogni caso, essa impedisce di affermare troppo in fretta di sapere quello che Dio vuole, in quanto essa rinvia, al di là della « paterna misericordia », alla maestà di Dio stesso ed alla libertà della sua misericordia. Essa contiene cioè, almeno implicitamente, un avvertimento ai teologi: perdete un poco della vostra sicurezza, poiché Dio non è un oggetto di cui ci si può impadronire! Certo, non bisogna dimenticare che i luterani hanno cercato e trovato in Cristo il « fondamento » della volontà salvifica di Dio: in Gesù Cristo, cioè nell'azione (decisa e compiuta da tutta eternità nel seno della Trinità) mediante la quale il Figlio di Dio ha offerto se stesso per la salvezza degli uomini. Ma li si può veramente prendere sul serio?; è veramente Gesù Cristo ad interessarli o non piuttosto la « benevolenza divina » in se stessa, assunta come un prin-

cipio sistematico?; se questi princìpi fondamentali si riferiscono veramente a Gesù Cristo (cioè alla realtà eterna e temporale del dono del Figlio di Dio per la salvezza di tutti), dove si può vedere nell'insegnamento luterano che tale dono del Figlio di Dio possiede il carattere di un giudizio, eterno e temporale anch'esso? Se è esatto infatti che Gesù Cristo è venuto e che da tutta eternità ha il disegno ed il potere di cercare e di salvare quanto è perso, è altrettanto esatto che, in quest'azione, risolta prima di ogni tempo e compiuta quaggiù, egli è colui a partire dal quale gli spiriti si separano e che, in questa funzione, non è meno l'esecutore della volontà divina, anzi la stessa « benevolenza divina ». Qual è dunque questa « benevolenza divina » e qual è questo amore divino per tutti gli uomini? La risposta a simile interrogazione la si trova certo nella realtà di Gesù Cristo; essa però non ne deve essere separata; non è cioè permesso ergerla a principio. Non sarebbe consentito farla dipendere da un'affermazione anticipata della « benevolenza universale di Dio », affermazione che ci permetterebbe di disporre segretamente di Gesù Cristo e di legare Dio alle nostre concezioni; l'evangelo non si presta affatto a tale operazione; non potrebbe infatti essere tradotto e trasformato in un qualsiasi principio. « Per quanto gli compete, Dio vuole equamente salvi tutti gli uomini »: ecco una proposizione nella quale l'evangelo è proprio diventato un principio astratto. Ora l'evangelo non può mai essere ridotto ad un principio, per quanto bello esso sia! È infatti « buon annuncio » esclusivamente nella persona divino-umana di Gesù-Cristo; questa persona non si lascia tramutare in formula; non abbiamo il diritto di concepirla partendo da un vangelo formulato e posto astrattamente, poiché è partendo da essa che noi dobbiamo comprendere concretamente l'evangelo. Ci è richiesto di lasciare al « buon annuncio » la sua libertà: la libertà dell'amore di Dio che in esso si rivela ed in esso agisce.

Se le cose stanno così, è chiaro che già nella definizione principale dei luterani ortodossi (ammesso che una tale definizione sia necessaria) la nozione di elezione (in cui l'evangelo si presenta come una persona) dovrebbe essere presa in considerazione, preparata e motivata in tutt'altra maniera; allorché si è presa visione della dottrina luterana nel suo insieme, non ci si immagina affatto che essa possa precisare, nel quadro della « universalità della paterna misericordia », l'esistenza di una scelta operata da Dio; la volontà salvifica di Dio, della quale si afferma aprioristicamente il carattere generale, non è forse una « volontà universale, seria ed efficace »?; come può quindi essere « elettiva »?; non è forse immediatamente legata intrinsecamente al suo oggetto e cioè all'insieme degli uomini?; che ne è del suo carattere di libera grazia e della sua libertà? I luterani rispondono: si tratta non di una « volontà assoluta », ma di una « volontà ordinata ». È giusto; tuttavia il fatto che essa istituisca un ordine e lo rispetti, il fatto che agisca sull'umanità in un quadro così definito, non significa ancora che esista una scelta divina, una distinzione operata liberamente da Dio in seno alla massa umana; a meno che tutto ciò non voglia significare che la scelta è già avvenuta! Ed è proprio così che intendono i luterani: la nozione di scelta è completamente svuotata per il fatto che Dio ha istituito questo ordine. È questa la grande contraddizione soggiacente alla dottrina luterana della predestinazione.

Questa dottrina, se si osserva più attentamente, non insegna affatto che Dio elegge; afferma semplicemente che ha deciso di compiere e che effettivamente compie il suo disegno generale di salvezza in modo tale che, necessariamente, si produce una distinzione fra gli uomini; Dio conosce naturalmente da tutta eternità siffatta distinzione e, data la forma impressa al suo disegno, parimenti l'approva. Tuttavia non l'approva che dopo, di modo che, ad essere rigorosi, non si può affatto vedervi la sua opera specifica. In altri termini: la concezione luterana sopprime l'esistenza di una libera opzione divina. È questo l'elemento comune che la lega alla dottrina arminiana rifiutata a Dordrecht (e questo malgrado tutte le differenze particolari, specialmente dell'antipelagianesimo cui essa esplicitamente si richiama). Si comprende allora che sia stata giudicata inaccettabile dai calvinisti. Che la salvezza rivelata in Gesù Cristo sia il luogo ove conviene riconoscere il fondamento dell'elezione significa, nella costruzione luterana, che il disegno di elezione coincide con l'intenzione salvifica di Dio, in cui scompare; ciò che apparentemente sussiste dell'elezione, rileva dalla previsione divina: Dio prevede che tutti gli avvenimenti temporali saranno conformi al suo disegno eterno, presentantesi sotto la forma di una volontà salvifica universale; una scelta sarà senza alcun dubbio operata, ma, ad essere precisi, Dio stesso non ne avrà l'iniziativa. Il Dio onnisciente possiede da tutta eternità la « conoscenza del merito di Cristo » e la « conoscenza della fede »; partendo da questa duplice conoscenza, vuole da

sempre la salvezza di quegli uomini la cui fede dimostra che il merito di Cristo si volge a loro profitto e che essi ne sono beneficiari; questa volontà divina è precisamente l'elezione divina. Cercheremmo invano di discernere l'articolazione fra benevolenza generale di Dio nei confronti di tutti gli uomini e finalizzazione in forza della quale tale benevolenza si trova legata all'opera di Cristo ed alla fede. Non ci è mai detto il senso specifico della volontà divina che presiede alla salvezza di questo o quell'altro individuo; ad ogni modo questa volontà non può più essere una volontà elettiva, libera e differenziatrice nei confronti degli individui; non si può più attribuire a Dio un simile volere, dal momento che si è rifiutato il « decreto assoluto » e gli si è sostituita la nozione di una « universalità della paterna misericordia ». Affermando che Dio sceglie, la dottrina luterana non afferma altro che questo: Dio vuole ed approva precedentemente quanto precedentemente sa doversi produrre nel quadro della sua volontà, finalizzata verso la salvezza. Evidentemente, non si tratta di una libera scelta.

I luterani hanno indubbiamente insistito molto sulla necessità di riferire alla libera decisione ed all'opera specifica di Dio non solamente l'opera del Cristo così come Dio l'ha prevista, ma anche la « fede prevista », in cui tale opera diventa accessibile agli uomini, che ne traggono profitto. È proprio qui, a proposito di questa « fede prevista », che doveva sorgere un dilemma pericoloso. O si considera che si debba rapportare anche la « fede prevista » alla grazia dello Spirito Santo, cioè alla volontà divina, mettendo in evidenza come tutto sia comandato da una libera scelta di Dio. In questo caso il problema è risolto: se, mediante la fede, questo o quell'individuo beneficiano dell'opera di Cristo, accettando che sia loro giovevole, tutto ciò proviene da Dio; questi individui sono dunque realmente gli eletti *di Dio* e non individui che hanno scelto da se stessi questa situazione; ma si sfugge in questa maniera a quell'« assolutismo » calvinista che si vorrebbe per l'appunto evitare? Oppure si esita a riconoscere pienamente la libertà propria alla grazia dello Spirito Santo, ritenendo che, da parte dell'uomo, il dono della fede si trovi per lo meno condizionato e limitato da una non-resistenza. In questo caso si evita senz'altro l'« assolutismo », ma si sfugge al pelagianesimo, ad una valutazione eccessiva dell'apporto umano, a scapito della grazia?

I teologi luterani non hanno certo mai affermato che la fede si trova limitata e condizionata dall'atteggiamento umano; hanno decisamente rifiutato simili affermazioni, bollandole come « eresia scolastica » e « papista » [1]; ma non potevano fare altro che affermare il carattere non condizionato della loro fede. Come potevano infatti difenderlo realmente, dal momento che, con il pretesto di evitare lo assolutismo, non volevano pronunciarsi sull'altro punto, cioè sul carattere incondizionato della volontà divina nei confronti dell'uomo? Non doveva forse imporsi una conclusione, inespressa ed involontaria certo, ma non meno reale e cioè: Dio sa da tutta eternità che questo o quell'individuo non gli resisterà ed è a questo titolo che lo elegge? È a causa di tale conclusione, inespressa e persino contestata dai luterani, ma non per questo meno inevitabile, che i calvinisti hanno rifiutato la tesi della « fede prevista » e, con essa, tutta quanta la dottrina luterana della predestinazione; a loro modo di vedere, proprio per quanto concerne la questione capitale dei rapporti fra Dio e l'uomo, bisognava sottolineare esclusivamente la libera grazia divina; preferivano restare al « decreto assoluto » piuttosto che seguire, per evitarlo, un cammino che sembrava condurre, almeno per loro, in definitiva, alla messa in questione della tesi più importante della Riforma. Per quale ragione i luterani accettano che, nel momento decisivo, la volontà divina sia limitata da un sapere, da una previsione di Dio?; perché, nel caso specifico, ritengono di fare intervenire una nozione come la « fede prevista »?; questo non compromette forse la loro intenzione fondamentale di difendere la libera grazia di Dio contro tutti gli attacchi del pelagianesimo, cioè in definitiva dell'uomo? Poiché i luterani non sono riusciti a chiarificare questi punti, i riformati si sono decisi a non scegliere Cariddi invece di Scilla e si sono attenuti alla loro dottrina del « decreto assoluto »; è d'altronde proprio per questo motivo che la dottrina luterana della predestinazione non ha provocato quell'impulso profondamente fecondo che pure avrebbe dovuto avere, data la sua intenzione.

Non si può dire che i riformati siano rimasti diffidenti nei confronti dell'insegnamento luterano senza nessuna buona ragione e che siano rimasti fermi all'antica soluzione ereditata dalla Riforma con accanimento illogico; la dottrina luterana nasconde infatti un equivoco; si può, almeno questo, elevare qualche dubbio sulla purezza della sua intenzione, avendo la teologia luterana ortodossa scelto di

1. A. Quenstedt, *Theol. did. pol.*: III, cap. 2, sect. 2, quaestio 4, antithesis 2.

appropriarsi della dottrina della « scienza mediana » così cara ai gesuiti. Certo essa giustificava tale scelta dicendo che la teoria in questione forniva buoni argomenti contro il « decreto assoluto » calvinista e che, in maniera positiva, permetteva di rendere conto del concetto di « fede prevista », cavallo di battaglia della dottrina luterana della predestinazione. Ora la teoria gesuita della « scienza mediana » presta alla prescienza divina una forma particolare: insegna che tale prescienza ha per oggetto le libere azioni della creatura, nella misura in cui queste ultime precedono virtualmente la decisione della volontà di Dio; in altri termini: lascia intendere che la volontà divina è limitata e determinata da quanto l'uomo fa. Concepire in questo modo la prescienza divina ed il suo oggetto specifico (la « fede prevista ») significa ripudiare nei fatti la tesi maggiore della Riforma; la dottrina luterana può aprire le strade ad un nuovo pelagianesimo; e non si può certo negare che la debolezza caratterizzante in certa misura il luteranesimo a partire da Melantone, a questo riguardo, non sia poi sfociata in seguito nel senso del pelagianesimo.

Ma d'altro lato non abbiamo il diritto di dissimulare che qualche cosa dovesse pure farsi per migliorare la soluzione classica della Riforma; dovremo quindi appropriarci dell'intenzione della dottrina luterana della predestinazione, nella misura in cui tale dottrina si è applicata a mettere in risalto il fondamento cristologico della dottrina della predestinazione. Certo: dovremo fare ben attenzione a non identificare troppo in fretta e troppo sistematicamente questo fondamento con l'esistenza, in Dio, di una volontà generale di salvezza; non dovremo vedere nella volontà divina una semplice conferma di ciò che Dio prevede da tutta eternità come lotto degli individui, in forza della salvezza loro accordata in Cristo e della loro fede in questa salvezza. Parimenti non mancheremo di riservare, conformemente alla dottrina calvinista del « decreto assoluto », un posto ad una volontà divina veramente elettiva e libera. In nessun modo la motivazione cristologica dell'elezione dovrà finire per negare l'elezione, rifiutarsi cioè a prendere in considerazione la libera grazia di Dio; si tratterà di mostrare invece che Gesù Cristo è precisamente colui che occupa il posto riservato alla volontà divina e che in lui, il vero uomo, entriamo in relazione con il vero Dio; in altri termini noi dovremo sforzarci di comprendere e di fare comprendere che Gesù Cristo, proprio perché è l'uomo eletto, è parimenti il Dio-che-elegge liberamente. Questa è la dottrina che occorre rendere trasparente se, conformemente all'esatta intenzione della dottrina luterana, si deve riconoscere il decreto di elezione stesso nell'interno del disegno di salvezza rivelato da Dio.

Ora su questo punto la dottrina luterana è poco chiara, così come lo è la dottrina riformata ed è indubbiamente questo il suo difetto principale. Ha semplicemente dedotto l'elezione dalla « paterna misericordia » concepita come un principio; ha certo affermato che l'azione del Figlio di Dio, che si offre da tutta eternità per noi, è la grande ragione del comportamento misericordioso del Padre; ma non ha saputo vedere che proprio questo dono del Figlio di Dio è l'avvenimento dell'elezione eterna, mostrandosi incapace di additare Gesù Cristo come soggetto di tale azione. Se lo avesse fatto, avrebbe superato le difficoltà sollevate dalla dottrina calvinista del « decreto assoluto » ed avrebbe contribuito ad una valida revisione della soluzione classica della Riforma; sarebbe riuscita allora a presentare la benevolenza divina unicamente come un atto di elezione, come una libera scelta divina, come la scelta incomparabile di Gesù Cristo, il giudice misericordioso e giusto; di conseguenza non sarebbe stata così vicina allo Scilla del pelagianesimo. Se mettersi di fronte al Dio-che-elegge significa chiaramente e definitivamente porsi davanti a Gesù Cristo, è subito evidente che non è più possibile sbirciare, anche solo un pochino, verso la soluzione pelagiana.

Porremo dunque un punto finale a questo dialogo storico costatando quanto segue: la conclusione cui precedentemente siamo pervenuti (di non dover partire da una nozione astratta di un Dio-che-elegge nella dottrina dell'elezione, né dalla nozione parimenti astratta di un uomo eletto, ma dalla concreta conoscenza di Gesù Cristo, il Dio-che-elegge e l'uomo-eletto) non è del tutto nuova (almeno da un punto di vista generale). Non fa che confermare e riprendere semplicemente ciò che la teologia della Riforma ha sempre affermato con grande nettezza. Disgraziatamente i Riformatori non hanno saputo esprimersi, su questo punto, in modo che fosse subito manifesto che la loro proposizione era teologicamente seria, distinta da una pura preoccupazione pastorale; la dottrina di un Dio-che-elegge in maniera astratta sussiste come sfondo ed allorché gli arminiani si accorsero di questo, intesero porvi rimedio; lo fecero tuttavia in modo tale che la nozione di elezione divina ne uscì compromessa (per non dire scartata furtivamente), al punto che si ripresentò (in maniera chiara negli arminiani e velata nei luterani) la teoria secondo cui

l'uomo è eletto astrattamente o, se si vuole, capace di scegliere lui stesso Dio. Alla luce di questi dati storici, il nostro compito si trova ulteriormente chiarificato: dobbiamo indubbiamente adottare la tesi della Riforma; dobbiamo però motivarla e formularla in modo che, nei suoi due aspetti, possa essere compresa ed esposta con la serietà dovuta; il che significa: in maniera che, sia per quanto concerne il Dio-che-elegge e sia per quanto riguarda l'uomo-eletto, il nome di Gesù Cristo costituisca la prima e l'ultima parola della sapienza.

3.
IL POSTO DELLA DOTTRINA DELL'ELEZIONE NELLA DOMMATICA

A. Preliminari

Non è cosa del tutto naturale che la dottrina dell'elezione occupi nell'insieme della ricerca dommatica precisamente il posto che le abbiamo assegnato: prima di tutte le altre proposizioni relative all'azione divina ed in relazione stretta con la dottrina di Dio. Per quanto ne so, questo modo di procedere non è ancora mai stato adottato. La dottrina dell'elezione è veramente parte integrante della descrizione del soggetto di ogni insegnamento cristiano? È permesso e comandato di abbordarla prima di aver trattato almeno della creazione del mondo e dell'uomo, o prima di aver esposto la dottrina della riconciliazione e del suo scopo, cioè la redenzione eterna? Abbiamo risposto di sì. Infatti, in se stesso, nella decisione prima e fondamentale in forza della quale vuole essere Dio e lo è effettivamente, nel mistero di quanto è accaduto da tutta eternità e per sempre nel suo essere più recondito, nella sua essenza trinitaria, Dio non è altro che il Dio-che-elegge nel suo Figlio o nella sua Parola, il Dio che sceglie se stesso e che, in lui e con lui, sceglie il popolo dei suoi. Poiché non è solamente l'amore, bensì ama, Dio sceglie. Sceglie nell'atto del suo amore che determina strutturalmente la sua essenza. E poiché tale atto è una scelta, è nel medesimo tempo e come tale, l'atto della sua libertà. Non si dà conoscenza di Dio rilevante dalla sua rivelazione e dall'opera messa in evidenza da quest'ultima, che non sia essa stessa conoscenza della scelta operata da Dio; non si dà verità cristiana

che non implichi per definizione, poiché ne dipende, il fatto che Dio è colui che elegge da tutta eternità e per sempre; non si dà infine alcuna proposizione di dottrina cristiana che non debba, nella sua forma e nel suo contenuto, riflettere qualche cosa di questa scelta divina, se intende essere realmente una proposizione cristiana. Obbligatoriamente essa sarà eco della scelta eterna che significa: Dio non vuole essere ed effettivamente non è senza i suoi, senza il popolo degli uomini che gli appartiene. È per questi motivi che la dottrina dell'elezione costituisce il punto culminante di tutte le altre proposizioni cristiane. Ed essa fa parte della dottrina di Dio, poiché Dio stesso non vuole essere Dio ed in realtà non è Dio, se non rivelandosi nel fatto che elegge. Non vi è né altezza, né profondità in cui possa manifestarsi ancora o di nuovo come un Dio differente. Se si esponesse una dottrina di Dio in cui viene a mancare il tema che costituisce la sostanza della dottrina della elezione, non si comprenderebbe e discernerebbe certamente il soggetto che presiede ad ogni proposizione cristiana. Sono stati questi i motivi che ci hanno spinto ad abbordare la questione della predestinazione già a questo punto, anzi, precisamente a questo punto. È subito evidente che il nostro modo di procedere costituisce un'innovazione che occorre giustificare di fronte alla tradizione teologica. È certo vero che, per il nostro problema, non si ha in questa tradizione quell'unanimità che invece si trova quasi costantemente a proposito del posto che si deve accordare, ad esempio alla dottrina trinitaria nell'insegnamento cristiano. Ma si può notare subito un'altra specie di unanimità: le classificazioni in essa presenti sono tutte diverse da quella che proponiamo e ci sforziamo di applicare qui. È dunque utile e necessario menzionarle e, onde evitare di essere accusati di arbitrarietà, indicare anche brevemente ciò che ne pensiamo, riferendoci alle nostre precedenti considerazioni.

B. Le posizioni tradizionali

1. *La dottrina della predestinazione segue quella di Dio e precede quella della creazione.* A prima vista può sembrare che, ad un di presso, la nostra classificazione segua quella divenuta per così dire classica nell'ortodossia riformata del secolo XVI,

in cui la dottrina della predestinazione segue direttamente quella di Dio e precede immediatamente quella della creazione, cioè l'insieme degli altri temi della confessione di fede e della dommatica.

Questa è la classificazione che si trova negli *Articoli Irlandesi di Religione* del 1615, nella *Confessione di Westminster* del 1647, in Polanus, Wolleb, Wendelin, H. Alting, A. Heidanus, Fr. Burmann, Fr. Turrettini, P. van Mastricht, Sal. van Til ed altri ancora. Poiché, soprattutto presso i dogmatici, questa disposizione tradizionale è la prima cosa che balza agli occhi, i teologi moderni hanno visto soventissimo nella dottrina della predestinazione il dogma centrale della teologia riformata ed è giusto ricordare che anche gli antichi riformati hanno talora pensato in questa maniera. È bene notare tuttavia che la classificazione di cui si tratta non è stata adottata né da Zwingli, né da Bullinger, né da Calvino; quanto ai testi confessionali, la maggior parte non ne tiene conto; infine è lungi dall'essere stata seguita da tutti i dommatici del secolo XVI in ambito riformato. È comunque in ogni caso storicamente insostenibile il qualificare la dottrina della predestinazione come dogma centrale del pensiero riformato, se con questo si vuole intendere che, per gli antichi riformati, questa dottrina costituiva una specie di chiave, una specie di proposizione principale a partire dalla quale si potesse dedurre in qualche modo tutta la serie degli altri dogmi. Anche il famoso schema di Teodoro di Beza[1] non può essere letto in questa linea: l'autore si proponeva solamente (a giusto titolo o meno) di dimostrare, utilizzando il metodo grafico caro all'epoca, come tutti i dogmi esistenti siano sistematicamente legati al dogma della predestinazione, senza fare di questo dogma un principio di deduzione. Così pure la *Confessione di Westminster* ed i dogmatici precedentemente menzionati non pretendevano dedurre tutta la dommatica dalla predestinazione; ponendola immediatamente dopo la dottrina di Dio e prima degli altri dogmi intendevano senza dubbio mostrare che l'insegnamento della predestinazione costituisce il tema primordiale e decisivo, cui bisogna ritornare senza sosta, abbordando lo studio della volontà divina nel suo rapporto con la creatura; ma era

1. Cfr. H. Heppe, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, (Neukirchen) 1935 (nuova edizione), p. 119 (= nuova edizione a cura di E. Bizer: Neukirchen 1958, 119).

questa l'unica loro intenzione. Ed a leggere i loro testi, si ha piuttosto l'impressione che essi non hanno preso abbastanza sul serio le conseguenze sistematiche di questo tema principale.

Il nostro proposito non s'identifica con questa linea della tradizione riformata; questo già per la semplice ragione che, guardando più da vicino, il motivo che dirige l'esposizione della fede e della dommatica di detta tradizione non è la dottrina dell'elezione, bensì, contro questa stessa dottrina, l'affermazione concernente i decreti di Dio in generale.

« Il decreto di Dio è l'azione intrinseca della divina volontà, mediante la quale (Dio) stabilì liberissimamente e certissimamente da tutta eternità su quelle cose che sarebbero dovute attuarsi nel tempo »[1]. È con questa menzione di un decreto divino generale che si apre il capitolo che segue l'esposizione della dottrina di Dio; per mezzo di tale decreto Dio intende manifestare la gloria della sua potenza, della sua saggezza e della sua bontà; ed è in questo quadro generale che si inserisce in seguito il « decreto speciale », il cui fine è questa stessa autoglorificazione divina, manifestantesi « nell'eleggere o nel riprovare le creature razionali », precedendo anche qui, la predestinazione degli angeli, quella degli uomini[2]. Seguendo Tommaso d'Aquino si vede la dottrina della elezione come una « parte della provvidenza ». Certo, i teologi riformati non hanno tratto le conseguenze sistematiche di tale concezione; logicamente avrebbero dovuto esporre già a questo punto la dottrina della provvidenza che invece non abbordano se non in seguito, nella dottrina della creazione; tuttavia la dottrina della provvidenza si trova contenuta, almeno embrionalmente, in quella « sui decreti (divini) in generale ». Conseguentemente, la dottrina della predestinazione, trattando delle intenzioni divine relative alla salvezza dell'uomo, è stata fatalmente accostata nella prospettiva particolare secondo cui Dio sarebbe il reggente assoluto dell'universo.

Abbiamo già detto per quale ragione non possiamo adottare un simile modo di vedere, tutto incentrato su Dio nella sua relazione con il mondo ed in cui l'elezione divina è vista in funzione di tale relazione generale, come parte di essa. La Bibbia e la fede cristiana impongono un cammino esattamente

1. J. Wolleb, *Christ. Theol. Compendium*: 1626: I, 3, 3.
2. *Ivi*, I, 4, 1 s.

opposto; insegnano a cercare il Dio vivente dapprima ed innanzitutto nel suo atto di elezione, cioè nella relazione particolare che stabilisce con l'uomo in Gesù Cristo; ed invitano a contemplare in seguito, partendo da questo dato, il rapporto generale che Dio instaura con l'universo ed ad interpretare su questa base il famoso « decreto generale ». Non è certo simile l'intenzione della tradizione, cui sembriamo avvicinarci. Inoltre ci separiamo da essa anche su un altro punto: per quanto ne so, nessun rappresentante di questa tradizione non ha mai pensato a concepire e ad esporre la dottrina dell'elezione come parte integrante della dottrina di Dio.

Questo si spiega ricordando una concezione cui ci siamo più volte riferiti nella prima parte della nostra dottrina di Dio: la concezione di Dio propria dei Padri della chiesa e degli scolastici, adottata dalla vecchia ortodossia protestante. Secondo tale concezione, Dio è in se stesso pura aseità, semplicità, invariabilità, infinità e quindi può essere tutto ciò che vuole, tranne un Dio vivente, affermantesi cioè tramite decisioni concrete; in questo senso possiede la vita solo in modo improprio e non essenziale, nella sua relazione con il mondo e perché noi gliela attribuiamo; la sua essenza e la sua divinità devono invece essere ricercate nell'immobilità che gli è peculiare, al di sopra ed al di là della sua azione vivente nell'insieme dell'universo. Si è stati felicemente inconsequenti, allorché si è parlato di « azioni divine esterne ed estrinseche » (*opera Dei ad extra externa*) ed anche di « azioni divine interne ed estrinseche » (*opera Dei ad extra interna*), in relazione con i decreti divini e cioè delle manifestazioni, direzioni ed obiettivi concreti propri alla volontà e dunque all'essenza stessa di Dio. È sempre in forza di questa felice inconsequenzialità che in questo contesto si è definita la nozione di decreto con questa espressione: « azione interna della volontà divina », mentre Dio, in quanto « essere semplice ed infinito », non poteva certo, per definizione, essere autore di « azioni interne estrinseche », cioè di un'« azione interna » qualsiasi. È già infatti assai sorprendente che un essere di questa natura fosse capace di una qualsivoglia « azione estrinseca »; come ammettere allora che potesse essere l'autore di una decisione concreta in se stesso?; evidentemente si era costretti dalla Bibbia all'una ed all'altra concessione. Riconoscendo l'esistenza della vita esterna ed interna di Dio, manifestantesi e confermantesi per mezzo di un atto concreto di decisione, una conclusione diventava inevita-

bile, ma non si è osato trarla; la conclusione cioè secondo cui Dio stesso non esiste e non vuole esistere altrimenti che in questa vita concreta, in questa qualificazione concreta della sua essenza. La dottrina della Trinità avrebbe dovuto spingere in questa direzione. Non è stato così.

Si discorre delle tre persone divine, delle loro relazioni interne, della loro azione comune all'esterno senza rendersi ben conto di che cosa potesse significare il fatto che tale essere trinitario non esiste, né è conoscibile come un'entità in se stessa, immobile o mobile che sia; non si vede abbastanza che Dio è il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo e che questi tre modi di essere sono il Dio unico, non in astratto, ma nel quadro di una relazione e di una decisione: in forza cioè dell'amore e della libertà, in cui Dio ha disposto di se stesso, da tutta eternità e per sempre, all'interno della sua essenza trinitaria. È precisamente di questa determinazione della volontà di Dio (che è anche quella della sua essenza e di tutte le sue perfezioni) che si tratta nella dottrina dell'elezione. Come poter parlare dell'essenza divina senza parlare anche immediatamente dell'« azione interna » della sua essenza, cioè dell'elezione?; come parlare dell'elezione, senza parlare anche immediatamente della vita concreta della stessa essenza divina?; è questa unità che intendiamo rispettare comprendendo ed esponendo la dottrina dell'elezione come parte integrante della dottrina di Dio. I rappresentanti della tradizione riformata cui ci siamo riferiti, hanno diviso proprio quanto doveva rimanere unito, a totale scapito della dottrina di Dio e della dottrina dell'elezione; quanto alla prima, questa separazione ha avuto come conseguenza di rafforzare la concezione funesta di una divinità che, in se stessa, sarebbe senza vita; quanto alla seconda ha avuto come conseguenza di far perdere di vista che questa dottrina ha come compito di parlare della scelta, il cui soggetto è giustamente la persona di Dio stesso.

Stimiamo dunque necessario appropriarci della preoccupazione che ha ispirato questa corrente della teologia riformata. Riconosciamo che la dottrina dell'elezione è di essenziale importanza; tuttavia non ne facciamo un principio di deduzione o una proposizione principale che sarebbe sufficiente sfruttare in seguito, come se la creazione, la riconciliazione, la redenzione siano semplicemente degli sviluppi dell'idea di elezione. Riteniamo semplicemente che questa dottrina sia la parola che deve essere ascoltata contemporaneamente ed unitamente a quella concernente l'essenza rivelata ed eterna di Dio, poiché essa definisce la decisione in forza della quale Dio è Dio. Appropriandoci di simile preoccupazione, dobbiamo però avanzare nella duplice direzione che abbiamo ricordato con un rigore e con una perseveranza ben maggiori di quelli messi in opera in questa prima corrente della teologia riformata. Imbocchiamo cioè una strada che, malgrado ogni similitudine, differirà parecchio dalla sua.

2. *Dottrina di Dio, cristologia, creazione, elezione.* Tutte le altre classificazioni che dovremo menzionare hanno in comune un punto che le differenzia da quello che abbiamo or ora esaminato; trattano dapprima la dottrina della creazione e della provvidenza ed in seguito solamente, in un capitolo più o meno vicino, dell'elezione divina. È chiaro che ci allontaniamo in maniera sempre maggiore dall'ordine che abbiamo dovuto riconoscere come solo corretto. Tuttavia è bene analizzare dettagliatamente la genesi di un simile modo di procedere. Bisogna citare innanzitutto il piccolo, interessante gruppo di teologi che hanno adottato il seguente piano: subito dopo la dottrina di Dio passano allo studio della cristologia, quindi a quello della creazione, infine alla dottrina della predestinazione.

A questo gruppo si collega Zwingli nella sua *Fidei Ratio* del 1530: la dottrina dell'elezione si manifesta come la conclusione ed il coronamento della dottrina della provvidenza, a sua volta preceduta dalla cristologia, ricapitolata nella dottrina di Dio e della Trinità. Fra gli antichi luterani occorre segnalare L. Hutterus con il suo *Compendium Locorum Theologicorum* del 1610 e J. Gerhard con i suoi *Loci Theologici* ugualmente del 1610. Quest'ultimo in particolare ha saputo mettere egregiamente in rilievo l'interdipendenza fra Dio, Cristo, la creazione e l'elezione; quanto a Hutterus la sua classificazione tradisce l'influsso di un'altra tradizione che dovremo segnalare in seguito, nella misura in cui intercala fra la dottrina della creazione e la predestinazione, la dottrina del peccato, della Legge e dell'Evangelo, della giustificazione. Infine fra i testi confessionali riformati occorre segnalare il *Consensus Bremensis* del 1595, i cui articoli, diretti contro i luterani, hanno il seguente ordine: il Cristo, la provvidenza, l'elezione, i sacramenti.

C'è forse una ragione oggettiva che presiede a simile classificazione? Se si deve rispondere positivamente, la si deve ricercare (come per la classificazione che ha determinato l'ordine classico) nella giusta intuizione secondo cui non è la creazione ad essere l'opera divina per antonomasia, bensì la Parola di Dio incarnata, il Cristo stesso, precedente la creazione nell'ordine dell'eternità e, virtualmente, anche nell'ordine temporale. Per parte nostra abbiamo tenuto conto di questa verità esponendo la dottrina dell'incarnazione fin dall'inizio del nostro lavoro: tale dottrina costituisce infatti il momento culminante della dottrina della Parola di Dio, che introduce, a guisa di prolegomeno, all'insieme della dommatica. È certo vero che la cristologia non si risolve nella dottrina dell'incarnazione, cioè nella dottrina attinente la persona del Cristo; in quanto tratta dell'opera di Cristo, del suo abbassamento e della sua glorificazione, dei suoi tre uffici, costituisce il presupposto e la sostanza di tutta la dottrina della riconciliazione, della fede, della giustificazione e della santificazione, della chiesa e dei sacramenti; coloro che ne hanno voluto tenere conto fin dall'inizio hanno avuto le loro ragioni. È giusto affermare che la cristologia deve svolgere un ruolo proprio nel posto che le è stato così solennemente attribuito da questa seconda corrente; deve infatti essere legata direttamente alla dottrina di Dio ed è quindi normale che preceda la dottrina della creazione; tuttavia occorre che ciò si verifichi nella forma di una dottrina dell'elezione, radicata nella cristologia e che, per essere ben compresa, richiede appunto uno sviluppo cristologico. Invece i promotori della classificazione che ci occupa hanno spinto la dottrina dell'elezione in un altro capitolo, mentre avrebbero dovuto comprenderla ed esporla partendo dalla cristologia. Forse la preminenza da loro accordata alla cristologia avrebbe potuto rivelarsi feconda, se avessero avuto l'idea di fondare in essa la dottrina dell'elezione, trattando in seguito della creazione e della provvidenza, tenendo ben fisso questo punto di partenza. È quanto non si è verificato; in essi la dottrina dell'elezione appare subordinata a quella della provvidenza, conformemente al famoso schema di Tommaso d'Aquino; non hanno quindi saputo trarre le conseguenze che s'imponevano dall'importanza accordata alla cristologia. Per questo il loro metodo di classificazione non può essere considerato esemplare.

Se tale classificazione si è mostrata praticamente sterile, è verosimilmente perché la si è scelta non per ragioni oggettive, ma riferendosi al dogma dell'antica chiesa, cioè allo schema niceno-calcedonese, mirando con ciò a mettere in risalto l'ortodossia ecumenica dell'insegnamento protestante. Esistono però altre maniere di farlo, senza adottare una classificazione oggettivamente poco soddisfacente, che neppure i suoi promotori hanno saputo motivare adeguatamente ed applicare conseguentemente.

3. *Predestinazione ed ecclesiologia.* Punto comune di altre classificazioni è che la dottrina dell'elezione gratuita è nettamente separata da quella di Dio ed abbordata dopo la dottrina della creazione e del peccato, dunque indipendentemente dalla dottrina della provvidenza, nel contesto specifico dell'insegnamento sulla riconciliazione, di cui viene considerata per ogni aspetto la chiave esclusiva. L'archetipo di una simile classificazione si ha in quei teologi che hanno parlato della dottrina della predestinazione ponendola in stretto collegamento con la dottrina della chiesa.

Bisogna citare nuovamente la *Fidei Ratio* di Zwingli: egli menziona infatti l'elezione anche nel capitolo VI in cui tratta della chiesa, cioè della comunità dei credenti autentici, nascosta nella chiesa visibile; questi credenti autentici non sono conosciuti se non da Dio e da se stessi; in quest'accezione intima la chiesa si identifica con l'insieme degli « eletti che sono destinati alla vita eterna dalla volontà di Dio ». Tuttavia questa classificazione segna profondamente perché è stata quella adottata dal giovane Calvino. Infatti nella prima edizione dell'*Institution* del 1536, redatta sul modello del *Piccolo Catechismo* di Lutero, l'elezione gratuita forma uno dei temi del cap. II (« Sulla fede »), in cui si spiega il quarto (secondo il modo di contare di Calvino) articolo della confessione di fede: « credo la chiesa ». Secondo Calvino, questa « chiesa santa e cattolica » della fede è identica all'« universale numero degli eletti, siano angeli, siano uomini; e fra gli uomini, siano morti, siano ancora viventi; e fra i viventi sia quelli che fanno qualche cosa sulla terra abitata e sia quelli che sono dispersi un po' dovunque », come pure è identica all'« economia della misericordia » attestata da Paolo: « quanti ha predestinato, ha

anche chiamato; quanti ha chiamato, ha anche giustificato; quanti ha giustificato, ha anche glorificato » (*Rom.* VIII, 30). Dovunque si trovato uomini chiamati, giustificati e glorificati in questo modo (ed il loro posto è precisamente la chiesa), Dio dichiara l'elezione eterna in forza della quale ha determinato costoro, prima ancora del loro nascere. Calvino afferma esplicitamente che non si tratta qui di « quell'unica ed immutabile provvidenza divina », bensì della determinazione fondamentale dell'esistenza di coloro di cui è possibile discernere essere figli di Dio, perché lo Spirito divino li fa camminare sul sentiero che li conduce dalla chiamata (*vocatio*) alla glorificazione (e questo almeno tramite alcuni segni). Se è necessario tenere presente che all'interno della chiesa, così come noi la vediamo, esistono dei non-eletti (gente cioè che solo apparentemente si trova nel quadro della chiesa) e se per questa ragione è necessario essere prudenti, tuttavia nulla può impedire di sperare per tutti la salvezza, né, soprattutto, di sottolineare fermamente ed in ogni caso l'unità reale e valida esistente fra elezione, fede e chiesa autentica. Il Calvino di quest'epoca ha espresso in formule indimenticabili la certezza cristiana fondata su questa unità: « Poiché la chiesa è il popolo degli eletti di Dio non può accadere che coloro che ne sono autenticamente membri alla fin fine periscano, oppure si perdano con sorte finale cattiva; la loro salvezza rifulge infatti appesa a fulcri talmente sicuri e solidi che, seppure l'intera macchina del mondo andasse in frantumi, non potrà essere colpita e corrosa. In primo luogo: la salvezza sta in piedi grazie all'elezione divina, né può variare, né venire a mancare ancorata com'è a quell'eterna sapienza; si può quindi essere titubanti e fluttuanti, si può anche cadere, ma non andare a fondo, poiché il Signore sottende la sua mano; ed è quanto dice Paolo: i doni e la vocazione di Dio sono senza pentimento (*Rom.* XI, 29). In secondo luogo: coloro che il Signore elesse, li consegnò a Cristo figlio suo in sicura e fiduciosa custodia, affinché nessuno fra essi perisca, ma tutti risuscitino nell'estremo giorno (*Gv.* VI, 39). Sotto la guida di un così eccellente pastore, si può errare e peccare, non certo perdersi ». Nell'*Istruzione e Confessione di fede* del 1537 (la prima forma del suo catechismo) e nelle successive edizioni dell'*Institution*, Calvino ha lasciato cadere tale classificazione, preferendone altre che incontreremo ancora. Ma l'ha ripresa nella redazione ultima del suo *Catechismo* nel 1542. Ormai la classificazione luterana della materia ha assunto toni che corrispondono meglio alla concezione calvinista: la fede si trova al primo posto e la legge al secondo. Ma anche qui la predestinazione è trattata nel quadro della spiegazione del quarto (sempre secondo il modo di contare di Calvino; per noi il terzo) articolo. « Che cos'è la chiesa cattolica? È la compagnia dei fedeli, che Dio ha ordinato ed eletto alla vita eterna ». Dopo aver citato e spiegato ancora una volta *Rom.* VIII, 30, Calvino costata nuovamente che esiste sì una chiesa visibile, riconoscibile attraverso qualche segno, ma che la chiesa « propriamente detta », cui noi crediamo, è « la compagnia di coloro che Dio ha eletto, onde salvarli e questa compagnia non è visibile all'occhio ».

L'eco di questa dottrina si ha pure nella questione 54 del *Catechismo di Heidelberg* (il solo passo con la questione 52, in cui la dottrina dell'elezione sia esplicitamente menzionata in questo documento): « Che cosa credi a proposito della santa chiesa cristiana universale? Credo che il Figlio di Dio riunisca attorno a sé, fra tutto il genere umano, una comunità di eletti per la vita eterna, che la formi mediante il suo Spirito e la sua Parola nell'unità della vera fede, dalla creazione del mondo fino al suo termine, che la protegga e la mantenga, e che io ne sono un membro vivente e lo rimarrò eternamente ». Per quanto possa stupire, sembra che tale concezione abbia ritenuto, almeno fino ad un certo punto, l'attenzione del vecchio Melantone, imponendosi a lui. Nell'ultima edizione dei *Loci Theologici* del 1559 in ogni caso, allontanandosi dal piano originario del 1521, presenta l'articolo sulla predestinazione immediatamente dopo quello in cui si tratta della chiesa. E se, a modo suo, percorre un cammino speciale, se ad esempio nell'articolo sulla predestinazione parla in verità quasi esclusivamente della vocazione cui è permesso ed ordinato riferirsi, trattando dell'elezione, non ne consegue meno che, presso di lui, vi sia la preoccupazione di fondare in definitiva la fede nella chiesa ed all'interno della chiesa proprio sul fatto che la chiesa è in verità « la comunità degli eletti che sempre rimane, che Dio in maniera mirabile conserva, difende e governa anche in questa vita ». Tutto ciò dimostra che nessuno mai è riuscito a sviluppare seriamente la nozione di chiesa, senza riferirsi, con precisione più o meno grande, alla nozione di elezione.

Si può e si deve riconoscere che questo terzo tentativo di classificazione presenta un vantaggio sicuro rispetto agli altri: si riferisce direttamente alla Scrittura. Da quanto abbiamo detto

in effetti, la nozione di elezione è intimamente collegata, nella Bibbia, a quella di popolo di Dio, che si chiama Israele nell'Antico Testamento e Chiesa nel Nuovo; questo popolo è l'oggetto dell'elezione divina e quanto accade al suo interno non fa che riflettere la maniera con cui Dio si comporta nei confronti dell'uomo. Ma poiché la relazione fra l'elezione e la chiesa è così stretta e vasta, cioè così essenziale per l'insieme della dottrina cristiana, non si dovrebbe, allorché si cerca di comprendere tale dottrina, rinviare all'elezione solamente nel momento in cui ci si occupa direttamente della chiesa come tale; pare più appropriato riferirsi già a proposito del Dio creatore stesso, Signore e Reggente di questo popolo; prima del popolo eletto vi è infatti evidentemente il Dio-che-elegge e prima della certezza dell'elezione (così magnificamente descritta da Calvino e caratterizzante la chiesa autentica, cioè l'umanità autentica riunita per formare il corpo del Cristo) vi è la misericordia e la giustizia del vero Dio. È lui infatti ad avere creato ed a fare sussistere questa umanità autentica ed è in lui che la certezza umana possiede il suo fondamento ed il suo oggetto. Non si acquisisce la certezza della fede riferendosi solo in un secondo momento all'elezione; solo la conoscenza del Dio-che-elegge la rende possibile; ed è questa una verità che corre il rischio di essere oscurata nella concezione che abbiamo appena analizzato.

Certo, la teologia di Calvino non può subire questa critica. Però l'esposizione tutto sommato assai sciatta di Melantone suggerisce, per lo meno, l'idea che la nozione di elezione è, alla fin fine, solo il riflesso di quella consolazione cui possiamo avere accesso mediante la fede; in altri termini, sembra che la nozione di elezione sia messa lì per rassicurare una « chiesa che invecchia », condannata a vivere nel clima deprimente degli utlimi tempi; ricorda a questa chiesa che in definitiva è Dio stesso a sostenerla ed a mantenerla. Ma che Dio stesso nella sua libera grazia, l'abbia predestinata da tutta eternità e che di conseguenza possegga un diritto su di lei ed in lei, con la supremazia conferitagli dal suo atto di elezione, è una verità che resta singolarmente sullo sfondo nell'insegnamento di Melantone. Si comprende assai bene che, data la debolezza di un tale insegnamento concernente il rapporto fra predestinazione e chiesa, Calvino si sia visto costretto ad elaborare una dottrina più consistente, radicalizzata in seguito dai teologi riformati della seconda generazione, come abbiamo visto nella prima classificazione.

Volendo in seguito abbordare la dottrina della chiesa su un terreno solido (precisamente quello dell'elezione) e desiderando tenere conto su una scala più vasta dell'intenzione che ispira questa terza classificazione, bisogna riferirci subito all'elezione divina, subito, cioè nel quadro della dottrina di Dio, il Signore ed il fondamento della chiesa.

4. *Cristologia, predestinazione, opera dello Spirito Santo.* Le tre classificazioni che menzioneremo ora sono apparentate perché sottintendono tutte questo elemento: la predestinazione deve essere esposta, in un modo od in un altro, come il principio o la chiave di tutta la soteriologia o dottrina della riconciliazione. È anche questo, beninteso, il pensiero dei teologi che hanno trattato la predestinazione in funzione della chiesa, considerata come il luogo in cui la riconciliazione fra Dio e l'uomo diventa avvenimento. Ma si può mettere in evidenza il legame in maniere differenti. Ecco la prima possibilità: la dottrina dell'elezione ha il suo posto immediatamente dopo la cristologia ed immediatamente prima di abbordare l'opera dello Spirito Santo nei credenti e nella chiesa.

È la strada imboccata da Calvino nella prima redazione del suo *Catechismo* del 1537, seguito tosto da Pietro Martire Vermigli nei suoi *Loci communes* del 1576: la fede nell'elezione ci rinvia al centro della storia che procede da Dio misericordioso e si compie presso l'uomo peccatore; partendo dalla scelta di Dio e dall'essere scelto dell'uomo, i nostri sguardi si volgono all'indietro, verso il Cristo, fondamento della salvezza ed in avanti, verso l'essere cristiani e verso la chiesa, in cui tale salvezza ci è offerta e si volge a nostro profitto. Per quanto ne so, esiste un solo insegnamento in cui si ritrova questa concezione: la dommatica di un tardivo discepolo di Coccejus, Hermann Witsius (*De oeconomia foederum* del 1693), il cui secondo libro sviluppa la dottrina dell'origine divina del Cristo, della sua persona e della sua opera, mentre il terzo (con il titolo: *de foedere Dei cum electis*) tratta dell'ordine della salvezza personale, in funzione di una spiegazione allargata delle nozioni di *Rom.* VIII, 30, cioè a partire dall'elezione.

5. *Peccato, elezione, cristologia.* La seconda possibilità che si presenta nel quadro di questa concezione particolare consiste nel porre la dottrina dell'elezione prima della cristologia e della soteriologia, rilegandola, direttamente o meno, con la dottrina del peccato; rispetto alla dottrina della riconciliazione, occupa dunque una posizione assai simile a quella che, secondo quanto abbiamo visto, le spetta in riferimento alla dommatica nel suo insieme.

Anche qui dobbiamo ricordare Calvino, ma questa volta in quanto autore del testo base della *Confessio Gallicana* del 1559. Il piano di questa confessione di fede è diventato determinante ed esemplare per tutta una serie di documenti confessionali della chiesa riformata, fra cui la *Confessio Scotica* del 1560 (composta essenzialmente da John Knox, collega in maniera originale elezione e cristologia), la *Confessio Belgica* del 1561, la *Confessio Helvetica Posterior* del 1562, la confessione conosciuta come *Libro di Staffort* (redatta dal margravio Ernst Friedrich von Baden-Durlach nel 1599) ed infine la *Confessione Valdese* del 1655. Fra i dommatici riformati che si ricollegano a questa tradizione troviamo la *Sinossi di Leiden* del 1642 (in cui tuttavia la dottrina dell'elezione segue non solamente quella del peccato, ma anche la trattazione sulla Legge e l'Evangelo e sul rapporto fra Antico e Nuovo Testamento), i *Loci Communes* di Anton Waläus del 1640 (senza offrire spiegazioni e senza riuscire minimamente a convincere, traendone qualche frutto, quest'autore passa senz'altro dalla dottrina del peccato a quella della provvidenza e, cosa incredibile, rinviando il più lontano possibile la dottrina di Dio e della Trinità, abborda in seguito la dottrina dell'elezione, punto di partenza per la cristologia e la soteriologia) e soprattutto la *Summa Theologiae* di Johannes Coccejus del 1662 (quivi il *locus* 14: *de consilio gratiae et irae* segna il passaggio dalla dottrina del peccato a quella della grazia; la cristologia e l'elezione ci sembrano strettamente collegate). Questa classificazione della tematica dommatica è stata adottata anche da un gruppo di luterani, fra cui J. F. König nella sua *Theologia positiva* del 1664, testo che, su questo come sugli altri punti, ha fornito esattamente lo schema al Quenstedt nel 1685 e, sul finire dell'ortodossia luterana, a D. Hollaz nel 1707. Se questi teologi luterani, seguendo l'esempio di J. Gerhard, fanno precedere la dottrina della predestinazione da un insegnamento particolare sulla « benevolenza divina universale », ciò non significa (come mostra bene la loro posizione sull'insieme del problema e senza dubbio tramite la teologia delle alleanze di Coccejus che ha esercitato una grandissima influenza su di loro) che non abbiano adottato il piano della *Confessio Gallicana*, cioè uno schema di quel Calvino che generalmente avevano abitudine di combattere vigorosamente.

6. *L'elezione come punto culminante di quanto precede.* Si ha una terza possibilità nel quadro della dottrina dell'elezione assunta come chiave della riconciliazione: consiste nel cumulare, per così dire, le due dottrine, cioè nel parlare dell'elezione non più al centro, o all'inizio, ma al termine dell'esposizione, considerandola come un'ultima parola, una parola decisiva, capace di rischiarare di colpo tutto quanto precede.

È quanto intendeva fare Melantone, a giudicare almeno dallo schema preposto alla prima edizione dei suoi *Loci* del 1521 (d'altronde non rispettato nell'esposizione). Tuttavia, è nelle edizioni della *Institution* calviniana, pubblicate fra il 1539 ed il 1554, e finalmente nella redazione finale di questo testo, che la dottrina dell'elezione ha preso il posto e riempito la funzione che abbiamo indicata. La cristologia costituisce ormai il punto culminante e la conclusione del secondo libro (« Del Dio Redentore »), il quale tratta innanzitutto del peccato e della Legge, come pure della differenza e dell'unità dei due Testamenti. Quanto al terzo libro (« Della maniera di partecipare alla grazia di Gesù Cristo ») comincia per trattare dell'opera dello Spirito Santo, di cui la fede è il risultato; passa poi alla questione del pentimento, quindi a quella della vita cristiana, il cui termine è l'eternità ed il cui quadro è il tempo; mostra infine che questa vita cristiana procede dalla giustificazione divina, sboccia nella libertà, è sostenuta dalla preghiera; solo da ultimo richiama che essa si radica nell'elezione gratuita di Dio e la confronta con il suo fine eterno che è la resurrezione dai morti. La dottrina della chiesa (che forma il contenuto del libro quarto) costituisce un tutto indipendente, proprio come l'inizio dell'opera, consacrato al Dio creatore. È subito evidente che queste interruzioni rendono solo più manifesta la relazione intercorrente fra la fine e l'inizio dell'*Institution* da un lato ed i temi del secondo e terzo libro, culminanti nella dottrina dell'elezione, cioè la relazione con questa stessa dottrina.

La costatazione seguente permette una più esatta valutazione della posizione di Calvino: è un dato di fatto che il riformatore ha ripreso

ed inaugurato lui stesso quattro concezioni differenti del posto e della funzione della dottrina della predestinazione, ma, fra esse, non si trova la concezione considerata come classica all'interno della dommatica riformata. In altri termini, Calvino non ha mai collegato, in un qualsiasi modo, la dottrina della predestinazione con quella di Dio. Certo, secondo un'opinione molto diffusa e sostenuta da storici di cui non si può certamente negare la competenza, la dottrina della predestinazione costituirebbe, in Calvino, un postulato fondamentale da cui tutto il resto sarebbe deducibile; ma questo è un punto di vista superficiale e del tutto assurdo. D'altronde nessuno dei discepoli di Calvino ha mai attribuito questo ruolo alla predestinazione. W. Niesel ha ragione quando afferma che quanti vedono nella predestinazione la base del sistema calviniano « attribuiscono, qui come altrove, al Riformatore la teologia che, per una ragione o per l'altra, è innanzitutto la loro propria »[1]. Ci si può tuttavia chiedere se cercando di combattere questo errore della tradizione, non si sia minimizzato il ruolo della dottrina della predestinazione nella teologia di Calvino[2]. È giusto affermare che Calvino ha certamente parlato dell'elezione ad un certo momento, senza tuttavia accordarle un peso maggiore rispetto alle altre questioni?; forse che il luogo ove ne parla e quanto ne dice non significa che questa dottrina, nell'intenzione di Calvino, debba proiettare una luce decisiva su tutto il resto?; fra l'atteggiamento che consiste nel vedere la dottrina dell'elezione come assioma fondamentale e quella che consiste nel considerarla una dottrina fra le altre, non esiste forse una terza possibilità? Sembra che Calvino lo abbia compreso considerando l'elezione come la prima e l'ultima parola della vita cristiana nel suo insieme, nel senso che quest'ultima non esiste e non sussiste se non per la libera grazia divina. Ora se l'insegnamento cristiano, pur trattando innanzitutto di Dio ed in conclusione della chiesa, concerne essenzialmente la vita cristiana (cioè l'esistenza dell'uomo che Dio ha accolto in Gesù Cristo), come poter evitare di considerare la dottrina dell'elezione come la prima e l'ultima parola di tale insegnamento? La struttura stessa dell'*Institution* nelle sue ultime edizioni, e soprattutto nella sua redazione finale, mi sembra indichi, dato il posto occupato dalla dottrina

1. W. Niesel, *Die Theologie Calvins*, (München) 1938, p. 159.

1. Oltre al volume di Niesel, cfr. P. Barth, *Die Erwaehlungslehre in Calvins Institutio*, in *Theologische Aufsaetze (Karl Barth zum 50. Geburtstag*, München), 1936, pp. 432 s. e H. Otten, *Calvins theologische Anschauung*, p. 26.

dell'elezione, che Calvino si sia proposto di mettere in rilievo una verità singolarmente precisa e gravida di conseguenze.

Non si può non costatare con sorpresa che il piano dell'*Institution*, soprattutto quello della redazione finale, sia stato così poco seguito. Certo, è evidentemente sotto l'influenza della redazione definitiva o delle edizioni posteriori al 1539 che questo piano è stato adottato nei 39 *articoli* (originariamente 42) che dal 1552 costituiscono la base dottrinale della Chiesa d'Inghilterra, come pure nella *Confessio Rhaetica* del 1562. Tuttavia fra i dommatici riformati solo W. Bucanus, l'autore delle *Institutiones Theologicae* del 1602, si ricollega su questo punto a Calvino, in particolare per il suo modo di rilegare la dottrina della predestinazione all'escatologia. In compenso bisogna menzionare qui un certo numero di luterani eminenti. Così, ad esempio, nell'imponente *Systema locorum theologicorum* degli anni 1655, di Abr. Calov, la dottrina dell'elezione forma la conclusione (secondo *Rom.* VIII, 30) della grande sezione: Cristo - Chiesa - sacramenti - salvezza personale (si noti la sostanza e la logica della classificazione adottata!); ed è proprio all'inizio di questa grande parte che Calov espone la dottrina luterana della « misericordia divina generale » che, sebbene si trovi apparentemente separata dalla dottrina della predestinazione, si presenta come un parallelo assai significativo, da un punto di vista di struttura, proprio di questa dottrina. Parimenti nel suo *Compendium Theologiae Positivae* del 1686, J. W. Baier adotta l'ordine seguente: Cristo - salvezza personale - sacramenti - predestinazione, differenziandosi da Calov, in quanto tratta la dottrina della chiesa in un capitolo fuori da questo contesto. Quanto a J. F. Buddeus, nelle sue *Institutiones Theologicae* del 1723, s'inserisce anch'egli in questa tradizione, pur ritenendo le modifiche operate dal Baier. È impressionante vedere come in queste somme diverse del luteranesimo tardivo, la dottrina dell'elezione sembri essere spinta sempre più verso la fine dell'insieme dell'esposizione dommatica; nella geniale esposizione del Calov, non è più seguita che da un insegnamento particolare sul ruolo della croce nella vita cristiana e dalle dottrine generali della legge e dell'escatologia; in Buddeus e Baier si trova ancora più oltre, proprio prima della dottrina della chiesa e dello stato. Leggendo questi teologi ci si può chiedere dunque, anche in forza della loro intenzione finale, se non avrebbero fatto meglio a porre la dottrina della predestinazione all'inizio e non alla fine dei loro sistemi.

7. *Critica delle tre ultime classificazioni.* L'intenzione che presiede alle tre forme di classificazione che abbiamo appena esaminato è evidentemente la medesima; in un modo o nell'altro si intende considerare l'elezione come la realtà divina che domina la storia particolare della salvezza, svolgentesi fra Dio e l'uomo; in altri termini non si fa altro che sviluppare l'idea secondo la quale l'elezione deve essere rapportata alla chiesa. Il fatto che si siano usate queste tre possibilità, trattando dell'elezione sia al centro, sia all'inizio e sia alla fine della dottrina della riconciliazione e che Calvino stesso si trovi su ciascuna di queste tre linee (anzi già al loro punto di partenza, allorché l'elezione è considerata in collegamento diretto con la chiesa), questo fatto ci pare più importante della questione di sapere quale dei tre metodi abbia dato i migliori risultati, rendendo conto il meglio possibile, dell'intenzione ispiratrice. Si potrebbero far valere infatti ragioni eccellenti per scegliere (o rifiutare) l'una o l'altra.

La dottrina dell'elezione è « l'espressione finale e necessaria della dottrina evangelica della grazia »[1]: ecco un'affermazione che sembra militare in favore del terzo metodo di classificazione. Voltandosi indietro si fa ricorso alla dottrina dell'elezione per descrivere ancora una volta il mistero (ed il senso del mistero) che caratterizza tutto quanto avviene fra Cristo ed i cristiani. Non si può tuttavia essere esclusivi come fa Buddeus quando dichiara: « non ci è lecito giudicare dei decreti divini in maniera diversa che appoggiandoci alla loro realizzazione »[2]; là dove la dottrina della predestinazione è concepita come ultima parola, è quasi inevitabile sia considerata anche come prima parola in modo non giusto, finendo anche di essere considerata astrattamente in se stessa; invece il testo così sovente citato di *Rom.* VIII, 30 pone veramente l'elezione come prima parola di tutto! Sebbene questa ne sia una conseguenza, la dottrina dell'elezione non ha solamente come funzione di mettere in evidenza i differenti aspetti della dottrina della grazia, né di rafforzare semplicemente la convinzione che la grazia è libera, eterna e divina; in nessun caso deve sembrare una conseguenza della nostra conoscenza ed esperienza della grazia, come un postulato risultante dall'una e dall'altra; la nozione di un « giudizio dalla realizzazione » dovrebbe essere qui almeno sospetta. È pur vero che, a questo riguardo, potrebbe essere dichiarata sospetta anche la metodologia seguita da Calvino nell'*Institution* del 1559; ma nel medesimo anno, nella *Confessio Gallicana*, il Riformatore ha utilizzato ugualmente il secondo metodo, quello cioè in cui la dottrina della predestinazione forma il punto di partenza dell'esposizione; per Calvino è assolutamente chiaro: l'ultima parola costituisce anche la prima parola. Ci si può certo chiedere se non è forse la prima soluzione adottata da Calvino nel 1537 (quella esaminata nel nostro punto 4) a dovere essere preferita alle altre, mettendo più chiaramente in evidenza il legame fra l'elezione ed il Cristo, conformemente alla logica di *Rom.* VIII, 30, intercalando la dottrina della predestinazione fra la cristologia e l'appropriazione soggettiva della salvezza. Ma dobbiamo ugualmente sforzarci di comprendere la soluzione proposta dalla *Confessio Gallicana* (qui al nostro punto 5), come pure tutte quelle che, nello spirito di *Ef.* I, 4, situano decisamente l'insegnamento sull'elezione per preparare, motivare e sviluppare correttamente la cristologia e mettere in evidenza la dottrina della riconciliazione in relazione con quelle del peccato, della colpa originale e del servo arbitrio, prima di tutti questi temi, compresa la cristologia. Checché ne sia, le tre classificazioni mettono ciascuna in evidenza il carattere primordiale della dottrina dell'elezione nell'insieme della dottrina della riconciliazione; se proprio dovessimo scegliere, la nostra preferenza andrebbe alla soluzione adottata da Calvino nel 1537; essa infatti ci pare corrispondere meglio all'intenzione che presiede tutte queste soluzioni, mostrare cioè che la decisione di cui si tratta nell'elezione divina è l'avvenimento che si produce fra Cristo e l'uomo cristiano.

1. W. Niesel, *Die Theologie Calvins*, p. 161.
2. J. F. Buddeus, *Inst. Theol.*: 1723: V, 2, 1.

C. La nostra soluzione

Vorremmo tuttavia evitare di dovere scegliere fra queste tre possibilità. Come abbiamo visto, la dottrina dell'elezione è giustamente da considerarsi come la prima e l'ultima parola, o ancora come la parola centrale della dottrina della riconciliazione. Ma la dottrina della riconciliazione è essa stessa la prima e l'ultima parola, o ancora la parola centrale, della confessione e del dogma cristiani nel loro insieme. La dommatica tutta quanta non ha nulla di più grande da dire, né di più profondo

ed essenziale da insegnare di questo: « Dio è in Gesù Cristo, riconciliatore del mondo con se stesso » (*II Cor.* V, 19); in quanto dottrina della Parola di Dio non può descrivere l'essenza della conoscenza cristiana scaturita dalla rivelazione divina, senza rinviare costantemente e pienamente a questo avvenimento che, in se stesso, è la fonte della verità, anzi la verità stessa; non potrebbe comprendere ed esporre l'origine ed il termine dell'opera di Dio che ci è rivelata nella Parola divina (la creazione e la redenzione) senza prendere le mosse da questo avvenimento; da tempo infatti, anzi fin dai suoi primi passi, è del mistero della riconciliazione che deve aver parlato e di esso solamente dovrà trattare quando sarà condotta ad esporre tale dottrina direttamente e nei dettagli, là dove si pone obiettivamente il centro del suo insegnamento, nel contesto particolare della dottrina della grazia; come potrebbe la dommatica parlare di Dio, il soggetto operatore di tutta l'azione divina, il Creatore, il Riconciliatore ed il Redentore, se pretendesse informarsi sulla natura e sulle perfezioni divine attingendo altrove che al centro stesso, in cui tale opera possiede la sua origine ed il suo termine e che solo permette di riconoscerla? Una domanda decisiva si pone dunque a questo punto: si tratta di passare dalla conoscenza di Dio alla conoscenza dell'opera sua. Ma come rispondere se non vediamo immediatamente quale è il centro ed in esso quale è l'origine ed il termine dell'opera divina, in una sola parola se non sappiamo chi è il Dio la cui azione ha per oggetto la creatura, se non discerniamo che egli è realmente definito da quanto costituisce realmente ed evidentemente il punto decisivo, cioè l'opera della riconciliazione? Come sarebbe possibile tenerne conto solo in un secondo momento? Questa parola decisiva, questo mistero che è necessario prendere in considerazione fin dall'inizio, è la dottrina della riconciliazione, secondo la giusta intuizione dei teologi che hanno proposto le tre ultime soluzioni. Ma tutti i tentativi di classificazione che ci sono parsi interessanti hanno un difetto comune: la dottrina dell'elezione sembra necessariamente un semplice insegnamento dato come conseguenza.

Da un lato si ha l'impressione, seguendo questa ottica, che solo quando si tratta del Cristo e dell'uomo cristiano (o della chiesa) sia necessario richiamare una verità che è stata dimenticata o dissimulata (non si sa bene per quali ragioni) fino ad allora: il Dio che, in tutta la sua opera, riconcilia il mondo con se stesso è il medesimo che agisce in Gesù Cristo, perché così vuole, perché da tutta eternità si è determinato ad essere proprio questo Dio. Nel pensiero che abbiamo esposto, la menzione dell'eternità, della libertà, della costanza di Dio arriva troppo tardi (se così possiamo esprimerci) per motivare e caratterizzare l'incontro del Cristo con i suoi, del Cristo con la chiesa. Conseguentemente, questa menzione come potrà essere ancora del tutto pertinente? Non si ha infatti il diritto di riferirsi troppo tardi all'eternità di Dio; non si dirà mai abbastanza presto che l'avvenimento costitutivo del significato di tutta l'opera divina, riposa sulla scelta e sulla decisione divina e che, appunto per questo, supera assolutamente tutti e quanti gli altri avvenimenti, per quanto grandiosi essi siano; non si riconoscerà e non si affermerà mai abbastanza presto, né abbastanza rigorosamente, che tale avvenimento è il presupposto dell'opera divina nella sua intierezza e perfezione, nel senso che è la realtà perfetta all'interno delle perfezioni divine. Ecco perché poniamo la dottrina dell'elezione all'inizio, prima ancora di esporre l'azione di Dio, di cui è oggetto la creatura. Essa infatti è la parola decisiva, il mistero stesso della dottrina della riconciliazione, poiché tratta della scelta divina compiuta in Gesù Cristo. Ed ecco perché, essendo l'elezione la definizione stessa di Dio, la sua autodeterminazione, consideriamo l'insegnamento che vi si riferisce, come parte integrante della dottrina di Dio.

D'altro lato, trattando della dottrina dell'elezione come se fosse una conseguenza, i sostenitori delle ultime tre classificazioni esaminate inducono a pensare che sia possibile parlare della creazione e del peccato, senza alcun riferimento antecedente alla parola decisiva ed al mistero designati dalla dottrina della riconciliazione. Allora la creazione assume l'aspetto di una realtà relativamente indipendente dalla riconciliazione e dalla redenzione, di una realtà per così dire autonoma, che può essere considerata isolatamente. In queste condizioni non ci si può impedire di pensare che il mondo e l'uomo siano stati creati e sussistano senza possedere un legame interno e necessario con la continuità ed il compimento dell'opera divina rappresentati

dalla riconciliazione e dalla redenzione; sembrano così esistere immediatamente al di fuori della scelta e della decisione divina, al di fuori del regno del Cristo; sorge in questa maniera uno spazio autonomo partendo dal quale si potrà sempre mettere in causa il carattere illimitato (e quindi divino) di tale regno, in favore di un regno parallelo della natura. Quanto al peccato che disgraziatamente viene a scombussolare il campo così circoscritto, assumerà ben presto il carattere di un accidente imprevisto, che problematizza la bontà della creazione divina, rovinandola quasi totalmente e provocando in tale modo l'apparizione di un mondo, in qualche misura, tutto differente. Dio stesso pare allora bloccato e senza possibilità; pare messo in difficoltà; pare relegato in una qualche « zona divina » e la riconciliazione dà l'impressione di essere il mezzo utilizzato per uscire da un vicolo cieco, facendo pensare ad una lotta misteriosa, poco degna dell'onnipotenza divina, contro una sorta di divinità parallela, una reazione diretta contro un'altra reazione. L'opera di Dio è invece, nella sua totalità, un solo e medesimo atto di sovranità. Certo, essa è molto differenziata e piena di dinamismo, però non mai distrutta, bloccata o interrotta: di tappa in tappa, a tutti i livelli, si compie senza il minimo arresto. Ci è consentito ed ordinato di riconoscere che, nella sua grazia e verità inalterabili, il Dio unico ed onnipotente veglia su ogni cosa e vigila su tutto quanto accade, per compiere la sua volontà benefica, senza commettere errori o colpe, senza la minima debolezza o neutralità; è permesso e comandato di vedere nel regno di Cristo non un regno qualunque, accanto ad un altro che potrebbe essere semplicemente ed alla fin fine solo la tirannia di un'idea, ma il dominio che regge tutti gli altri domini; è permesso ed ordinato di considerare l'uomo sempre e solo in un'unica prospettiva, qualunque aspetto si consideri (creatura, peccatore, cristiano, poco importa), poiché resta sempre l'uomo che dipende unicamente da Dio e si trova nella sua mano. Non si potrà dunque considerare l'uomo come esistente in qualche sommità o in qualche abisso situati al di fuori del campo della decisione divina stessa, cioè al di fuori dell'elezione gratuita nella quale dobbiamo riconoscere tale decisione; non si potrà mai situarlo in una zona neutra in riferimento alla volontà divina, quale si è determinata e qualificata in forza della decisione eterna intercorsa fra il Padre ed il Figlio; e questo spiega perché, ancora una volta, dobbiamo riconoscere che tutte le vie di Dio hanno origine nell'elezione e perché dobbiamo trattare di questa dottrina in primo luogo. Facendo così crediamo di rimanere fedeli all'intenzione che, su questo punto particolare, ha ispirato i diversi schizzi teologici di Calvino. Crediamo infatti di riprendere e di sviluppare semplicemente le indicazioni del Riformatore.

Al posto da noi assegnatole, la dottrina dell'elezione adempie la sua funzione necessaria in seno all'insegnamento della chiesa: si tratta del ruolo specifico del concetto di elezione, all'interno della testimonianza biblica concernente Dio, la sua opera, la sua rivelazione. Il fatto che Dio scelga l'uomo e che lo destini ad appartenergli, dopo essersi precedentemente autodeterminato in favore della sua creatura, mette in evidenza che la storia biblica (che da Israele raggiunge la chiesa passando attraverso Gesù Cristo) non è un semplice motivo, accanto a tanti altri, della testimonianza profetico-apostolica, ma, parte integrante dell'autoattestazione divina stessa, costituisce la sostanza ed il fondamento di tutti gli altri temi biblici. Dio si determina ad essere il Signore d'Israele e della chiesa e, come tale, il Signore del mondo e dell'umanità tutta intera; di conseguenza ha voluto la vocazione d'Israele e della chiesa e poi la creazione del mondo e dell'uomo. Ecco quanto ci dice la Bibbia. È in questa autodeterminazione e, conseguentemente, nell'ordine da essa creato e stabilito, che Dio è attestato dalla Scrittura e che, sempre secondo la Bibbia, deve essere e può essere riconosciuto come Dio; è in forza di questa autodeterminazione divina che tutte le opere di Dio esistono e sono quello che sono; è in essa solamente che Dio intende essere riconosciuto, amato, temuto, creduto ed adorato come il Creatore, il Riconciliatore ed il Redentore. Non esiste alcun elemento particolare della testimonianza biblica che non debba essere interpretato partendo di qui o che possa essere spiegato da un altro punto di vista, religioso o filosofico che sia. La dottrina dell'elezione si riferisce precisamente all'autodeterminazione, alla predecisione di Dio di cui si tratta nella Bibbia ed in forza della quale Dio vuole essere Dio, esclusivamente in Gesù Cristo; essa sottolinea che è in quel modo che egli intende essere il Signore d'Israele e

della chiesa e perciò il Creatore, il Riconciliatore ed il Redentore del mondo e dell'uomo.

Nella prima parte di questo paragrafo abbiamo stabilito che, rapportandosi a questo fatto, la dottrina dell'elezione contiene ed esprime la somma dell'evangelo: ecco infatti il buon annuncio, la notizia meravigliosa e pienamente salutare: da tutta eternità, Dio ha deciso di essere Dio come abbiamo visto ed in nessun altro modo: si è volto verso l'uomo e questa è la sua maniera di essere Dio. Nella seconda parte di questo medesimo paragrafo abbiamo mostrato che il fondamento noetico di questa dottrina non può essere differente dal suo fondamento ontologico, Gesù Cristo che, essendo il capo d'Israele e della chiesa, è il contenuto della decisione originaria di Dio e, perciò, dell'autentica rivelazione divina. Unendo la dottrina dell'elezione con quella di Dio che ricapitola e ponendola, poiché ne costituisce una parte integrante, in apertura di tutti gli altri capitoli della dommatica, sottolineiamo che, in riferimento a tutto quanto segue, essa attesta che le vie e le opere di Dio procedono esclusivamente dalla sua grazia. In forza della sua autodeterminazione, Dio è infatti essenzialmente e per definizione, il Dio della grazia: così come questa autodeterminazione è identica alla sua condiscendenza verso l'uomo e che questa è, sotto ogni aspetto, il più grande beneficio che possa capitare all'uomo; così come Gesù Cristo stesso è contemporaneamente la realtà e la rivelazione di tale condiscendenza eterna (poiché avvolge l'uomo all'interno stesso della sua condizione temporale), libera (poiché riposa esclusivamente sul beneplacito e sulla volontà divina) e costante (poiché non può dare luogo a nessun pentimento, non può ingannare, non può rimanere senza effetto). È perché è grazia che, in forza dell'autodeterminazione attestata dalla dottrina dell'elezione, Dio si pone continuamente come il soggetto che esige da parte nostra uno sforzo sempre rinnovato di contemplazione e di riflessione, come il « Dio in persona » all'origine di tutte le sue vie e di tutte le sue opere. Queste sono per essenza e per definizione, sotto ogni aspetto, sotto tutte le forme, a tutti i livelli, vie ed opere della grazia; nessun'altra decisione potrebbe oltrepassare, abolire, indebolire od alterare la decisione divina originaria da cui procedono e che si identifica con la stessa autodeterminazione divina; esse

rilevano esclusivamente dal fatto che Dio, da tutta eternità e per sempre, si è volto verso l'uomo liberamente ed una volta per tutte; non hanno ragione d'essere differente da Gesù Cristo che, secondo la volontà divina, doveva essere, è stato, è e sarà il vero Dio ed il vero uomo; sempre e da ogni punto di vista esse sono quanto devono essere in forza di questo fatto. Ciò è vero per tutte le vie e per tutte le opere divine, senza nessuna eccezione: non esiste natura creata che non derivi dalla grazia la sua esistenza, la sua essenza, la sua sussistenza e che in esse possa essere riconosciuta altrimenti, se non partendo dalla grazia.

Il peccato stesso, la morte, il diavolo, l'inferno non fanno eccezione: non sono infatti realtà permesse dalla sapienza e dalla volontà divine per il semplice fatto di essere rifiutate ed energicamente rinnegate proprio da questa sapienza e da questa volontà? Infatti la sapienza e la volontà di Dio non cessano di essere grazia anche quando si manifestano come negazione (ed in questo senso come permissione); i nemici di Dio sono anche suoi servitori, servitori della sua grazia; non si può conoscere Dio senza riconoscere che i suoi nemici, con tutto quanto fanno di nocivo e di vano, sono strumenti della sua grazia eterna, libera ed invariabile. Dio è e resta grazia, anche nella sua disgrazia e quest'ultima può essere conosciuta solo attraverso la sua grazia; poiché fin dall'inizio, nella sua decisione originaria, in Gesù Cristo, il solo punto in cui lo si possa riconoscere ed in cui lo si debba riconoscere veramente come Dio, come il « Dio in persona » che non cessa di essere se stesso, anche quando permette l'esistenza del peccato e del diavolo, anche nel bel mezzo dei terrori della morte e dell'inferno, è il seguente: Dio è grazia e non disgrazia; riconoscere tutto ciò significa riconoscere il Dio della grazia, anche nel peccato e nella morte, anche sotto il dominio del diavolo e nell'abisso dell'inferno. Del resto, chi mai ha potuto avere una conoscenza reale del peccato e del diavolo, della morte e dell'inferno, al di fuori della conoscenza del Dio della grazia? A maggior ragione simile conoscenza è necessaria per comprendere i benefici e le vittorie che caratterizzano l'opera del Creatore, del Riconciliatore e del Redentore.

L'inno grandioso che sale dalla creazione, la gioia dei credenti visitati, illuminati e diretti dallo Spirito Santo, la gloria

degli angeli e dei beati nel regno di Dio, la lode che riempie il cielo e la terra: nulla di tutto ciò potrebbe esistere senza la grazia; o meglio: tutto ciò ha realtà solo in forza della grazia e si snoda come un immenso canto di riconoscenza, avente la grazia come oggetto. Poiché la dottrina insegnata dalla chiesa deve parlare non solamente di Dio, ma anche di tutte le vie e di tutte le opere divine, sottolineando che procedono da lui, è indispensabile che essa richiami fin dall'inizio la qualifica specifica di tutte queste vie e di tutte queste opere e che la metta in evidenza in ogni caso e su tutta la linea; non ha mai il diritto di parlare come se si esprimesse riguardo ad un Dio diverso da quello della grazia; sempre e dovunque, deve rendere gloria a quel Dio e rendergli testimonianza. Ma il Dio della grazia è Dio così come lo è fin dall'inizio, nell'autodeterminazione cui si rapporta precisamente la dottrina dell'elezione. Questa è dunque l'attestazione fondamentale del Dio della grazia in quanto origine di tutte le vie e di tutte le opere divine; sottolinea che la grazia è il punto di partenza di ogni riflessione ed enunciato ulteriore; la designa come il denominatore comune da cui non è permesso fare astrazione, ma di cui si dovrà sempre tenere conto, in un modo o nell'altro, in tutte le proposizioni che saranno formulate. Attestare questa verità fondamentale, questa è la funzione particolare della dottrina dell'elezione; è perché questo ruolo sia adempiuto il meglio possibile che le conferiamo il posto di cui abbiamo detto nella dommatica, alla fine della dottrina di Dio e all'inizio di tutti gli altri temi teologici; così facendo ci allontaniamo più o meno nettamente dalla tradizione, pur riprendendo l'intenzione che l'ha ispirata e che essa ha fatto valere in maniere così diverse.

Paragrafo 33

L'ELEZIONE DI GESÙ CRISTO

1. L'elezione gratuita è l'origine eterna di tutte le vie e di tutte le opere di Dio in Gesù Cristo, in questo senso che, nella sua libera grazia, Dio si autodetermina in favore dell'uomo peccatore, onde destinarlo alla sua appartenenza. 2. Dio prende dunque su di sé la riprovazione che pesa sull'uomo, con tutte le sue conseguenze ed elegge quest'uomo, onde dargli partecipazione a quella gloria che è la sua.

1.

GESÙ CRISTO, IL SOGGETTO E L'OGGETTO DELL'ELEZIONE

A. Carattere cristocentrico della predestinazione

1. *Una scelta in Gesù Cristo.* Fra Dio e l'uomo vi è la persona di Gesù Cristo: vero Dio e vero uomo egli è infatti il Mediatore fra l'uno e l'altro. In lui, Dio si rivela all'uomo; in lui, l'uomo riconosce Dio; in lui, Dio si pone di fronte all'uomo e l'uomo davanti a Dio, conformemente alla volontà eterna di Dio ed al destino eterno dell'uomo, corrispondente a tale volontà. In lui, Dio indica il suo disegno nei confronti dell'uomo e pronuncia su di lui il giudizio; in lui, salva l'uomo e gli si fa presente in tutta la sua pienezza; in lui, enuncia contemporaneamente la sua esigenza e la sua promessa sull'uomo. In lui, Dio si è legato all'uomo. È dunque a causa di lui che