

Francesco Scanziani *

IN CRISTO, FIGLI E FRATELLI TUTTI

Per ripensare la predestinazione

SOMMARIO: I. INTRODUZIONE: *Inattualità della questione? La precomprensione dei luoghi comuni religiosi* – II. IL MODELLO NEOSCOLASTICO – III. LA TESI DELLA PREDESTINAZIONE, CARDINE DELL'ANTROPOLOGIA TEOLOGICA – IV. UNA FONTE DI RIPENSAMENTO: IL *MYSTÈRION* DELLA VOLONTÀ DIVINA NEL PENSIERO PAOLINO: 1. *Il "mystêrion" divino: il piano nascosto dall'eternità, ma ora rivelato in Cristo*; 2. *Il mystêrion cristiano: la predestinazione degli uomini in Cristo*; 3. *La predestinazione: conformi al Figlio suo (Romani 8,28-30)* – V. LA PREDESTINAZIONE VERITÀ DELL'UOMO. LINEE SISTEMATICHE: 1. *La dimensione cristologica: la predestinazione "di" Cristo*; 2. *La dimensione trinitaria della predestinazione*; 3. *Il contenuto: la figliolanza divina al modo di Cristo*; 4. *La relazione con gli altri uomini: la fraternità*; 5. *Le caratteristiche della predestinazione cristiana*; 6. *La possibilità della perdizione. Una paradossale controprova*

I. INTRODUZIONE

O predestinazion, quanto remota
è la radice tua da quelli aspetti
che la prima cagion non veggion tota!

E voi, mortali, tenetevi stretti
a giudicar; ché noi, che Dio vedemo,
non conosciamo ancor tutti li eletti;

ed ène dolce così fatto scemo,
perché il ben nostro in questo ben s'affina,
che quel che vole Iddio, e noi volemo¹.

* Professore straordinario di Teologia Dogmatica presso il Seminario Arcivescovile di Milano con sede a Venegono Inferiore.

¹ DANTE, *Paradiso*, canto XX, 130-135. O predestinazione, quanto è distante la tua profonda ragione dagli sguardi che non possono vedere tutta intera l'essenza divina, causa prima di tutte le cose! E voi, uomini, siate prudenti nel giudicare; infatti, noi, che vediamo Dio, non conosciamo ancora il numero esatto degli eletti; e questa nostra mancata conoscenza è tanto dolce, per noi, in quanto la nostra gioia si affina in Paradiso sempre di più e vogliamo solo quanto è voluto da Dio.

I versi della Divina Commedia fissano indelebilmente il nodo della predestinazione, mostrando quanto la questione fosse nota, sin dai tempi di Dante: neppure i beati, che possono vedere l'essenza divina, conoscono il numero esatto degli eletti né la ragione della loro predestinazione. Più che motivo di disputa teologica ristretta a pochi esperti costituiva un interrogativo diffuso che toccava l'animo dei credenti. Nel tempo, diverrà persino un problema concreto di vita cristiana, se per il giovane Francesco di Sales sarà motivo di crisi profonda riguardo alla propria salvezza. Agli inizi del 1587, al culmine di un dramma spirituale per cui temeva di essere predestinato alla dannazione, entrando nella chiesa dei domenicani a Parigi, arriverà a invocare:

Signore, lascia che io ti ami almeno su questa terra, se non potrò amarti per l'eternità!²

Una preghiera tanto intensa quanto drammatica. Parole altissime d'affidamento, eroiche, ma insieme espressione del peso tremendo caricato sulla coscienza di un giovane credente, timoroso di poter essere destinato all'inferno, nonostante il suo sincero amore per Dio.

Il problema, nella sua impostazione agostiniana, pare arrivare immutato fino al XX secolo. Alle soglie del Vaticano II, un testo di Luigi Ciappi ribadisce il nucleo del dilemma: la misteriosità per cui «anche i beati in cielo, benché contemplino faccia a faccia la Verità divina non sanno il perché essi, e non gli altri, sono nel numero del fortunato “sodalizio eletto alla gran cena” (Par. XXIV,1)»³. La questione della predestinazione muove dalla convinzione che Dio abbia destinato dall'eternità per la salvezza un numero ristretto di eletti, non tutti gli uomini, lasciando aperto il “perenne enigma” riguardo alla ragione della sua scelta: perché gli uni e non gli altri? Ecco il mistero oscuro in cui si dibatte da secoli la riflessione cristiana. La risposta continua a rimanere in sospeso, avvalorata dal caso di Esaù e Giacobbe, indicato da Paolo nella Lettera ai Romani e ripreso costantemente da Agostino: l'uno “odiato” e l'altro “amato” (Rm 9,13). L'incertezza viene accettata pur di tutelare «il principio della libera predilezione divina»⁴, ossia l'assoluta libertà e gratuità dell'Amore di Dio.

² A. SICARI, *Il quinto libro dei ritratti di santi*, Jaca Book, Milano 1996, 38. Per una ricostruzione dell'episodio e della preghiera si veda: Benedetto XVI, *Catechesi*, 2 marzo 2011.

³ L. CIAPPI, *La Predestinazione*, Editrice Studium, Roma 1954, 7.

⁴ L. CIAPPI, *La Predestinazione*, 10.

Il sigillo – seppur laconico – viene ritrovato dallo stesso Agostino nelle parole di Paolo che paiono interrompere bruscamente ogni “vana ricerca”:

O uomo, tu chi sei per disputare con Dio? Oserà forse dire il vaso plasmato a colui che lo plasmò: «Perché mi hai fatto così?». Forse il vasaio non è padrone dell’argilla, per fare con la medesima pasta un vaso per uso nobile e uno per uso volgare? (Rm 9,20-21).

La domanda resta così in sospeso e ha attraversato l’intera storia della tradizione cristiana, dai padri fino ai giorni nostri. Per quanto oggi appaia meno dibattuta – forse, più taciuta che non integrata – rimane a nostro giudizio ancora attuale e, se riletta criticamente, gravida di potenzialità per la riflessione teologica, in specie per l’antropologia cristiana. Anzi, proprio per la rilevanza avuta nella tradizione esige che sia ripensata dal punto di vista teologico, per poterne chiarire le possibili ricadute sulla vita e la spiritualità cristiana.

Inattualità della questione? La precomprensione dei luoghi comuni religiosi

Per sé bisogna riconoscere una certa inattualità del tema, persino una resistenza a parlarne, prima che nel dibattito accademico nel linguaggio comune, persino quello religioso, dove suona ormai pregiudicato.

Ne è un sintomo la sua fissazione nel dizionario che così la definisce:

Corso imposto agli eventi dal destino o dalla divinità: era una p. che dovesse finire così. Nella teologia cattolica, il piano, risultante dal concorso della precoscienza e della volontà divina, secondo cui Dio ordina la creatura razionale al conseguimento della vita eterna⁵.

Secondo il “senso comune” – o meglio, secondo i luoghi comuni religiosi – il termine suona equivoco poiché evoca almeno due tratti: un’idea di predeterminismo, da un lato, e di discriminazione, dall’altro. Come indica la stessa etimologia, infatti, parlare di predestinazione insinua l’immagine di un “destino stabilito in precedenza”, un progetto prefissato da Dio, che starebbe prima e al di sopra della volontà dell’uomo. La cultura definisce “un predestinato” un personaggio del mondo dello sport o dello spettacolo a cui si attribuiscono sin dagli albori i segni di un futuro ro-

⁵ G. DEVOTO - G.C. OLI (edd.), *Nuovo vocabolario illustrato della lingua italiana*, Le Monnier, Firenze 1988, 2399.

seo. Dall'altro lato, quest'idea mutua anche la convinzione che, nel piano eterno di Dio, alcuni siano destinati alla felicità e alla salvezza, mentre altri no. La predestinazione, in altri termini, non sarebbe uguale per tutti, anzi, introdurrebbe una vera e propria discriminazione, pur senza riuscire a portare le ragioni per cui ad uno tocchi in sorte un destino felice e a un altro no.

Una simile visione risente delle dispute teologiche del passato, confermando quanto il dibattito sia scivolato dall'ambito più speculativo all'esperienza spirituale quotidiana, al punto tale da essere entrata ormai nell'immaginario comune.

Occorre, però, chiedersi se sia davvero questo il contenuto *cristiano* della predestinazione. La lontananza dai dibattiti rischia di far identificare troppo sbrigativamente l'interpretazione invalsa nella cultura religiosa con l'annuncio evangelico.

Basterebbe notare le implicazioni problematiche veicolate da una tale lettura. Anzitutto, mette in questione il volto di Dio, al cui "arbitrio" insondabile e oscuro (per non dire incomprensibile) resta sospesa la vita dell'uomo. Correlativamente, se tale fosse il disegno di Dio, la libertà umana diventerebbe un'illusione. Dio sarebbe il "divin architetto" di un tale progetto – foss'anche il più bello della storia –, ma negherebbe radicalmente la libertà all'uomo, ormai ridotto al ruolo di semplice attore, per non dire di burattino. Per questo si impone il dubbio: è questa la visione cristiana del progetto divino?

Evidentemente il concetto arriva a noi pregiudicato dalla storia che ha alle spalle. Probabilmente anche per questo il dibattito teologico recente pare rimuoverlo, nel tentativo di sostituirlo con altri ritenuti più adeguati. Da parte nostra, proprio la consapevolezza di tali ambiguità, ancora presenti nella cultura religiosa, suggerisce la necessità di una corretta ermeneutica, al fine di rilanciarne l'annuncio genuino e smascherare le interpretazioni erranee che ancora veicola. Oltre che di una questione teologica si tratta anche di un'operazione spirituale e culturale.

Ci spinge anche una ragione personale, legata all'impostazione della scuola teologica del Seminario di Milano – o, come la definisce L. Ladaria, «il modello milanese»⁶ – che, nella sua parabola postconciliare, ha scelto la tesi della predestinazione come concretizzazione del cristocen-

⁶ L.F. LADARIA, Introduzione alla *Antropologia teologica*, Piemme, Casale Monf. (AL) 1992, 34-37: 35.

trismo, ponendola a cardine dell'antropologia teologica. Condividendo il merito di tale impostazione, vorremmo offrire il nostro contributo alla sua ripresa critica e ad una chiarificazione il più possibile biblica e cristologica. Muoveremo, pertanto, dalla ricostruzione del modello neoscolastico recente, per comprendere le precomprensioni ancora presenti nel linguaggio attuale (1) e contestualizzare così la proposta della scuola milanese (2) entro cui collocare il nostro contributo che intende rileggere criticamente la questione della predestinazione alla luce del suo fondamento biblico (3). Su questa base, proveremo a rilanciarne l'annuncio nell'oggi, attraverso una rilettura sistematica che metta in luce la sua portata per la visione cristiana dell'uomo (4).

II. IL MODELLO NEOSCOLASTICO

Il linguaggio ormai pregiudicato riguardo alla predestinazione dipende da un lungo e complesso itinerario storico le cui origini risalgono fino ad Agostino. Con la sua efficacia critica e una puntuale sinteticità, K. Rahner così ne raccoglie gli elementi essenziali:

Verso la fine della vita Agostino, rispondendo ad interrogativi postigli da diversi monaci, precisò nel *De correptione et gratia*, 426 (PL 44,915-946), in *De praedestinatione sanctorum* (*Ibid.*, 44,915-946) e in *De dono perseverantiae*, 429 (PL 45,993-1027) le sue posizioni nella dottrina della grazia: in conseguenza del peccato originale, l'umanità è consegnata alla dannazione, ma Dio da questa *massa damnationis* salva coloro che ha destinati alla salvezza, e questi vengono salvati infallibilmente. Il numero degli eletti è fissato dall'eternità. Senza respingere gli altri, Dio consente che per i loro peccati si consegnino liberamente alla dannazione⁷.

Non è difficile ritrovarvi presenti gli ingredienti fondamentali giunti fino a noi, caratterizzando l'immaginario comune. Non potendo rendere ragione di tutto l'itinerario storico⁸, carico di complesse stratificazioni, ci limitiamo a riascoltare la sintesi dei manuali neoscolastici dove troviamo

⁷ K. RAHNER, «Predestinazione», in *Sacramentum Mundi*, Morcelliana, Brescia 1976, vol. VI, 448.

⁸ Per questo si vedano le sezioni relative dei manuali: G. COLZANI, *Antropologia teologica. L'uomo: paradosso e mistero*, EDB, Bologna 1997, 285-297; F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica. "Chi è l'uomo perché te ne curi?"*, Queriniana, Brescia 2005, 172-200; G. ANCONA, *Antropologia teologica. Temi fondamentali*, Queriniana, Brescia 2014, 27-42.

la sua presentazione comune più vicina a noi. Fino all'epoca conciliare seguono in effetti un'impostazione sostanzialmente omogenea. In primo luogo, va notato che si tratta di una tesi cristologica (Bertetto, ad es., vi dedica un paragrafo nel manuale *Gesù Redentore*⁹). Tuttavia, per l'approfondimento che ci riguarda, la riflessione viene sviluppata nel trattato *De gratia*¹⁰, dove riprende sostanzialmente l'impostazione tradizionale. Prendiamo come punto di riferimento la voce del *Dictionnaire de Théologie catholique*¹¹, un testo che, per l'importanza che ha avuto nella formazione a cavallo tra le due guerre, può essere assunto come modello paradigmatico di un'epoca e fonte comune per una generazione.

La voce, scritta dal padre R. Garrigou-Lagrange, offre un'analisi molto ampia e una ricostruzione dettagliata della vicenda, sia dal punto di vista biblico che storico (coll. 2809-2989). Concentrandoci sulla sola proposta sistematica (§ VIII. *Partie théorique*), il noto domenicano dichiara che il punto di riferimento rimane s. Tommaso, in particolare I, q. XXIII, dove si presenta la definizione della predestinazione, la causa e la certezza.

L'analisi di Garrigou-Lagrange si articola in 6 passaggi:

I° La definizione di predestinazione.

Destinare significa ordinare qualcosa o qualcuno a un determinato fine. Ma in senso teologico più specifico:

la Scrittura, i Padri e i teologi intendono generalmente, per predestinazione, la preordinazione divina degli eletti alla gloria e ai mezzi grazie ai quali la otterranno infallibilmente¹².

Si tratta, cioè, sia del fine (la Gloria) sia dei mezzi adeguati (la Grazia). A conferma di tale tesi, seguono le prove per autorità e bibliche.

Le autorità addotte sono Agostino e Tommaso. Dal primo si ricava che la predestinazione è «la prescienza e la preparazione dei benefici attraverso cui sono certissimamente liberati coloro che sono salvati» (*De dono pers.* XIV, 34). Si tratta di «una scienza pratica posteriore al decreto divi-

⁹ D. BERTETTO, *Gesù Redentore. Cristologia*, LEF, Firenze 1958, a. 3, 446-451.

¹⁰ Se ne trovano autorevoli esempi in M. SCHMAUS, *La Grazia*, p. II, § 213. *Diseguale distribuzione della grazia: concetto di predestinazione*, in *Dogmatica Cattolica*, III/2, Marietti, Torino 1967; B. BARTMANN, *Teologia dogmatica*. § 121 *La predestinazione*, vol. II, Ed. Paoline, Alba (CN) 1952.

¹¹ R. GARRIGOU-LAGRANGE, «Prédestination», in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. XII/2, Paris 1935, coll. 2809-3022.

¹² R. GARRIGOU-LAGRANGE, «Prédestination», col. 3003.

no», attraverso cui Dio ha previsto ciò che deve fare per condurre gli eletti alla salvezza¹³. Tommaso ricalca la scia definendola come «l'ordinazione divina di alcuni alla salvezza eterna o alla gloria» (I, q. XXIII, a. 2). Inoltre in Dio, la predestinazione presuppone l'elezione e questa, a sua volta, il diletto (I, q. XXIII, a. 4). Non a caso, nella Scrittura, i predestinati sono chiamati eletti, benedetti, o amati, ecc. (Mt 20,16; 22,14; 24,22; 25,34; Mc 13,20.22; Rm 8,33; Col 3,12; 2 Tm 2,10). Infatti, Dio ha riservato per Pietro, piuttosto che per Giuda, i mezzi di salvezza, poiché l'ha amato di un amore di predilezione e, così, l'ha eletto. Intesa in questo senso, per Tommaso, la predestinazione è una parte della provvidenza (I, q. XXIII, a. 1).

In definitiva, la predestinazione risulta un atto divino attraverso cui Dio ordina in modo efficace i mezzi di salvezza al fine e così, «dirige infallibilmente alcuni piuttosto che altri alla vita eterna»¹⁴.

2°. *La prova biblica.*

Il modello così concepito è ritrovato nella rivelazione, di cui si portano numerose citazioni: Gv 6,44; 10,27-29, o i molti riferimenti agli eletti (Mt 20,16; 22,14; 24,22; Mc 13,20.22). L'A. ne conclude: «ciò dimostra che Dio non solo conosce in anticipo gli eletti, ma che li ha amati, scelti, al posto di altri e che li custodisce infallibilmente nella sua mano»¹⁵.

3°. *La riprovazione.*

A partire dai testi biblici (ad es., Gv 17,12; Mt 23,33; Rm 9,22), anche la riprovazione di alcuni appare altrettanto «una certezza di fede». Infatti, nel quadro di una Provvidenza universale, Dio «*permette*, per un bene superiore, che alcuni cadano e non raggiungano il fine (I, q. XXIII, a. 3)»¹⁶. Si tratta, in questo senso, di «riprovazione negativa».

4°. *La causa della predestinazione e dell'elezione.*

La domanda si concentra sulla ragione per cui Dio sceglie gli uni piuttosto che gli altri per la vita eterna. La risposta viene ritrovata nella libertà dell'elezione divina, come mostra la Scrittura (ad es., nei casi di Set, Caino, Isacco rispetto a Ismaele, Giacobbe...). Il Magistero nega che dipenda dalla previsione dei meriti futuri delle persone. In sostanza, «il motivo della predestinazione in generale è la manifestazione della bontà

¹³ R. GARRIGOU-LAGRANGE, «Prédestination», col. 3004.

¹⁴ R. GARRIGOU-LAGRANGE, «Prédestination», col. 3005.

¹⁵ R. GARRIGOU-LAGRANGE, «Prédestination», col. 3005.

¹⁶ R. GARRIGOU-LAGRANGE, «Prédestination», col. 3007.

divina nella forma della misericordia che perdona; la scelta dell'uno rispetto all'altro è il beneplacito divino»¹⁷.

5°. *Il motivo della riprovazione negativa.*

All'opposto, la ragione della riprovazione "positiva", sia degli angeli che degli uomini, non può che essere la previsione dei loro demeriti, poiché Dio non può infliggere la dannazione che per una colpa. La riprovazione "negativa", invece, non dipende dai demeriti futuri, ma viene dal fatto che «*Dio ha voluto manifestare la sua bontà non solo sotto la forma della misericordia, ma sotto quella della giustizia e appartiene alla Provvidenza permettere che alcuni esseri fallibili cadano e che alcuni mali arrivino, senza i quali dei beni superiori non esisterebbero*»¹⁸.

6°. *La certezza della predestinazione.*

Infine, resta la questione della certezza della predestinazione che può essere affrontata in due sensi. Il primo, in senso obiettivo, afferma la certezza assoluta che la predestinazione arriverà infallibilmente al suo fine (Rm 8,30; Gv 6,39; 10,28). In senso soggettivo, invece, è il concilio di Trento a rispondere in modo ufficiale, ribadendo che, salvo una speciale rivelazione, «nessuno deve presumere talmente del mistero segreto della divina predestinazione, da ritenere per certo di essere senz'altro nel numero dei predestinati» (DS 805, cap. XIII).

7°. *Il numero dei predestinati.*

Su questa base, il numero degli eletti viene pensato "molto grande" (Ap 7,4), anche se – per Agostino e Tommaso – inferiore a quello dei riprovati, fondandosi sull'indicazione biblica di un ristretto numero degli eletti (Mt 20,16; 22,14).

Come si vede, la presentazione della predestinazione rimane sostanzialmente fedele all'impostazione agostiniano-tomista. Essa distingue la predestinazione particolare dalla volontà salvifica universale (o predestinazione generale), concentrando la propria attenzione sulla prima (come ha opportunamente fatto notare Scheeben, proponendo il capovolgimento dell'impianto¹⁹). Questa costituisce la decisione libera e gratuita di Dio di eleggere alcuni rispetto ad altri, da quella umanità divenuta *massa damnationis*, in seguito al peccato originale. Questo – si noti – costituisce

¹⁷ R. GARRIGOU-LAGRANGE, «Prédestination», col. 3013.

¹⁸ R. GARRIGOU-LAGRANGE, «Prédestination», col. 3013.

¹⁹ M.J. SCHEEBEN, *I misteri del cristianesimo*, cap. X, Morcelliana, Brescia 1960 (or. 1865), 697-735.

il punto di partenza e il presupposto dell'argomentazione agostiniana. In questo modo, Dio manifesterebbe la sua misericordia con gli uni – predestinandoli alla salvezza – e la sua giustizia con gli altri – lasciandoli alle conseguenze del loro peccato. La ragione di tale scelta (discriminante), tuttavia, rimane per tutti misteriosa ed oscura.

In una simile interpretazione restano legittime – e doverose – le obiezioni iniziali, così come le ombre di ambiguità che getta sia sul volto di Dio sia sull'effettiva libertà dell'uomo. Si comprende l'equivocità che ancora mantiene nel linguaggio comune religioso al riguardo. A nostro giudizio, non è trascurabile il fatto che nonostante la riflessione teologica postconciliare non abbia proseguito il dibattito, una simile rappresentazione di Dio continui a permanere nell'immaginario comune su Dio e sull'interpretazione della sua volontà, condizionando anche la vita spirituale e le scelte. Anche per questo, riteniamo necessaria una sua ripresa critica alla luce della rivelazione in Cristo e della testimonianza biblica.

III. LA TESI DELLA PREDESTINAZIONE, CARDINE DELL'ANTROPOLOGIA TEOLOGICA

Sullo sfondo di questa comune precomprensione, la questione merita di essere ripresa non soltanto nel suo merito storico, quanto per la valorizzazione che ha ricevuto nell'impostazione del seminario di Milano che ha collocato questa tesi come cardine dell'antropologia contemporanea. Pur seguendo un impianto più classico – impostato sui temi: Creazione, Uomo, Peccato e Grazia – il p. L. Ladaria riconosce che «la centralità del disegno di Dio appare in questa disposizione migliore che nelle altre precedenti»²⁰ e l'approccio «si muove in una “direzione strettamente teologica e cristocentrica”»²¹.

Ricostruendone la nascita²², si deve partire dalla proposta di G. Colombo (1923-2005), che sin dall'immediato dopo concilio proponeva l'unificazione dei vari temi antropologici in un'unica trattazione organica sull'uomo partendo dal piano di Dio sull'uomo, ossia sulla sua chiamata

²⁰ L.F. LADARIA, Introduzione alla *Antropologia teologica*, 35.

²¹ L.F. LADARIA, Introduzione alla *Antropologia teologica*, 37.

²² Cf una presentazione in F. SCANZIANI, «“Chi è l'uomo perché te ne curi?”. Un modello di Antropologia teologica», *La Scuola Cattolica* 133/3 (2005) 661-687. Merita una segnalazione che anche Ancona muove la sua proposta a partire dalla tesi della predestinazione (cf G. ANCONA, *Antropologia teologica*).

all'ordine soprannaturale: un *De homine elevato*²³. La preoccupazione era duplice: da un lato, superare la frammentazione dei manuali neoscolastici, recuperando l'unità nella visione sull'uomo, dall'altro attuare il cristocentrismo proposto dal Vaticano II come criterio di rilettura di tutti i temi teologici. Proprio questo lo guida nel rileggere la teologia della grazia, ad es., conducendolo a superare il dualismo del soprannaturale per fondare l'antropologia non a partire da «un ipotetico concetto di natura pura, ma dalla rivelazione del disegno di Dio che consiste nella predestinazione degli uomini in Cristo». Similmente per quanto riguarda la teologia della creazione, intesa in Cristo, come «la comunicazione ad extra dell'esistenza trinitaria», ossia come «il primo momento della realizzazione del disegno di predestinazione degli uomini in Cristo»²⁴.

L'A. ha sviluppato l'intuizione nel suo insegnamento accademico, sia in seminario che in Facoltà, pur senza arrivare a pubblicare un proprio manuale sul tema. Dalle fonti manoscritte, tuttavia, risulta che la sua proposta di un'Antropologia teologica nasce dalla fusione dei trattati precedenti. La predestinazione viene collocata come momento iniziale della proposta sistematica, al punto che può essere posta come cifra sintetica della sua proposta – come evidenza sin nel titolo lo studio di R. Beretta. Lo sviluppo si declina in tre momenti: “la creazione come possibilità e come predestinazione”; “la predestinazione/creazione come fatto”; “l'uomo, il predestinato”. Il suo contenuto è sintetizzato nella seguente tesi:

Dio ha predestinato con volontà assolutamente gratuita e infallibilmente efficace tutti gli uomini a diventare figli nel Figlio suo Gesù Cristo²⁵.

Appare evidente la centralità data alla tesi, nella quale condensa la svolta epocale del concilio e il passaggio a una visione storico-salvifica e rigorosamente cristocentrica dell'uomo entro il progetto di Dio, poiché «la

²³ G. COLOMBO, «L'insegnamento della teologia dogmatica alla luce del Concilio Vaticano II», *La Scuola Cattolica* 95 (1967) 3-33: 25-29. L'A. ha continuato la sua riflessione teorica sul trattato: ID., «Problematicità dell'antropologia teologica», *Vita e Pensiero* 8 (1971) 6-15; ID., «La teologia prima e dopo il concilio Vaticano II», *Seminarium* 2 (1991) 227-244; fino al più recente «Sull'antropologia teologica», *Teologia* 20 (1995) 223-260, dove apre al dialogo con la cultura post-moderna.

²⁴ Si veda l'analisi dettagliata della produzione antropologica di G. Colombo nello studio di R. BERETTA, “*Predestinati in Cristo Gesù*”. *L'antropologia teologica nel pensiero di Giuseppe Colombo (1923-2005)*, Guardamagna, Varzi (PV) 2011, 315.

²⁵ G. COLOMBO, *Antropologia teologica. Dispense scolastiche (pro-manuscripto)*, Venegono Inferiore (VA) 1991-1992, 403/1.

historia salutis è la storia degli uomini chiamati a diventare figli di Dio in Gesù Cristo»²⁶. Di qui, il suo principio cardine secondo cui l'antropologia teologica deve costruirsi a partire dalla cristologia. La predestinazione, nel senso paolino e non più agostiniano, ne è la forma rivelata. Il merito della proposta di Colombo rimane nella chiarezza della proposta metodologica, che declina l'indicazione del Vaticano II (GS 22), superando l'impianto neoscolastico. Tale apporto mantiene nel tempo la sua attualità. Il suo sviluppo contenutistico, invece, rimane quantomeno parziale, legato al confronto dialettico col precedente modello manualistico. In effetti, più che declinarne il contenuto paolino, rimane preoccupato di rispondere alle questioni lasciate aperte dall'impostazione agostiniano-tomista, rimanendone, in parte, imbrigliato. Il passaggio era evidentemente necessario nella stagione postconciliare, ma rischia di limitare la portata della proposta. Inoltre, dal punto di vista globale dell'antropologia teologica, «la predestinazione pare come prima di una serie di questioni, preambolo introduttivo più che non orizzonte sintetico e la sua luce non sempre è esplicitata nella rivisitazione dei singoli capitoli sistematici, che vengono impostati, ma non sempre sviluppati»²⁷.

Ne è indice, pure, il fatto che la presentazione iniziale della tesi – rintracciabile nelle prime dispense del 1973 – rimane inalterata fino all'ultima presentazione nel 1991, quando terminò l'insegnamento. La sua ricerca andò costantemente arricchendosi dal punto di vista storico-teologico, meno da quello biblico, né la sistematica risulta oggetto di approfondimenti specifici, almeno sul nostro fronte.

Tappa di svolta rimane l'intuizione di Luigi Serenthà (1938-1986) che, nell'ottica postconciliare di un ripensamento unitario dei temi antropologici, indica l'inserimento dell'uomo in Cristo (la Grazia) come punto di partenza, poiché l'ordine logico deve prevalere su quello cronologico²⁸. In quest'ottica, la tesi della predestinazione viene ad essere il portale d'ingresso dell'antropologia, seguita dalla giustificazione/incorporazione a Cristo e, poi, dai temi classici. La nomina a importanti ruoli educativi in seminario, da parte del card. C.M. Martini e, poi, la morte precoce, hanno

²⁶ G. COLOMBO, «L'insegnamento della teologia dogmatica alla luce del Concilio Vaticano II», 243.

²⁷ F. SCANZIANI, «“Chi è l'uomo perché te ne curi?”», 670.

²⁸ L. SERENTHÀ, «Problemi di metodo nel rinnovamento dell'antropologia teologica», *Teologia* 2 (1976) 150-183: 181.

impedito al genio versatile di don Luigi di portare a maturazione le sue intuizioni. Ne restano traccia nelle voci relative scritte per il *Dizionario Teologico Interdisciplinare*. Qui troviamo una prima rilettura biblico-cristologica della tesi della predestinazione²⁹, che farà da filo rosso per gli sviluppi successivi, ma anche il progetto di un'antropologia teologica, che muova «dalla partecipazione dell'uomo al destino di Cristo, mediante lo Spirito santo»³⁰.

Il primo sviluppo sistematico giunto a pubblicazione è rintracciabile nei manuali di G. Colzani³¹ – che esplicitamente riconosce il debito agli altri due teologi³². Il suo apporto non si limita a «una buona documentazione e qualche punta di originalità» – come un po' troppo dimessamente si attribuisce – ma valorizza la tesi della predestinazione, indicandola non come “un” tema antropologico accanto ad altri o, peggio, semplicemente il “primo” del trattato, bensì la pone come “tesi fondativa” dell'antropologia teologica:

Non si tratta quindi di un tema di pura introduzione, quasi di passaggio ad altri più importanti, ma del vero centro dove è raccolto e anticipato tutto il discorso cristiano sull'uomo. Questo è il fondamento al quale dobbiamo stare perennemente abbracciati e sul quale soltanto il carattere cristiano della persona è posto al sicuro³³.

Per questo, costituisce la verità dell'umano; anzi, prima ancora si propone come «l'espressione sintetica del vangelo: indica, insieme, l'agire di Dio e Dio stesso»³⁴. Colzani – seguendo l'impostazione di K. Barth – la declina in tre passaggi: la predestinazione di Gesù Cristo, quella «della

²⁹ L. SERENTHÀ, «Predestinazione», in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, vol. II, Marietti, Torino 1977, 775-790.

³⁰ L. SERENTHÀ, «Uomo. II - Antropologia dal punto di vista teologico», *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, vol. III, Marietti, Torino 1977, 523-536: 533.

³¹ G. COLZANI, *Antropologia teologica*, che ha visto una prima edizione nel 1988 e una seconda rivista e ampliata nel 1997. L'autore già in precedenza si era segnalato nel campo antropologico pubblicando nel 1976 un manuale dal titolo: *L'uomo nuovo. Saggio di antropologia soprannaturale*, Elle Di Ci, Leumann (TO) 1977, una rivisitazione del trattato *De Gratia*, e un manuale di base per l'Istituto Superiore di Scienze religiose: *Antropologia cristiana. Il dono e la responsabilità*, Piemme, Casale Monf. (AL) 1998³.

³² Cf G. COLZANI, «Recenti manuali di antropologia teologica di lingua italiana e tedesca», *Vivens homo* 3 (1992) 391-407: 401.

³³ G. COLZANI, *Antropologia teologica*, 286.

³⁴ G. COLZANI, *Antropologia teologica*, 302.

comunità di Gesù Cristo» e, infine, quella «dell'individuo a essere in Cristo». In questo modo, evita ogni speculazione su «un misterioso e oscuro decreto di Dio», ma ricentra ogni discorso a partire da Cristo e, in Lui, rivela la verità dell'uomo:

Il Cristo è la volontà eterna e misericordiosa con cui Dio, che vuole l'uomo come altro-da-sé, lo vuole però per la sua comunione³⁵.

Ecco il contenuto rivelato della predestinazione cristiana.

«Nel solco di questa scia luminosa» – come lui stesso la definisce – si colloca il manuale di Brambilla che ne costituisce attualmente lo sviluppo più maturo³⁶. In modo originale imposta il trattato superando la divisione classica in parte biblica, storica e sistematica, facendo di quest'ultima l'arco unitario di tutto il discorso. In tale quadro d'insieme, la tesi della predestinazione spicca perché collocata all'inizio di tutto l'impianto.

L'architettura sistematica dell'antropologia teologica inizia con un paragrafo sintetico, che offre uno sguardo unitario sul mistero dell'uomo in Cristo, sul rapporto tra cristologia e antropologia, sia sotto il profilo metodologico che contenutistico³⁷.

Dal punto di vista metodologico, mette a frutto la lezione complessiva del Vaticano II – con GS 22, letta unitamente al ripensamento del concetto di rivelazione e, coerentemente, di teologia in DV – fondando la strutturazione cristocentrica dell'antropologia teologica: poiché la Rivelazione non è altro che Cristo stesso «la cristologia, in quanto “principio” e “centro” della rivelazione cristiana, costituisce la *forma* e il *criterio* ermeneutico per la comprensione cristiana» dell'uomo³⁸. Nel manuale, il suo sforzo si concentra nell'argomentare il nesso cristologia-antropologia, attraverso «un'analisi critica della struttura antropologica della coscienza credente»³⁹, mostrando il «rapporto costitutivo all'evento singolare di Gesù di Nazareth, così che i due termini del rapporto non siano dati e compresi previamente al rapporto medesimo». Tale analisi ha in particolare il merito di

³⁵ G. COLZANI, *Antropologia teologica*, 304.

³⁶ F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, 6.

³⁷ F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, 131.

³⁸ F.G. BRAMBILLA, «Il concilio Vaticano II e l'antropologia teologica», *La Scuola Cattolica* 114 (1986) 663-676: 666, dove prospetta sinteticamente la propria ristrutturazione dell'Antropologia teologica.

³⁹ F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, 141.

ricercare una cerniera tra la proposta sistematica e una visione più teologico-fondamentale dell'antropologia (§ 8 *La visione "cristica" dell'uomo*). In questo senso, l'acquisizione diventa criterio ermeneutico, permettendo di «porre in relazione costitutiva i *singoli temi* antropologici con il riferimento cristologico» (in particolare: grazia, creazione, peccato, giustificazione, compimento escatologico)⁴⁰, ma allo stesso tempo «il riferimento cristologico dovrà in-formare lo stesso progetto generale: questo dovrà porsi come criterio sintetico ed unitario». Su questa base, la declinazione contenutistica trova concretizzazione nella predestinazione, ripensata nel suo principio cristocentrico (§§ 9-10 *La verità dell'antropologia cristiana: la predestinazione degli uomini in Cristo*): «questa salvezza ha la figura della libertà storica e dell'obbedienza filiale di Gesù Cristo: la *fides Jesu*»⁴¹.

Con tale proposta Brambilla riprende il percorso che lo ha preceduto, ma lo porta a maturazione. L'apporto più rilevante, a nostro giudizio, risiede nello sforzo di fondare la visione cristica dell'uomo entro la struttura della coscienza credente, in dialogo con la teologia fondamentale. Da questo, esplicita la sua declinazione cristologica dell'antropologia, che riconosce il compimento dell'umano nell'immagine filiale di Gesù, ossia nel nostro diventare figli-come-lui⁴². È tale intuizione, squisitamente biblica, che – a nostro parere – meriterebbe maggior sviluppo, come rivelazione della verità cristiana dell'uomo.

Pertanto, collocandoci entro questo percorso – senza il bisogno di ripetere gli apporti, storici e metodologici –, riteniamo opportuno rilanciare ancora la riflessione sulla predestinazione. Anzitutto prolungando l'approfondimento contenutistico, senza limitarci ad affermarne il principio cristologico, ma declinandolo concretamente nella filiazione di tutti gli uomini in Cristo, per mezzo dello Spirito e, di conseguenza, nel loro rapporto di fraternità. Per fondare questa prospettiva – e mostrarne la pertinenza rispetto alla tradizione agostiniana – torneremo al fondamento biblico, almeno con un esempio tratto dalla letteratura paolina.

La tesi, poi, merita sia valorizzata per un'impostazione unitaria della disciplina, mostrando come possa costituire il filo rosso che guida la rilettura cristologica dei singoli temi antropologici e, nel contempo, ne evidenzia gli intrecci e la possibile unità. In questo modo, se ne valorizze-

⁴⁰ F.G. BRAMBILLA, «Il concilio Vaticano II e l'antropologia teologica», 674.

⁴¹ F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, 211.

⁴² F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, 153.

rebbe la portata sia quale criterio ermeneutico dei singoli temi antropologici sia come principio architettonico dell'intero quadro dell'antropologia teologica.

IV. UNA FONTE DI RIPENSAMENTO: IL *MYSTÈRION* DELLA VOLONTÀ DIVINA NEL PENSIERO PAOLINO

Non potendo ricostruire il lungo dibattito storico che ha generato quest'esito, ci limiteremo a un iniziale sondaggio biblico, per tornare alla fonte rivelata, al di là delle dispute teologiche, e mettere immediatamente in luce se e quanto le istanze della tradizione, da Agostino in poi, siano state fedeli interpreti di Paolo o meno. Un'adeguata analisi biblica chiederebbe di sondare tutto il percorso scritturistico. Con una sintesi efficace L. Serenthà indica quattro linee di studio: «il tema dell'elezione nell'Antico Testamento, del regno nei sinottici, del mistero in Paolo e della verità in Giovanni»⁴³. Vista l'importanza che ha avuto nella storia della tradizione cristiana – al punto tale da fissarne il linguaggio – concentriamo la nostra attenzione sulla sola teologia paolina, che si è imposta come punto di riferimento del dibattito storico relativo alla predestinazione.

Potremmo schematizzare la riflessione paolina attorno a tre passi: *mystêrion* = *predestinazione* = *filiazione/fraternità*. Il passaggio va inteso come un progressivo approfondimento che Paolo porta a compiere nella comprensione del progetto di Dio, alla luce della rivelazione in Cristo.

1. Il "mystêrion" divino: il piano nascosto dall'eternità, ma ora rivelato in Cristo

La riflessione di Paolo sul disegno salvifico di Dio viene presentata attraverso una grande varietà di termini: elezione, alleanza, predestinazione, disegno, progetto, piano...⁴⁴ Qui l'antropologia teologica ritrova la verità dell'uomo nel suo legame con Cristo. Entro tale pluralità di linguaggi e di sfumature teologiche risulta particolarmente efficace muovere dalla

⁴³ L. SERENTHÀ, «Predestinazione», 776; se ne veda uno sviluppo panoramico in *Elezione, vocazione, predestinazione* (Dizionario di spiritualità biblico-patristica 15), Borla, Roma 1997.

⁴⁴ Cf R. PENNA, *Il "Mysterion" paolino, traiettoria e costituzione*, Paideia, Brescia 1978, 56-67.

categoria di *mystêrion*⁴⁵: il «mistero eterno della Sua volontà» (Ef 1,9), che si è rivelato in Cristo. Esso risulta «un concetto chiave»⁴⁶ in particolare per la lettera agli Efesini, ma si ritrova in molteplici testi: Ef 1,9-10; 3,3-13; 6,19; Col 1,26-27; 2,2; 4,3; 1 Cor 2,1.7; Rm 16,25.

Per Paolo è un termine tecnico, assunto dalla letteratura apocalittica del tempo, dove indica il piano eterno di Dio, il progetto originario «nascosto da secoli in Dio» (Ef 3,9), la sua volontà. Si tratta di un concetto teologico strategico. Nelle sue ricorrenze, il termine appare caratterizzato da una dialettica di nascondimento-rivelazione.

Per Paolo il *mystêrion* divino costituisce il contenuto del disegno «nascosto in Dio», ma ora «manifestato» (Ef 3,8-13). Non nega che abbia un versante oscuro, ma con stupore annuncia che finalmente esso è stato rivelato in Cristo, come conferma la dossologia finale della lettera ai Romani (Rm 16,25-26) o Colossesi (Col 1,26-27).

Se ne conclude che il *mystêrion* indica il progetto che per Paolo era ignoto, ma ormai conosciuto perché disvelato in Gesù Cristo. In Lui la volontà salvifica di Dio si è manifestata, si è fatta conoscere, dunque, non è più oscura né equivocabile. Anzi, per Paolo pare identificarsi con Cristo stesso: «cioè Cristo in voi, speranza della gloria» (Col 1,28; Ef 3,8). Ci troviamo di fronte a una efficace “concentrazione cristologica” nella comprensione del mistero divino, che ne deve rimanere la chiave di lettura. Sinteticamente, Colzani così lo definisce:

Il termine assunto dalla letteratura apocalittica, indica in Paolo il disegno segreto di Dio rivelato in Gesù, centro di tutta la storia della salvezza. [...] I testi di Ef 1,3-14 (Ef 2,1-10); Rm 8,28-30 presentano il mistero divino come elezione in Cristo di tutta l'umanità prima ancora della creazione del mondo, come predestinazione in Cristo di tutta l'umanità a essere figlia di Dio⁴⁷.

⁴⁵ W.A. ELWELL, «Elezione e predestinazione», in *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, a cura di G.F. HAWTHORE - R.P. MARTIN - D.G. REIDE, San Paolo, Cinisello B. (MI) 1999, 522-528; G. FINKERATH, «Mistero», in *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, EDB, Bologna 1976, 1023-1027; R. PENNA, *Il “Mysterion” paolino*; G. BORNKAMM, «Μυστήριον», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1971, 645-716.

⁴⁶ A. MARTIN, *Lettera agli Efesini. Introduzione, traduzione e commento*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2011, 32; in particolare: 26-35 e 52-59. S. ROMANELLO, «Temi teologici della lettera agli Efesini», in ID., *Lettera agli Efesini. Nuova versione, introduzione e commento*, Paoline, Milano 2003, 241-256.

⁴⁷ G. COLZANI, *Antropologia teologica*, 107.

Siamo di fronte alla rivelazione della volontà di Dio, definitivamente rivelata. Quale? Per Paolo il contenuto di tale piano di salvezza si declina nella predestinazione di tutti gli uomini in Cristo, la quale, a sua volta si specifica nella filiazione/fraternità in Lui. Per questo possiamo affermare che «la predestinazione secondo san Paolo coincide con il “mistero” di Cristo»⁴⁸. Qui, possiamo cogliere definitivamente chi sia l'uomo.

Due “assaggi” potranno essere sufficienti per evocarlo.

2. *Il mystêrion cristiano: la predestinazione degli uomini in Cristo*

La lettera agli Efesini si presenta con un messaggio fortemente teologico: la rivelazione del mistero da parte di Dio (cc. 1-3)⁴⁹. L'inno cristologico con cui si apre, però, è già sufficientemente ricco per mostrarcene il contenuto (Ef 1,3-14).

³Benedetto sia Dio, Padre del Signore nostro Gesù Cristo, che ci ha benedetti con ogni benedizione spirituale nei cieli, in Cristo. ⁴In lui ci ha scelti prima della creazione del mondo, per essere santi e immacolati al suo cospetto nella carità, ⁵predestinandoci a essere suoi figli adottivi per opera di Gesù Cristo, ⁶secondo il beneplacito della sua volontà.

Si tratta di un inno liturgico il cui contenuto è il mistero di Dio (v. 9), il piano salvifico, che diventa motivo della benedizione (*euloghía*) della Chiesa verso quel Dio che, per primo, ci ha benedetti. Se questo è il tema, nell'inno viene svolto in tre tappe. Anzitutto nel suo piano eterno, l'elezione/predestinazione eterna (3-6); nella sua attuazione storica: la Redenzione (7-8); e nel suo compimento escatologico: la ricapitolazione di tutto in Cristo (9-10). Il progetto divino avvolge l'intera storia, di cui è il senso e la chiave. Pur senza voler separare i momenti, evidenziamo in particolare il primo.

2.1. Il piano eterno: la predestinazione

Il progetto divino – evocato nella sua natura trinitaria – viene presentato anzitutto come elezione/predestinazione eterna, “pretemporale”: «In

⁴⁸ F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, 171.

⁴⁹ A. MARTIN, *Lettera agli Efesini*, 27; H. SCHLIER, *La lettera agli Efesini*, Paideia, Brescia 1973²; J. ERNST, *Le lettere ai Filippesi, a Filemone, ai Colossesi, agli Efesini*, Morcelliana, Brescia 1986, 367-389.

Cristo il Padre ci ha scelti *prima* della creazione del mondo». L'elezione è collocata nell'eternità, non tanto per posizionarla "al di fuori" della storia, quanto per dire che la fonda e le dà senso. Inoltre, sottolinea che l'intenzione di Dio rimane assolutamente libera e gratuita, non condizionata da nulla. Tale decisione esprime semplicemente la sua volontà.

L'inno così ne esplicita il contenuto: «Dio ci ha scelto in Cristo prima della creazione del mondo per essere santi e immacolati al suo cospetto nella carità, *predestinandoci ad essere suoi figli adottivi*». Ecco la volontà di Dio sugli uomini: essere suoi figli adottivi in Cristo. Il testo spicca per il costante richiamo all'opera di Cristo: il piano divino è centrato su di Lui e, coerentemente, il contenuto della predestinazione è la figliolanza adottiva che avviene in Cristo. Utilizzando il linguaggio giuridico del tempo, Paolo precisa che si tratta di una figliolanza adottiva (*hyiothesía*), così da annunciare da un lato la grandezza dell'identità umana e, dall'altro, tutelare la differenza ontologica degli uomini e la loro dipendenza rispetto a Gesù Cristo. Lui solo è il Figlio generato, ossia per natura, mentre noi siamo creati.

In definitiva, la predestinazione non indica altro rispetto al piano di Dio, piuttosto ne è il contenuto rivelato. Paolo, in sintesi, afferma che il *mystêrion* ha per contenuto la predestinazione la quale, a sua volta, si precisa nella chiamata ad essere figli e fratelli nel Figlio. Questa – e non altro – è la volontà divina rivelata in Gesù Cristo.

Si noti, infine, la ricchezza di vocabolario utilizzata per descrivere l'unico campo semantico divino (scelta/elezione, predestinazione, benevolenza, mistero della sua volontà, progetto, proposito, ...), da cui emerge la sottolineatura della qualità "buona" di tale progetto: benevolenza, grazia, dono gratuito, ricchezza della sua grazia, sovrabbondanza... Non solo in Cristo si toglie il velo dell'oscurità sul progetto, ma se ne dichiara la bontà assoluta.

2.2. L'attuazione storica e il compimento escatologico

Su questa scia si comprendono anche le altre due fasi storiche del piano divino. Anzitutto, la sua attuazione storica, attraverso la redenzione in Cristo (v. 7). Anche di fronte al peccato dell'uomo, la volontà di Dio non si è fermata, né è mutata. Inoltre, tale progetto continua attraverso la storia verso il suo compimento nella pienezza dei tempi: la ricapitolazione in Cristo di tutte le cose (vv. 9-10).

Ecco il sogno di Dio: il Padre ha chiamato tutti gli uomini ad essere suoi figli nel Figlio Unigenito, per mezzo dello Spirito e, coerentemente, fratelli in Lui e tra di loro.

3. *La predestinazione: conformi al Figlio suo (Romani 8,28-30)*

²⁸Del resto, noi sappiamo che tutto concorre al bene di coloro che amano Dio, che sono stati chiamati secondo il suo disegno. ²⁹Poiché quelli che egli da sempre ha conosciuto li ha anche predestinati a essere conformi all'immagine del Figlio suo, perché egli sia il primogenito tra molti fratelli.

Un secondo testo fondamentale per comprendere il significato paolino della predestinazione si trova al cuore dello splendido capitolo VIII della Lettera ai Romani, in un passaggio sintetico che descrive il disegno di Dio. In questo caso, non ricorre il termine tecnico *mystêrion*, bensì *próthesis*: progetto, proposito, decreto, ciò che è stato “posto prima”, nell’eternità, un piano d’amore che ci precede (2 Tm 1,9; Rm 9,11; Ef 1,11), confermando l’ampio campo semantico utilizzato dall’apostolo. Per declinarne il contenuto Paolo utilizza due verbi: li ha conosciuti e predestinati, che «esprimono due aspetti diversi della *próthesis* divina»⁵⁰. Il primo, *progignósko*, custodisce l’accento di una conoscenza che precede con amore; non un sapere intellettuale, ma carico di affetto, sulla scia dell’ebraico *yāda*^e, come con Mosè (Es 33,17) o Geremia (Ger 1,5) oppure Os 12,4, Am 3,2; il secondo, *pro-órizo* – che non si trova mai nella LXX – deriva da *orizo* che significa: «delimitare, fissare il confine, stabilire, decidere»⁵¹ ed indica «una effettiva deputazione voluta da Dio a svolgere un compito o realizzare un fine (cf. anche At 4,28; 1 Cor 2,7; Ef 1,5.11)»⁵².

Si noti, anzitutto, che i termini usati accentuino ripetutamente l’eternità dell’intenzione di Dio: tutto avviene prima (*pro-*) del tempo. La predestinazione si presenta come il progetto eterno di Dio, la volontà originaria che presiede la creazione. Sottolinearne l’eternità vuole indicare che è il fondamento della storia e, coerentemente, che ne determina il senso. Inol-

⁵⁰ R. PENNA, *Lettera ai Romani. Introduzione, versione, commento*, EDB, Bologna 2021⁴, 599.

⁵¹ K.L. SCHMIDT, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. VIII, Paideia, Brescia 1972, coll. 1267-1280: 1267.

⁵² R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 599.

tre, garantisce che sia espressione di una volontà divina totalmente gratuita, non condizionata da nulla.

Su questa base, in secondo luogo, Paolo esplicita con particolare cura il contenuto del progetto: Dio ci ha predestinati «ad essere conformi (*sym-mórfous*) all'immagine (*eikón*) del Figlio suo, perché egli sia il primogenito tra molti fratelli» (v. 29). Tanto quanto è breve il passaggio, tanto si presenta ricco teologicamente: «sin dal principio Dio ha predestinato gli uomini – e ciò risulta palese in coloro che amano Dio – a divenire partecipi dell'essere di Cristo»⁵³. La preconsocenza/predestinazione divina si esplicita per Paolo nell'essere conformi al Figlio Unigenito. Ecco l'identità dell'uomo. Essere *sym-mórfous* significa «avere la stessa forma», più precisamente «designa non la forma esteriore, bensì il modo di essere ed *eikón* indica qui la manifestazione dell'essenza (cfr. Col 1,5; 1 Cor 11,7)»⁵⁴. Il termine *eikón*, inoltre, è carico di forti risonanze, poiché rimanda a Gen 1,26-28. Il passo della creazione esaltava già l'unicità dell'uomo, rispetto a tutte le creature, in quanto voluto ad immagine di Dio. La pienezza della rivelazione porta a profondità inedite quella verità, annunciando che la vera *imago Dei* è il Figlio, non l'uomo. Questi, a sua volta, è creato a *sua* immagine. Se ne conclude che, fin dall'origine, Dio-Padre vuole gli uomini come figli nel Figlio. «Il fine ultimo della nostra predestinazione è l'adozione a figli di Dio in Cristo Gesù»⁵⁵. La relazione cristologica e filiale è, dunque, il primo versante dell'intenzione di Dio per l'uomo. O più semplicemente, il contenuto della predestinazione è la filiazione di tutti gli uomini in Cristo (Gal 4,5; 2 Cor, 6,16)⁵⁶.

Ma non solo. Esattamente questa originaria relazione a Cristo ne implica immediatamente un'altra: Dio ci vuole figli “affinché egli [Gesù] sia il primogenito tra molti fratelli” (v. 29). Al centro della predestinazione non ci sta anzitutto l'uomo, ma il Figlio. Dio-Padre desidera che l'Unigenito divenga il Primogenito – *prōtótokos* – di una moltitudine di fratelli;

⁵³ H. SCHLIER, *La lettera ai Romani*, Paideia, Brescia 1982, 447-448.

⁵⁴ H. SCHLIER, *La lettera ai Romani*, 448.

⁵⁵ K.L. SCHMIDT, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, 1280. Analogamente così lo definisce Schlier: «In coloro che amano Dio, in coloro che, chiamati da Dio, si trovano sotto la sua chiamata, si attua la destinazione originaria dell'esistenza umana, che è di partecipare, in Cristo e tramite Cristo, alla “gloria”, ossia al modo d'essere di questo fratello primogenito» (H. SCHLIER, *La lettera ai Romani*, 448).

⁵⁶ R. FABRIS, «L'elezione-vocazione-predestinazione dell'umanità nell'epistolario del Nuovo Testamento», in *Elezione, vocazione, predestinazione*, 127-155: 141.

anzi proprio questo risulta essere lo scopo della predeterminazione divina (*eis tò eînai*, “al fine di essere” o “così da risultare”⁵⁷). Ciò comporta che l’uomo sia pensato come figlio nel Figlio e, contemporaneamente, come fratello di Cristo e di tutti gli altri uomini. La relazione a Cristo fonda costitutivamente la relazione agli altri, nella sua qualità fraterna. «Si direbbe dunque che l’intento originario di Dio, il suo progetto/*próthesis*, sia quello di creare nient’altro che una comunione e precisamente una famiglia, resa concretamente possibile dalla filiazione unica di Gesù Cristo e dalla partecipazione a lui dei cristiani»⁵⁸. Ciò apre alla dimensione ecclesiale del progetto divino e rivela la sua apertura universalistica⁵⁹.

Questo, in estrema sintesi, è, per Paolo, il contenuto della predestinazione di Dio; tale appare la verità dell’uomo, secondo la rivelazione cristiana.

V. LA PREDESTINAZIONE VERITÀ DELL’UOMO. LINEE SISTEMATICHE

L’analisi biblica – per quanto solo esemplificativa – mostra a sufficienza la distanza tra la novità del dato rivelato e quella tradizione teologica che ne ha pregiudicato la comprensione. Occorre dunque superare le strettoie dell’impostazione agostiniana, tornando ad assumere come punto di partenza il dato scritturistico dove, alla luce di Cristo, si definisce il contenuto propriamente *cristiano* della predestinazione.

La tesi, al di là di una certa difficoltà che il termine può ancora suscitare, conferma la sua importanza decisiva per la rivelazione cristiana e per l’antropologia teologica in specie, poiché ha la pretesa di affermare la verità dell’uomo in Cristo, alla luce del piano eterno di Dio-Trinità. Per questo, K. Barth poteva affermare che la predestinazione non è solo una dottrina teologica, ma è «la somma dell’evangelo»⁶⁰. Anzi:

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 appartenenza⁶¹.

⁵⁷ R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 601, n. 343.

⁵⁸ R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 602.

⁵⁹ R. PENNA, *Il “Mysterion” paolino*, 37.

⁶⁰ K. BARTH, *Dottrina dell’elezione divina. Dalla Dogmatica ecclesiastica*, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 1983, 170.

⁶¹ K. BARTH, *Dottrina dell’elezione*, 305.

Di qui la sua importanza fondamentale per la teologia, in particolare per l'antropologia teologica dove si propone come la chiave ermeneutica e l'orizzonte teologico dell'intero impianto⁶².

A partire dalla Parola di Dio, cercando di sintetizzare la ricchezza del percorso storico, possiamo proporre la seguente definizione:

Dio Padre, con volontà assolutamente gratuita ed infallibilmente efficace, nel Figlio Suo Gesù Cristo e per opera dello Spirito Santo, ha predestinato tutti gli uomini a diventare suoi figli adottivi e fratelli tra di loro.

La formulazione teologica si regge su un asse centrale, cristologico-trinitario, che cerca di integrare le caratteristiche ereditate dal dibattito agostiniano (gratuità, infallibilità e universalità), rileggendo il tutto alla luce dell'annuncio biblico (filiazione adottiva e fraternità). Per quanto costituisca un tutto unitario, ne evidenziamo progressivamente i dati centrali.

1. La dimensione cristologica: la predestinazione "di" Cristo

Il punto di partenza per comprendere la verità della predestinazione è e deve rimanere rigorosamente Gesù Cristo. La rivelazione presenta il progetto divino come predestinazione *di* Cristo e, solo di conseguenza e in dipendenza da questa, quale predestinazione *degli uomini in Lui*. La prima e fondamentale caratteristica, pertanto, è la sua qualità cristologica. Tale risposta corrisponde al messaggio biblico, soprattutto nei testi paolini, e al suo rilancio nel Vaticano II: Gesù Cristo rivela, anzi, è la verità dell'uomo. Per questo «solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo» (GS 22). Da questo presupposto consegue che solo a partire da Lui se ne può comprendere il senso: Gesù è il rivelatore del piano di Dio, nella sua Pasqua, anzi ne è il centro, il contenuto e il compimento, dando così forma concreta al cristocentrismo rilanciato dalla teologia postconciliare.

Questo principio si presenta ad un tempo come criterio sia metodologico che contenutistico.

In primo luogo, dal punto di vista metodologico, fissa con chiarezza la necessità di muovere da Cristo per comprendere la volontà di Dio e il suo disegno sull'uomo. Lui ne è il criterio ermeneutico fondamentale. Teologicamente non è legittimo porre altro contenuto al piano divino se

⁶² G. COLZANI, *Antropologia teologica*, 286.

non in riferimento a Lui. Raccogliendo la lezione di K. Barth, non si può discutere in modo astratto o puramente teorico il *propositum* divino, come fosse oggetto di speculazione, ma solo a partire dall'unico luogo storico in cui esso si è dato, ossia la rivelazione di Dio in Gesù Cristo, culminata nella Pasqua. Tutto ciò che viene predicato del disegno di Dio deve esserlo muovendo da qui, come già affermava san Tommaso nel *De praedestinatione Christi* (*S.Th.* III, q.24), citando Ef 1,4, “*elegit nos in ipso ante mundi constitutionem*”: «tutto dipende dal fatto che l'*elegit nos in ipso* venga posto realmente come punto di partenza della predestinazione; non si può parlare quindi della predestinazione di Cristo quasi come di un corollario dopo aver già sviluppato un concetto universale di predestinazione che non tiene conto della nostra elezione in Gesù Cristo»⁶³.

Per questo Colombo conclude che

per comprendere le caratteristiche della predestinazione occorre riferirsi immediatamente al Cristo, non invece ai salvati e neppure a Dio, a monte del suo dirsi e del suo donarsi in Gesù Cristo. [...] Perciò “il criterio che istituisce la predestinazione è Gesù Cristo e non può che essere Gesù Cristo”⁶⁴.

Di qui il limite di tutte le soluzioni che cercano nell'uomo e non in Cristo il criterio determinante le caratteristiche della predestinazione. Costituisce una verità di cui si può parlare soltanto “a posteriori”, poiché il suo criterio veritativo si svela nel compimento del mistero pasquale di Gesù.

Ma non solo. Proprio tale indicazione metodologica ne determina a sua volta il contenuto. Gesù non è solo “il rivelatore” del progetto divino, come se questo fosse altro da Lui. Né si presenta puramente come un araldo o un testimone che parla in nome di Dio, al modo di Mosè o dei profeti⁶⁵. Lo fa, invece, in prima persona: «In verità, in verità io vi dico...». E nel momento in cui svela il mistero di Dio, vi si identifica: il Regno di Dio che annuncia come vicino, si realizza nella sua stessa persona e storia (Mc 1,14). Il cuore del *mystêrion* coincide con Lui (Col 1,28). Infatti, Dio Padre desidera che il Figlio Unigenito sia il Primogenito di una moltitudine di fratelli, nello Spirito Santo (Rm 8, 29).

In questo senso, il principio cristocentrico va mantenuto anche come criterio contenutistico. Nella sua luce il piano divino non può più esser

⁶³ M. LÖHRER, «Azione della grazia di Dio come elezione dell'uomo», 261.

⁶⁴ G. COLOMBO, *Antropologia teologica. Dispense scolastiche*, 403/22.

⁶⁵ Cf R. GUARDINI, *L'essenza del Cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1993.

detto genericamente “misterioso”, né oscuro o incomprensibile, così come non è legittimo porre altro contenuto che non sia lui. Nella storia del Figlio incarnato la volontà di Dio si è manifestata in modo definitivo come la volontà di salvezza dell'uomo, di tutti gli uomini. Dunque, non è più equivocabile.

Per questo, il criterio cristologico va tenuto come il punto di partenza e la qualità determinante per poter parlare teologicamente del piano di Dio.

2. *La dimensione trinitaria della predestinazione*

Il fondamento cristologico, se correttamente inteso, implica immediatamente la natura trinitaria della predestinazione, poiché si tratta del progetto di Dio-*Padre* che ha per centro il *Figlio unigenito* e che si attua nello *Spirito Santo*. Si tratta, cioè, di un cristocentrismo trinitario e non certo di cristomonismo⁶⁶. Se ne parliamo in seconda battuta non è perché sia un dato successivo, ma per l'inevitabile necessità di distinguere logicamente gli aspetti, senza però volerli separare. Al contrario, proprio una cristologia integrale chiede di comprendere il progetto di Dio nella sua dinamica trinitaria, in quanto muove *dal Padre* e si attua *nel Figlio attraverso lo Spirito*.

A partire dalla rivelazione storica compiuta in Gesù l'uomo può ormai risalire a quell'origine fontale che è il Padre e che qualifica da sempre il suo desiderio di Alleanza in termini filiali. Tale è il messaggio custodito dalla Scrittura e rilanciato anche dal concilio (si pensi a *Lumen gentium* 2-4, 52-53; *Dei Verbum* 2-4, *Ad gentes* 1-5, o sinteticamente *Gaudium et spes* 22). Il disegno di Dio si dipana nella dinamica trinitaria. Si tratta di un processo che merita di essere ripreso e valorizzato in tutti gli aspetti. In particolare, oggi, occorre un'attenzione rinnovata alla pneumatologia: lo Spirito santo unifica gli uomini al Cristo risorto, affinché diventino il suo corpo e, così, uniti tra loro in Cristo, possano entrare con Lui in comunione col Padre. In quest'ottica andrebbero riletti temi tradizionali quali, ad es., il processo di divinizzazione o incorporazione. Altrettan-

⁶⁶ Così Colombo stigmatizzava un'eccessiva enfasi sul cristocentrismo: G. COLOMBO, «Cristomonismo e pneumatologia o cristocentrismo e Trinità?», *Teologia* 9 (1984) 189-220; G. COLZANI, «Verso un cristocentrismo trinitario. Il valore “teologale” della riscoperta della pneumatologia», in G. COFFELE (ed.), *Dilexit Ecclesiam*. Studi in onore del prof. Donato Valentini (= BSR 149), LAS, Roma 1999, 181-198.

to, si può comprendere meglio il senso della Chiesa, nel suo fondamento cristologico-pneumatologico.

La teologia ritrova qui il percorso dell'intera vita cristiana: lo Spirito di Gesù plasma nel cuore dell'uomo, in modo originale e creativo, il volto del Figlio (rendendolo *memoria Jesu*), così che ciascuno possa entrare nella comunione col Padre, invocando con Gesù: «Abba', Padre» (Rm 8,15). In definitiva, il piano divino – tutt'altro che un “mistero” – consiste essenzialmente nell'unificazione di tutti gli uomini in Cristo, riproducendo in essi l'immagine del Figlio (Rm 8,28-30), ossia nel senso di partecipazione di tutti gli uomini alla filiazione di Dio propria di Gesù Cristo (cf Col 1,15s e Ef 1,3s), affinché sia il Primogenito di una moltitudine di fratelli. In questo modo, si può definire senza possibili ambiguità il contenuto della Predestinazione, ossia la verità dell'uomo: il volto filiale e, contemporaneamente, la sua solidarietà con gli altri. La predestinazione, in altri termini, evidenzia due dimensioni originarie ed indispensabili per poter parlare della libertà creata: la relazione filiale nei confronti di Dio-Padre e, contemporaneamente – come sua intrinseca implicazione –, la relazione fraterna tra gli uomini⁶⁷. Questo, per la rivelazione, costituisce la verità dell'uomo.

3. Il contenuto: la figliolanza divina al modo di Cristo

Alla luce di Cristo e della sua storia si comprende ormai il contenuto del piano salvifico: la figliolanza adottiva. Quest'annuncio consegna con toni sorprendenti e inediti l'identità cristiana dell'uomo: Dio-Padre crea gli uomini per essere *filii in Filio*, per mezzo dello Spirito. Ecco la volontà divina, il disegno originario nascosto da generazioni e secoli ma ora rivelato in Cristo Gesù (Ef 3,9-11). L'interrogativo orante del salmista – «Chi è l'uomo perché te ne curi?» (Sal 8,5) – trova ora una risposta inedita. Pur in linea con le promesse veterotestamentarie, il compimento si dà in una profondità eccedente: Dio Padre vede in ogni persona un figlio.

L. Ladaria fa notare che non si tratta semplicemente di un'immagine metaforica, ma ha la pretesa di rivelare le profondità della relazione di Dio-Trinità con l'uomo, ad immagine di Gesù:

⁶⁷ Se ne veda un ottimo sviluppo in ottica ecclesiologica in R. REPOLE, *La Chiesa e il suo dono. La missione fra teologia ed ecclesiologia*, Queriniana, Brescia 2019.

La filiazione di Gesù è il modello a partire dal quale noi possiamo essere considerati figli; la sua filiazione è il fondamento della nostra. Gesù, il Figlio, rende possibile con la sua incarnazione che noi possiamo essere anche figli. La metafora dell'adozione non tende a indebolire la nostra condizione filiale, ma a sottolineare l'amore di Dio che ce la concede, volendo unirci a suo Figlio. [...] La vita dei figli di Dio consiste nel partecipare alla relazione che Gesù ha con il Padre. Espressione di questa relazione è la nostra invocazione "Abbà", la stessa con la quale Gesù si è rivolto al Padre⁶⁸.

Da questo punto di vista, l'apparente semplicità con cui la parabola del Padre buono (Lc 15,11-32) veicola il messaggio dimostra di non avere anzitutto un intento morale, ma una forza rivelativa stupefacente.

3.1. La precisazione cristologica della filiazione

Cogliere la filiazione non come una metafora, ma ad immagine dell'Unigenito, significa anche cercarne la profondità alla luce di Cristo. Non si tratta, in altri termini, di partire dalla nostra esperienza umana di figli/e, applicando una nostra precomprensione al rapporto con Dio. Semmai, occorre muovere dalla singolarità della relazione filiale di Gesù per cogliere la novità del rapporto a cui siamo chiamati.

La profondità può essere efficacemente riassunta nell'apparente semplicità del titolo con cui Gesù insegna ai suoi discepoli a rivolgersi a Dio: *Abbà*, papà. Ben lo spiega Brambilla:

La tradizione ce la consegna legata ad una parola intraducibile, *Abbà*, tolta dal lessico familiare, che è solo debolmente resa dal vocabolo *Padre*. Non tanto e non solo – come sovente si dice – per il tono di intensa confidenza contenuto nella parola tratta dall'uso dei bimbi di chiamare i propri genitori con un diminutivo (*Abbà*) facile da pronunciare (perché contiene le labiali come il nostro *papà* o *mamma*): un termine che esprime tenerezza, fiducia, protezione, affetto. Ma perché è nome pronunciato da Gesù per dire la *sua* relazione singolare a Dio, per affermare la sua dedizione alla causa di un Dio intento all'uomo, che chiama a salvezza tutti, soprattutto gli esclusi a motivo di una visione distorta di Dio⁶⁹.

Il termine esprime, dunque, l'intimità familiare, la confidenza del bambino verso il suo papà. Ma non si tratta solo di osar "dare del 'tu' a Dio".

⁶⁸ L. LADARIA, *Antropologia teologica*, 417.

⁶⁹ F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, 10.

Piuttosto, è lo stesso nome con cui Gesù si rivolge a Dio-Padre: lui solo, per primo e in modo unico, può chiamare l'Altissimo *Abbà*. Insegnandolo ai suoi discepoli li invita ad entrare nella stessa relazione che lui ha con il Padre. In definitiva, non è l'esperienza antropologica della filiazione a diventare metro di misura per comprendere il rapporto di Gesù col Padre, ma all'opposto è la singolarità del suo rapporto con Dio a svelare la possibilità che ci è offerta. L'uomo è invitato ad entrare nella *Sua* stessa relazione con Dio-Padre, per mezzo dello Spirito. Ecco la profondità cristologico-trinitaria racchiusa in questa invocazione, tutt'altro che infantile.

La qualità filiale dell'antropologia cristiana non andrà, dunque, cercata con l'immaginario comune riguardo all'essere figli/e, riducendola a una sorta di antropomorfismo applicato al nostro rapporto con Dio. La nostra esperienza dei rapporti padre-figlio non è sufficiente per comprendere la novità di questa rivelazione. Cristo deve rimanere il *princeps analogatum*, capovolgendo la prospettiva: solo a partire dal rapporto di Gesù con Dio, l'Abbà suo, si può comprendere la bellezza del volto paterno di Dio e la verità ultima dell'uomo.

3.2. *Hyiothesía*: la differenza ontologica

Fissata la dignità della vocazione cristiana, la Scrittura non dà adito a confusioni rispetto all'unicità del Figlio. Ne è un segnale sintomatico il fatto stesso che sia Paolo sia Giovanni utilizzino, con precisione, finezze linguistiche per mantenere le differenze⁷⁰.

Il primo, infatti, nella ricchezza delle sue formulazioni, utilizza la categoria di *hyiothesía*, precisando il rapporto nei termini di *filiazione adottiva* (Gal 4,4-7; Rm 8,14-17; Ef 1,5). Il vocabolo, sconosciuto dalla LXX, ma documentato dal greco profano, appartiene al linguaggio giuridico. In tal modo, conferma che la filiazione di Cristo è il paradigma a partire dal quale noi possiamo essere considerati figli. Inoltre, «la metafora dell'adozione non intende indebolire la nostra condizione filiale»⁷¹, bensì, al contrario, nel momento stesso in cui se ne annuncia la grandezza inattesa, vuole tutelare la differenza ontologica tra il Figlio generato e gli uomini creati.

⁷⁰ Se ne veda l'analisi, ad es., in L. LADARIA, *Antropologia teologica*, 413-421.

⁷¹ L. LADARIA, *Antropologia teologica*, 417.

Analogamente il Vangelo di Giovanni mantiene tale distinzione con una differenziazione dei termini: solo Gesù Cristo è l'*ἄγιος*, il Figlio (più volte definito Unigenito: Gv 1,14. 18; 3,16, 18; 1Gv 4,9), mentre gli uomini sono normalmente chiamati *tékna* di Dio.

3.3. La meta della vita: la conformazione cristica

Si comprende, coerentemente, che il senso e la meta del cammino umano è la *con-formazione* a Gesù Cristo: l'uomo sarà pienamente realizzato assumendo la "forma" del figlio. Per questo Gesù è la via, la verità e la vita (Gv 14,1). Questa è la realizzazione piena dell'uomo: «chi segue Gesù l'uomo perfetto diventa lui pure più uomo» (GS 41).

Lungo la storia, tale progetto si attua in un processo dinamico attraverso cui lo Spirito Santo progressivamente conduce alla piena conformazione all'immagine di Gesù Cristo nel traguardo escatologico. Per questo, la realizzazione per la libertà umana sta nella sequela di Gesù. Questa è la via per diventare pienamente uomini: il medesimo atteggiamento filiale di Gesù. In ottica filiale, andrà riletta anche la ricca teologia dell'*imago Dei*, che dall'epoca patristica è assunta a sintesi della visione antropologica, capace di unificare la visione veterotestamentaria (Gen 1,26-28) con quella neotestamentaria, cristologica.

4. La relazione con gli altri uomini: la fraternità

La dimensione filiale, che qualifica il legame tra l'uomo e Dio-Padre in Cristo per lo Spirito, determina immediatamente la relazione con gli altri uomini, quali fratelli. Contro ogni divisione, essa fonda in Cristo la solidarietà umana nei termini di una radicale fraternità. Gli uomini sono voluti da Dio Padre come fratelli di Cristo e, per questo, fratelli tra di loro⁷².

In questa linea può esser inteso l'invito di Gesù ai suoi discepoli a non farsi «chiamare "rabbi", perché uno solo è il vostro maestro e voi siete tutti fratelli» (Mt 23,8). Più di un legame di natura o di sangue, la rivelazione cristiana annuncia una solidarietà fondata, sin dalle origini, in Dio stesso:

⁷² A questo livello, si trova il fondamento teologico della *Fratelli tutti* (2020) di papa Francesco.

«Gli uomini sono più uniti in Cristo di quanto non lo siano nella carne»⁷³ rimarca efficacemente O. Clément. Da questo scaturisce il legame e la radicale uguaglianza di ogni persona, prima ancora di qualsiasi qualità o capacità.

Paradossalmente, tale legame rischia di essere l'aspetto più facilmente dimenticato, o perlomeno sottaciuto, del piano divino. Per la rivelazione, invece, costituisce una dimensione originaria e costitutiva dell'uomo: Dio ci vuole come figli nel Figlio, e dunque fratelli tra noi, affinché l'Unigenito divenga il Primogenito di una moltitudine di fratelli (Rm 8,29). Le due relazioni sono strettamente intrecciate e la prima fonda l'altra. Con un'immagine, filiazione divina e fraternità umana potrebbero essere indicate come l'asse verticale e quello orizzontale delle relazioni strutturali dell'uomo.

Ciò può essere gravido di conseguenze. Anzitutto, poiché implica la presa di distanza da una visione individualistica e solitaria dell'uomo – tipica della cultura occidentale moderna. Anzi, lascia intuire la natura maligna del peccato, quale divisione dell'uomo nelle sue relazioni: in sé, da Dio e dagli altri. Dall'altro lato, in positivo, il Vangelo annuncia che l'uomo è fatto per la comunione, rilanciando una visione relazionale dell'antropologia, propria della cultura biblica. Qui si radicano la comunità umana, la dignità di ogni uomo e il fondamento antropologico della Chiesa di Cristo⁷⁴. Per questo, Paolo descrive la meta finale della storia della salvezza nei termini di ricapitolazione (Ef 1) o incorporazione (Col 1) di tutti gli uomini in Cristo – categorie che andrebbero recuperate e rilette in quest'orizzonte. È a questo intreccio di comunione con Dio e degli uomini tra loro che tende il piano d'amore della Trinità.

5. *Le caratteristiche della predestinazione cristiana*

Se questa è la predestinazione secondo la rivelazione cristiana, ne consegue che ogni altra caratteristica debba essere rigorosamente ricavata a partire da Cristo. In particolare, ne evidenziamo due particolarmente

⁷³ O. CLÉMENT, «L'uomo come immagine di Dio», in *Riflessioni sull'uomo*, Jaca Book, Milano 1990, 23-52: 43.

⁷⁴ Cf, al proposito, R. REPOLE, *Chiesa, pienezza dell'uomo. Oltre la postmodernità. G. Marcel e H. De Lubac*, Glossa, Milano 2002.

evidenti dall'analisi biblica: l'eternità, che indica nella predestinazione il progetto fondante ed unico di Dio sulla storia; il suo carattere benevolo, anzi unilateralmente di grazia. Altrettanto, andranno rilette criticamente in quest'ottica le qualità che le sono state attribuite nel corso della storia: universalità, gratuità e infallibile efficacia.

5.1. «In Lui ci ha eletti prima della creazione del mondo» (Ef 1,4). L'eternità del piano divino

Una prima qualità del piano divino, evidente nei testi paolini, è la sua *eternità*. La *pre-destinazione* – come esprime il termine stesso *pro-orizo*, ma similmente *pro-gignosko*, *pró-thesis*, ... (cf Rm 8,28-29) – indica il progetto divino *originario*, che antecede la creazione: Dio ci ha scelti in Cristo «prima della fondazione del mondo» Ef 1,4 («fin dall'origine» 2 Ts 2,13; «prima di tutti i secoli» 2 Tm 1,9; 2 Cor 2,7). Con questo, «la rivelazione non vuole sottolineare soltanto la priorità cronologica, quanto piuttosto la priorità logica rispetto alla storia e al comportamento umano»⁷⁵. In sostanza non si tratta di una questione temporale: la predestinazione non solo sta “prima” del tempo o, peggio, al di fuori della storia, ma più radicalmente la “fonda”. Non ne è “una variabile”, ma una sua «struttura basilare»⁷⁶, il fondamento stesso dell'esistenza umana e del mondo.

Coerentemente non si lascia condizionare da essa, ma al contrario la determina. Così sottrae l'esistenza alla causalità, radicandola «nell'eterna volontà del Dio-Amore»⁷⁷. Per questo, la predestinazione si propone pure come la ragione ultima della nostra storia, indicandone il senso autentico, l'origine e la direzione.

A partire da tale convinzione derivano alcune conseguenze, rispetto a dibattiti tradizionali.

In primo luogo, riconoscendola come il fondamento della storia, se ne ricava che questo sia l'*unico* progetto di Dio sull'uomo. Dunque, non occorre cercarne altri: il Padre ha una sola volontà sull'uomo e non muta. Ciò esclude sia l'ambiguità di una doppia predestinazione sia la lettura della storia della salvezza secondo un modello amartiocentrico che dia al

⁷⁵ G. COLOMBO, *Antropologia teologica. Dispense scolastiche*, 403/1.

⁷⁶ G. COLZANI, *Antropologia teologica*, 287.

⁷⁷ G. COLZANI, *Antropologia teologica*, 287.

peccato un ruolo determinante, al punto da condizionare la venuta di Cristo. Similmente viene meno qualsiasi interpretazione che pensi la volontà divina come mutevole o incerta, magari in riferimento alle vicende della storia, per la fedeltà o infedeltà degli uomini.

In questa luce, insieme all'*unicità* si deve tutelare anche l'*unità* della storia della salvezza: non esiste un altro ordine che non sia quello pensato in Cristo né si legittima una lettura che “divida” la vicenda storica a motivo del peccato (secondo la visione amartiocentrica). Ogni altra contenutizzazione prescinde dalla rivelazione di Cristo e, dunque, risulta astratta rispetto al reale ordine storico esistente, quello “cristiano”, ossia fondato su Gesù Cristo⁷⁸.

Infine, questa si propone come la chiave interpretativa della vicenda umana, che permette di leggere l'esistenza come storia della salvezza. Poiché, la predestinazione custodisce il sogno originario di Dio da cui sgorga la creazione, coerentemente questa va letta a partire da quel progetto, non viceversa. Rimane il criterio decisivo per un discernimento sugli eventi della vita, permettendo di distinguere ciò che è attuazione del piano divino, da ciò che non lo è o persino vi si oppone. Altrettanto, smaschera ogni precomprensione acritica che relega ancora la volontà divina al rango di “mistero” inteso riduttivamente come qualcosa di incomprensibile e oscuro, entro cui il bene e il male paiono possibili all'interno della stessa volontà divina. In Cristo, infatti, il piano nascosto è ormai rivelato e attuato, impedendo ogni speculazione astratta sulla volontà di Dio o qualsiasi sua determinazione a prescindere dall'unico luogo in cui storicamente si è manifestata, secondo la sottolineatura di Barth.

Questo conferma la volontà salvifica universale di Dio: poiché non esiste né un altro ordine, né un'altra volontà.

5.2. Il carattere “grazioso” della predestinazione

Se il progetto di Dio corrisponde alla predestinazione così come descritta da Paolo, ossia alla filiazione di tutti gli uomini in Cristo e alla fraternità universale, se ne deve legittimamente concludere che il contenuto della volontà divina è *assolutamente* buono, anzi “*solo* buono”.

⁷⁸ Suggestivo il testo di Colombo che propone questa tesi nel titolo stesso: G. COLOMBO, *L'ordine cristiano*, Glossa, Milano 1993, 11-12.

Ciò fa eco all'originario giubilo di Dio al termine della creazione: «e Dio vide che era cosa molto buona» (Gen 1,31). La stessa esuberanza di termini usata da Paolo – che sembra moltiplicare le parole per annunciare la bellezza del piano divino svelato in Cristo – ribadisce questa convinzione: grazia, beneplacito, benevolenza, amore... (cf Ef 1). In Romani lo stesso termine *progignosko*, nel suo impiego semitico, esprime già una preferenza amorosa (cf 1 Cor 8,3; Gal 4,9). Il contenuto è indubbiamente di bene: «Egli ci ha salvati e ci ha chiamati con una vocazione santa, non già in base alle nostre opere, ma secondo il suo proposito e la sua grazia» (2 Tm 1,10-11). Del resto, corrisponde al cuore dell'Alleanza annunciata già nell'AT: «Il Signore si è legato a voi e vi ha scelti, non perché siete più numerosi di tutti gli altri popoli – siete infatti il più piccolo di tutti i popoli –, ma perché il Signore vi ama» (Dt 7,7-8).

La volontà divina, dunque, ha un unico contenuto ed è inequivocabilmente l'Amore gratuito del Padre verso l'uomo. Con una categoria cara alla tradizione teologica, potremmo dire che ha un carattere "grazioso", intendendo ad un tempo la bellezza di tale piano e il suo contenuto amoroso.

In una parola, la volontà divina ha un unico contenuto: «Dio vuole che tutti gli uomini siano salvati e giungano alla conoscenza della verità» (1 Tm 2,4). Tale qualità non può essere data sbrigativamente per scontata, poiché costituisce la rivelazione ultima dell'intenzione divina verso l'uomo e la determina in maniera inequivocabile, sottraendola alle possibili manipolazioni da parte dell'uomo o ad ogni possibile dubbio ed ambiguità: Dio-Padre vuole che gli uomini siano figli suoi e fratelli tra di loro. Poiché questa è l'unica volontà divina per l'uomo, si conferma che il suo contenuto è unicamente buono, anzi amorevole. Potremmo dire che Dio-Padre "non ci vuole bene", ma che "ci vuole *solo* bene". Ed è tutt'altra cosa.

5.3. I tratti agostiniani del dibattito

Entro questo quadro si possono (e debbono) recuperare anche le questioni lasciate aperte dalla tradizione. Tre, in particolare, i nodi attorno a cui si era fissato il dibattito secondo l'impostazione agostiniana: gratuità, infallibile efficacia e (non) universalità. Poiché il criterio istitutivo della predestinazione coincide con il mistero di Cristo (Col 1,26-28), coerentemente anche queste caratteristiche andranno pensate in riferimento a Lui e

non all'uomo, alla sua storia, né ad altri principi teorici. Pur dandone solo una veloce esemplificazione, possono venire pensate nel modo seguente.

La *gratuità* deriva dal dono stesso che è Cristo e la chiamata ad essere figli in Lui, frutto della pura Grazia del Padre. Tale progetto è sottratto a qualsiasi esigenza o diritto da parte dell'uomo ed ha sempre i caratteri di un dono libero ed eccedente: «Il Cristo, infatti, non può essere che il dono della pura liberalità del Padre»⁷⁹. La predestinazione «è libera e gratuita perché fondata su una scelta personale di Dio, indipendentemente dal comportamento umano»⁸⁰.

L'infallibile efficacia. Il piano d'Alleanza di Dio si realizza certamente, nonostante tutte le vicende storiche, poiché «la predestinazione dell'umanità si attua nel Cristo e Lui non può assolutamente venir meno»⁸¹. Infallibile, dunque, perché nella Pasqua di Cristo è già definitivamente attuato. In questo senso Colzani parla di una volontà «definitiva ed escatologica, cioè di una volontà che non può non raggiungere il suo scopo. [...] Come svela il fondamento eterno della nostra salvezza, così la predestinazione custodisce la garanzia del risultato finale, la certezza che il mondo sarà salvato»⁸². Controprova ne è il fatto che neppure l'esperienza del peccato ha mutato l'unica volontà di Dio.

L'universalità. Infine, in quanto la predestinazione è l'unico, originario progetto di Dio da cui scaturisce la storia, di conseguenza essa ha come destinatari *tutti* gli uomini. Uno dei passi più nitidi rimane quello della lettera a Timoteo, in cui Paolo dichiara la volontà salvifica universale di Dio, «il quale vuole che tutti gli uomini siano salvati» (1 Tm 4,2; cf anche Col 1,16; Rm 8,28). Ciò va immediatamente contro al senso agostiniano che intende i predestinati come un «ristretto gruppo di eletti», privilegiati. Altrettanto, conferma definitivamente che «non esiste nessun decreto di una doppia predestinazione in quest'unica scelta concreta di Dio in Gesù Cristo»⁸³. Per questo, il magistero è intervenuto più volte precisamente contro ogni restrizione della volontà salvifica universale (DS 621-624; 625-633).

⁷⁹ G. COLOMBO, *Antropologia teologica. Dispense scolastiche*, 403/23.

⁸⁰ I. SANNA, *Chiamati per nome*, 300.

⁸¹ G. COLOMBO, *Antropologia teologica. Dispense scolastiche*, 403/23.

⁸² G. COLZANI, *Antropologia teologica*, 287.

⁸³ M. LÖHRER, «Azione della grazia di Dio come elezione dell'uomo», 277.

Poiché la predestinazione è l'unica eterna volontà di Dio che presiede alla creazione, coerentemente l'intera umanità esistente è voluta secondo tale progetto. Nessuno è escluso.

6. La possibilità della perdizione. Una paradossale controprova

Al termine della riflessione teologica sulla predestinazione rimane aperto un problema. Se il piano di Dio si qualifica come volontà di salvezza, universale ed efficace, come rimane compatibile con la possibilità – reale seppur tragica – della perdizione (pur prescindendo dalla questione, irrisolvibile per l'uomo, di una sua qualsiasi attuazione)?

Proprio tale progetto divino fonda la serietà della libertà. La salvezza voluta da Dio per l'uomo è gratuita ed antecede la risposta dell'uomo, ma per attuarsi è offerta alla libertà umana.

Di conseguenza, l'infalibile efficacia della predestinazione non va intesa nel senso che essa salverà "automaticamente" tutti gli uomini, né che salverà i predestinati anche contro la loro volontà. Infatti, di fronte al dono di Dio – già offerto a tutti – l'uomo ha la possibilità di rifiutare e resistere. Opponendosi, però, non vanifica la volontà salvifica di Dio, ma la rende sterile per sé. Ciò, però, non configura un diverso compimento della libertà, bensì, purtroppo, il suo paradossale fallimento. L'uomo si perde, nel senso che perde la sua destinazione e, dunque, perde se stesso. Ciò però diventa conferma della serietà dell'annuncio stesso di Gesù: la salvezza chiama in causa la piena collaborazione dell'uomo e implica una scelta, l'accoglienza o il rifiuto; «non sono contemplate vie di mezzo», né esiste una «salvezza a metà»⁸⁴. L'opposto della salvezza è solo la perdizione definitiva, conseguente al rifiuto. Ma tale rischio abbraccia il senso della vicenda storica della libertà umana e conferma la misura dell'amore divino, fedele e rispettoso anche verso coloro che potrebbero rifiutarlo, come un Padre verso i figli.

31 agosto 2021

⁸⁴ A. MARTIN, *Anche Dio si arrabbia: l'ira e il giudizio divini come modi estremi di amare*, Città Nuova, Roma 2020, 99-100.