SULLA FONDAZIONE DELLA NOZIONE DI « ESPERIENZA CRISTIANA » DI J. MOUROUX NEL CONCILIO DI TRENTO

La categoria di « esperienza » è ormai una categoria inflazionata: il mondo religioso e la teologia non fanno eccezione. Tuttavia sarebbe semplicistico ridurre questo abuso linguistico ad una questione di moda: il problema che esso pone è quello del difficile raccordo fra la rivelazione e la sperimentazione storico-critica del mondo (1). Dopo la crisi modernista, questo problema conosce oggi un rinnovato ed appassionante dibattito (2).

In genere, però, il dibattito rimane nell'ambito dei presupposti del mondo moderno che, a partire dall'Illuminismo, conosce una valorizzazione sempre piú spinta della ragione assunta non solo come organo di conoscenza ma anche come criterio assoluto di verità e norma indipendente di azione: il nostro tempo, poi, vede la ragione prendere coscienza delle proprie possibilità proprio nell'impatto con l'ampia fascia di irrazionalità presente nel reale e la valorizza sempre piú come forza critica e costruttiva.

Questa scelta di raccordo esperienziale della rivelazione al mondo moderno è pienamente legittima ed anche doverosa: tuttavia non si può fare a meno di notare che la mancanza di respiro storico (3) risulta nociva

(1) In questi termini, il problema della esperienza religiosa è « il » problema della teologia moderna e non un capitolo tutto sommato marginale. La piú drastica messa in stato d'accusa della teologia moderna come segnata da un deficit di esperienza si ha in G. EBELING, *Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache*, in *Wort und Glaube*. III, Tübingen 1975, pp. 3-28. Questo lamento pone in discussione non un aspetto della teologia ma addirittura la sua stessa capacità di cogliere il proprio oggetto formale: occorre che la teologia diventi teologia dell'esperienza, non nel senso di una importazione di empiria nell'area della fede ma a partire dalla condizione pellegrinante e testimoniante del credente nel mondo.

(2) Tutte le scuole teologiche, dalla teologia dialettica alla teologia politica, girano attorno a questi problemi. Rinascono cosí le questioni della universalità della rivelazione, del suo rapporto con la particolare esperienza religiosa giudeocristiana e con le esperienze religiose di altri popoli, quelle della tradizione e dei suoi modelli storici, in particolare dottrinali e dogmatici, quelle del posto della chiesa istituzionale e delle sue componenti clericali e magisteriali, quelle di una corretta ermeneutica della fede e soprattutto di una sua ermeneutica politica. Per una prima introduzione a questi problemi, oltre ai soliti articoli dei dizionari, si possono vedere i recenti numeri unici: *Rivelazione e esperienza*, in *Concilium* 14 (1978) fascicolo 3; *Esperienza religiosa*, in *Communio* 6 (1977) fascicolo 30.

(3) La trattazione teologica storicamente piú organica della nozione di espe-

al dibattito sulla esperienza religiosa che rischia di rimanere compresso fra una accezione intimistica genericamente misticheggiante ed una linea pragmatica ideologicamente qualificata. Per aiutare a mantenere alla nozione di esperienza il suo carattere di interrogativo radicale, di apertura alla totalità-profondità del reale, di costruzione di un equilibrio fra l'uomo e il « suo » mondo presentiamo questa breve nota che prende in esame un periodo importante per il costituirsi stesso della nozione di esperienza cristiana.

I. L'esperienza cristiana e la problematica tridentina della giustificazione: il dato

La comprensione del Tridentino e della risposta che esso offre al tentativo protestante di riforma deve guadagnare l'ampio movimento di idee del tempo. Infatti la fine della cristianità medioevale, con la sua unità di « sacerdotium » e di « imperium » sotto la signoria di Cristo, vede originarsi una dinamica attraverso cui lo stato, e piú ancora la persona, rivendicano la loro indipendenza dalla chiesa (4): nasce un umanesimo che poggia sull'uomo e sulle sue capacità critico-razionali, nasce una cultura laica che spezza il monopolio intellettuale del clero e si sottrae al cumulo insopportabile e pedante delle « auctoritates » per sostituirvi l'evidenza razionale, cresce un uso delle conoscenze storiche e bibliche spesso aggressivo verso la chiesa (5). Nascono uno stile ed una sensibilità di vita del tutto nuovi e largamente avversi alla cultura ufficiale della chiesa: sarebbe occorsa una ricomprensione della chiesa, del suo fondamento evangelico e della sua missione religiosa, che invece non avvenne o avvenne solo presso pochi gruppi.

rienza religiosa è quella superata in piú punti di H. Pinard, *Expérience religeuse. Aperçu historique*, in DTC V/2, Paris 1924, coll. 1787-1804. Lo studio è in realtà anteriore ma la sua pubblicazione fu ritardata a causa della guerra: se ne può vedere un ampliamento con la medesima impostazione e le medesime conclusioni in H. Pinard, *La théorie de l'expérience religeuse. Son évolution de Luther à W. James*, in *Revue d'histoire ecclésiastique* 17 (1921) 63-83.306-348. 547-574. Nemmeno l'importante opera di J. Mouroux, *L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie*, Paris 1952 (tr. it. *L'esperienza cristiana. Introduzione a una teologia*, Brescia 1956) ha una vera trattazione storica ma solo degli squarci. Migliore, invece, è la situazione dal punto di vista di storia della filosofia per la quale ci limitiamo a ricordare A. S. Kessler-A. Schöpf-Ch. Wild, *Erfahrung*, in *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*. I, München 1973, pp. 373-386.

(4) La fine dell'epoca medioevale e la nascita del mondo moderno andrebbero presentati con ben maggiore ampiezza toccando lo sviluppo della città, la ripresa dei commerci, la formazione degli stati nazionali: a noi qui interessa sottolineare il processo di individualizzazione che vede l'importanza del particolare e del singolare in genere e, per ciò che ci riguarda, una rinnovata attenzione all'individuo e ai suoi problemi.

(5) È noto il dibattito attorno al carattere religioso o meno dell'umanesimo rinascimentale: se ne potrà vedere una sintesi sufficiente in R. Aubenas, *La chiesa e il rinascimento*, in A. Fliche-V. Martin, *Storia della chiesa*, t. XV, Torino 1963, pp. 269-346; C. Angeleri, *Il problema religioso del rinascimento. Storia della critica e Bibliografia*, Firenze 1952.

Su questo sfondo si colloca Lutero (6) e, con lui, gli altri riformatori. Egli pone al centro del suo messaggio il dato evangelico della salvezza che è da Dio, declinandone il carattere gratuito acquisito nella polemica antipelagiana come giustificazione « sola fide », di quella fede fiduciale attraverso cui il credente fa l'esperienza interiore del perdono che il Dio di bontà ci concede in forza dei meriti di Cristo. Questo tema della salvezza non aveva nulla del problema settoriale, solo interiore e religioso, ma equivaleva all'interrogativo radicale posto sulla persona e sul suo significato all'interno della storia. Era la questione ultima capace di generare una esperienza di vita attraverso cui filtrare il proprio equilibrio di persona: qui emergeva la necessità di raccordare la rivelazione ed una sperimentazione del mondo impostata ormai in termini decisamente laici. In questo modo il tema della esperienza era decisamente posto all'interno delle problematiche cristiane: anche il Tridentino avrebbe dovuto tenerne conto.

L'unico autore a rilevare in qualche modo questo dato ed a dedicarvi qualche riflessione è J. Mouroux il quale vede il « Decretum de iustificatione » del 13 gennaio 1547 come orientante a quella nozione di esperienza che egli assume a base della sua opera (7). Per questo assumeremo il suo pensiero a guida per questa nota.

La tesi di J. Mouroux

Il pensiero di J. Mouroux è costruito attorno a due tesi coordinate fra loro: innanzitutto una determinazione della nozione di esperienza e di esperienza cristiana a titolo di ipotesi di lavoro e, per seconda cosa, una ricerca sulla giustificazione a Trento come esigente una antropologia soprannaturale esperienziale. Su questa base costruisce il suo lavoro.

Come è noto, Mouroux distingue varie dimensioni all'interno di ogni esperienza e, perciò, anche della esperienza religiosa: vi è un momento empirico, uno sperimentale ed uno esperienziale (8). Il momento empirico è fondamentalmente il sentire spontaneo, il puro dato emotivo precisato come una spersonalizzazione della esperienza ridotta ad esperienza di « cose » senza alcun rapporto con il soggetto personale: vi è una accentuazione della empiria sullo sfondo di una pura passività della persona; il momento sperimentale implica un primo coinvolgimento psicologico della persona che è illuminata e provocata nella sua interiorità dal dato

(6) Sul problema delle origini e della storia della riforma, l'opera cattolica piú seria rimane J. LORTZ, *Die Reformation in Deutschland*, Freiburg 1962; ad essa va affiancato E. ISERLOH, *La riforma protestante*, in E. ISERLOH-J. GLAZIK-H. JEDIN, *Riforma e controriforma*, Milano 1975, pp. 3-510. Sulle origini del protestantesimo e sulle sue cause si veda J. DELUMEAU, *La riforma. Origini e affermazione*, Milano 1975; G. ALBERIGO, *La riforma protestante. Origine e cause*, Brescia 1977; E. ISERLOH, *Lutero e la riforma. Contributi a una comprensione ecumenica*, Brescia 1977, pp. 9-38. Sulla piú recente storiografia cattolica circa gli inizi della riforma si veda invece R. STAUFFER, *Le catholicisme à la découverte de Luther*, Neuchâtel 1966.

(7) J. MOUROUX, *L'esperienza cristiana. Introduzione a una teologia*, Brescia 1966, pp. 35-49.

(8) J. MOUROUX, *L'esperienza cristiana...*, o.c., p. 23.

empirico: vi è una centralità della coscienza che recepisce e organizza la molteplicità delle impressioni in una conoscenza scientifica; il momento esperienziale, infine, è il solo momento pienamente personale ed implica l'impiego della capacità di sintesi dello spirito umano: con esso la persona va oltre la semplice avvertenza della sua attività per cogliere in essa la sua totalità personale come strutturata e dinamica. In pratica il momento esperienziale apre la persona ad una riflessione metafisica come al suo fondamentale campo di comprensione ([9]).

Su questo sfondo Mouroux colloca la sua analisi del Tridentino. Secondo lui, il concilio non ha affrontato espressamente il tema della esperienza cristiana ma, controbattendo le tesi protestanti che vertevano sulla certezza dello stato di grazia, ha orientato ad una soluzione positiva di questo problema: con le sue stesse categorie, si dovrebbe dire che il concilio ha rifiutato e condannato una visione sperimentale della grazia propria dei riformati ed ha orientato ad una visione esperienziale della vita di grazia. La sua ricostruzione storica del pensiero di Lutero e degli altri riformatori riconduce la dottrina protestante ad una affermazione della « necessità di una esperienza evidente e costringente della giustificazione » ([10]), nel senso che questa esperienza indispensabile sarebbe il fenomeno esteriore ma necessario della fede che giustifica.

Questa certezza indistruttibile e permanente sarebbe la manifestazione di una fiducia salvifica nel Cristo e nelle sue promesse e la condizione esteriore della sua efficacia. Contro queste tesi protestanti il concilio avrebbe insegnato che la certezza interiore e la fiducia non sono né il segno sufficiente, né il segno necessario, né il segno infallibile di aver conseguito il perdono dei peccati e la grazia di Dio. Il rimando espresso è a D. 1533-1534 che esclude come iattanza e vana fiducia ogni certezza che si esprima contenziosamente contro la dottrina della chiesa; a riprova Mouroux rimanda alla lista degli errori da condannare (in particolare il 7° e il 9°) proposta dai legati il 20 giugno 1546 ([11]).

Per contro la psicologia della fede, in linea con la teologia scotista e agostiniana, è descritta come un atteggiamento di timore e fiducia, come una fallibile certezza di grazia ([12]), che fa piena luce sulla mente dei Padri attestati su posizioni opposte a quelle dei riformatori. Se cono-

(9) « L'empirico non potrebbe essere per la persona che un punto di partenza da criticare e da superare; lo sperimentale nient'altro che una tappa e un momento, parziale e provvisorio, da fissare e da integrare; l'esperienziale è il luogo che le è proprio perché solo qui lo spirito si dona tutto quanto, si realizza tutto quanto e, di conseguenza, può ritrovarsi e riconoscersi tutto quanto ». (J. MOUROUX, *L'esperienza...*, o.c., p. 24.) Si può certamente discutere su questa divisione e sui termini proposti per designarla, ma bisognerà, in ogni caso, accettare una decisa sottolineatura del terzo tipo di esperienza visto come momento sintetico dello spirito umano che si coglie all'interno di una apertura e di un movimento strutturato della vita nel quale i singoli accadimenti trovano il loro significato ed il loro posto.

(10) J. MOUROUX, *L'esperienza...*, o.c., p. 36.

(11) J. MOUROUX, *L'esperienza...*, o.c., pp. 41-43.

(12) Si veda D. 1534: « sic quilibet, dum seipsum suamque propriam infirmitatem et indispositionem respicit, de sua gratia formidare et timere potest, cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum. »

scono l'indocilità e la miseria dell'uomo cosí come la sua quotidiana debolezza, essi ricordano però che ci si deve anche aprire a quel piano di realtà oggettive dove ci incontriamo con la volontà misericordiosa di Dio, con la Pasqua redentrice di Cristo e la sua applicazione mediante la chiesa e i sacramenti: questo piano oggettivo ci invita a cogliere il timore nei confronti della nostra debolezza all'interno della convinzione assoluta della bontà di Dio in forza della quale nutriamo fiducia e confidenza. Se si legge in positivo questo complesso atteggiamento spirituale insegnato dai Padri, vi si coglie la volontà di orientare ad una struttura soprannaturale concreta che abbracci integralmente e l'essere e la vita del cristiano: il Tridentino orienterebbe insomma non ad una visione della grazia come stato soprannaturale, che è problema astratto e se connesso al tema della certezza facilmente esposto a soluzioni empiriche e soggettive, ma ad una visione della grazia come concretamente è nella sintesi vitale di una persona. Questo è decisivo: « non è piú la grazia in quanto tale che è in gioco ma la nuova creatura, l'essere totalmente ricreato nella sua novità di vita, di una vita che implica, che integra, che orienta tutti gli elementi operanti e tutti gli aspetti personali dell'essere umano » ([13]). Questo insieme di dati offre la possibilità di passare al piano esperienziale della grazia: abbandonata l'indagine psicologica ci si muove verso la determinazione della struttura propria di una vita soprannaturalizzata nella quale solo sono unitariamente comprensibili i complessi atteggiamenti spirituali richiesti all'uomo. « È cosí che, lasciando l'indagine psicologica di uno pseudo-dato puro, siamo condotti alla indagine teologica di una struttura » ([14]). Praticamente il dato esperienziale della grazia che Mouroux vede alla base del decreto tridentino sulla giustificazione è una antropologia cristiana che gli sembra indirettamente affermata come sottostante ai dati complessi di psicologia della fede ivi insegnati: egli la definisce « uno slancio strutturato. Uno slancio la cui forza orientatrice (la grazia) e il polo di attrazione (il Dio Trinità) sono puramente spirituali e puramente soprannaturali » ([15]).

La tesi di Mouroux riguarda quindi l'esperienza cristiana come totalità strutturata e dinamica della vita personale di un uomo che si coglie nella sua apertura attuosa a Dio. Alla sua base sta tanto una tesi filosofica di marca personalista ([16]) che colga la persona come il centro unitario di ogni momento di vita attraverso il quale il credente si avverte

(13) J. MOUROUX, *L'esperienza...*, o.c., p. 46.
(14) J. MOUROUX, *L'esperienza...*, o.c., p. 49.
(15) J. MOUROUX, *L'esperienza...*, o.c., p. 48.
(16) La adesione del nostro autore alla filosofia personalista è pacifica anche in altre sue opere ben note come J. MOUROUX, *Sens chrétien de l'homme*, Paris 1946; J. MOUROUX, *Je crois en Toi. Structure personnelle de la foi*, Paris 1950. Sul punto qui in questione, il suo pensiero risulta almeno singolarmente affine, se non addirittura dipendente, da quello personalista di G. MADINIER, *Conscience et Amour*, Paris 1938. Madinier, infatti, cerca di ricondurre la unificazione del reale alla forza dell'amore nel quale l'unità è composta con la diversità: in questa linea è l'Amore che spiega l'essere, è l'Amore che è anteriore alla persona e la costituisce, è l'Amore ciò a cui l'uomo giunge come alla sua spiegazione piú vera.

in relazione con il mistero dell'Amore che gli è anteriore, quanto una tesi storica che attraverso la psicologia insegnata al Tridentino ascende alla comprensione esperienziale della personalità cristiana ([17]). A mio modo di vedere, il rapporto fra le due tesi è tale che Mouroux chiede al Tridentino, piú che una fondazione, una conferma per altro preziosa delle sue tesi ([18]): in altre parole, il baricentro della posizione di Mouroux mi sembra prima filosofico e, solo collateralmente, fondato nella tradizione cristiana. La tesi di Mouroux rimarrebbe quindi anche a prescindere dal Tridentino: tuttavia mi sembra utile discutere criticamente questo aspetto che vuol affermare il carattere esperienziale della tradizionale antropologia cristiana.

La tesi storica di J. Mouroux al vaglio delle conoscenze attuali

Colpisce la durezza e la incomprensione di cui Mouroux dà prova nei confronti del pensiero di Lutero e degli altri riformatori: riconducendo il loro pensiero alla indubitabile certezza della grazia e alla esperienza evidente della giustificazione, egli si ferma ai margini dei problemi posti dalla riforma. Va aggiunto che questa ricostruzione marca la sua dipendenza da Pinard, evidente nello schema e nelle argomentazioni, trascinandolo pericolosamente all'indietro verso un'epoca in cui lo studio storico era coltivato in chiave nettamente confessionale e controversistica ([19]). Pinard riduce l'intero pensiero riformato ad antropologia e questa è costretta in uno schema di passività senza opere e senza impegni, di certezze soggettive costruite sulla disistima dei dogmi e sul disprezzo della ragione, di individualismo esasperato che vede solo i propri problemi: di tutto ciò è espressione la questione della certezza della grazia ([20]).

(17) Su questo punto, Mouroux marca una radicale dipendenza dagli studi del Pinard che vede Lutero e i riformatori all'origine di un filone culturale occidentale di esaltazione del sentimento individuale del singolo e di disistima del valore intellettuale delle verità cristiane opponendo esperienza a sapere. L'apporto di Mouroux è quello di rapportare al Tridentino, che il Pinard non esamina che in una breve indicazione — H. PINARD, *Expérience...*, a.c., col. 1861 — ciò che l'altro afferma estesamente nell'esame di Lutero e di Calvino.

(18) Il dato mi sembra indiscutibile se si presta attenzione al titolo del capitolo che affronta la problematica tridentina (« Possibilità » della esperienza cristiana) e al tono di tutto l'insieme. Al Tridentino non chiede che la possibilità, che non si opponga, che le negazioni anti-protestanti non colpiscano al cuore anche ogni forma di esperienza cristiana. Del resto, la sua fondazione nel Tridentino è solo indiretta, a riprova che la sua base di pensiero è altrove.

(19) Mouroux riassume cosí la sua visione storica: « Il loro problema (del concilio) era quello della certezza dello stato di grazia. La rivoluzione luterana l'aveva brutalmente imposto affermando la necessità di una esperienza evidente e costringente della giustificazione e facendo della agnitio experimentalis il « fenomeno » necessario di questa fede. » (J. MOUROUX, *L'esperienza...*, o.c., pp. 35-36).) Simile è il pensiero del Pinard: « Une certitude subjective intransigeante, ou plutôt un effort de volonté, qui s'affirme par les procédés les plus dissemblables, pour maintenir une solution dont la conscience proclame l'imperieux besoin: la salut sans les oeuvres par la foi. Le reste est accessoire, puisqu'il se transforme; "l'essence" du Lutheranisme est là. » (H. PINARD, *La théorie...*, a.c., p. 82.)

(20) Questa linea storica riemerge là dove si connette luteranesimo e co-

Questa visione non può rendere ragione della figura e dell'opera di Lutero quale oggi siamo in grado di comprenderla. Il dibattito attuale è dominato dalla tesi di J. Lortz (21) per il quale Lutero avrebbe riscoperto ereticamente il patrimonio centrale del cattolicesimo nel suo dibattersi contro una inadeguata presentazione del cattolicesimo stesso: da qui la particolare attenzione oggi riservata al Lutero giovane (22), cioè a quel periodo di travaglio che lo vede affermare esigenze ideali contro la realtà ecclesiale del suo tempo per approdare, nel loro nome, ad una contestazione della chiesa e quindi alla riforma. Questo indirizzo di ricerca vede i temi della grazia, e quello piú particolare della giustificazione, come decisivi nel Lutero giovane (23): il suo vero problema, piú che quello della certezza della grazia, è quello della fondazione della giustizia dell'uomo sulla « iustitia Dei » (24). Questo assoluto cristocentrismo non è un dato confessionale ma è pacifico tanto per i cattolici quanto per i protestanti di modo che, da piú parti, si ritiene che la giustificazione non debba essere vista come una tesi di controversia confessionale ma come un libero dibattito teologico (25). La differenza con-

scienza moderna nel senso che il primo starebbe all'origine di un irrefrenabile processo di soggettivismo in forza del quale ci si allontana dal divino e ci si concentra sull'umano. La cristologia è ridotta a soteriologia e questa ad antropologia. Al limite, l'ideale protestante sarebbe realizzato da Bultmann: ed è, sinceramente, uno schematismo eccessivo. Si vedano tracce di questa valutazione della riforma, abbastanza affine al pensiero di Mouroux, in M. J. LE GUILLOU, *Le mystère du Père*, Paris 1973; F. J. SCHIERSE, *Das Trienter Konzil und die Frage nach der christlichen Gewissheit*, in *Das Weltkonzil von Trient*. I, Freiburg 1951, p. 147.

(21) Si veda soprattutto J. LORTZ, *Die Reformation in Deutschland*. I, Freiburg 1939; ad esso va affiancato J. HESSEN, *Luther in katholischer Sicht. Grundlegung eines ökumenisches Gesprächs*, Bonn 1947. Una analisi di questo cammino si può vedere in R. STAUFFER, *Le catholicisme à la découverte de Luther*, Neuchâtel 1966. In genere la misconoscenza storica della persona e del pensiero di Lutero è ricondotta all'influsso di Cocleo, suo diretto avversario, sulla storiografia cattolica come ha magistralmente mostrato A. HERTE, *Das katholische Lutherbild im Banne der Lutherkommentare des Cochlaeus*, Münster 1943. Un quadro della evoluzione del pensiero riformato su Lutero si ha invece in H. STEPHAN, *Luther in den Wandlungen seiner Kirche*, Berlin 1951.

(22) Su questo tema l'opera piú importante rimane quella del protestante O. SCHEEL, *Martin Luther. Vom Katholizismus zur Reformation*, Tübingen 1930 che ha eliminato molte delle leggende sorte attorno alla prima opera di Lutero. Si vedano anche K. A. MEISSINGER, *Der katholische Luther*, München 1962; E. ISERLOH, *Luther zwischen Reform und Reformation. Der Thesenanschlag fand nicht Statt*, München 1966 (tr. it. *Lutero tra riforma cattolica e protestante*, Brescia 1970). Una ricerca piú dottrinale su questo medesimo periodo si può vedere in D. BELLUCCI, *Fede e giustificazione in Lutero*, Roma 1963.

(23) Su questo aspetto l'opera fondamentale mi sembra O. H. PESCH, *Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*, Mainz 1967. Si veda anche M. BOGDAHN, *Die Rechtfertigungslehre Luthers im Urteil der neueren katholischen Theologie*, Göttingen 1971.

(24) H. A. OBERMAN, « *Iustitia Christi* » *and* « *Iustitia Dei* » *in Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther*, Göttingen 1967, pp. 22-26. In genere l'origine di questo tema è ricondotta tanto all'agostinismo quanto alla mistica, anche se quest'ultimo riferimento è tutt'altro che pacifico pur nella sua innegabilità di fondo.

(25) Si può vederne un riconoscimento, certo non indiscusso, in P. BRUNNER, *Die Rechtfertigungslehre des Konzil von Trient*, in *Pro Veritate. Ein Theologischer Dialog*, Münster 1963, pp. 59-96, mentre non a caso in un simposio in-

fessionale non sta nella nozione tradizionale della « iustitia Dei » ma nella incondizionata esaltazione protestante della trascendenza di Dio e della condizione storica di peccato dell'uomo fino a fare della giustificazione una « iustitia aliena, extra nos habitans » mentre i cattolici pongono un rapporto storicamente indisgiungibile fra l'azione di Dio e l'organismo ecclesiale-sacramentario. Su questo punto particolare del pensiero del giovane Lutero gli studi piú accurati mi sembrano quelli di H. A. Oberman e di E. Iserloh ([26]): Iserloh ([27]), in particolare, ha mostrato a sufficienza che l'articolazione della dottrina luterana della giustificazione nel tema della « gratia », che è il favore, il perdono e la pace con cui Dio ci si rivela, ed in quello del « donum », che è la giustizia e la fede come intima radice di opere buone che si oppongono alla concupiscenza ed alla corruzione, va ben oltre una semplice giustizia imputata o estrinseca. Lutero si porrebbe piuttosto sul piano storico ed esistenziale come l'unico sul quale si può cogliere il cammino del credente: il suo cristocentrismo lo porta ad affermare che il dono emana dalla grazia e vive della sua capacità di abbracciare tutto l'uomo con la sua promessa di una liberazione dal peccato. La giustificazione è una « iustitia coepta » che deve essere compiuta nella linea indicata da Cristo: stolto sarebbe badare alle opere esteriori del peccato e non alla giustizia interiore che ci abilita a compiere opere buone e in forza della quale il credente è l'albero buono che produce frutti buoni. Questa intima presenza di Cristo a noi, questa comunione di vita e di amore con Lui non si appoggia su sè stessi ma solo sul Cristo e sulle sue promesse secondo l'effato « iustus ex fide vivit »: questo confidare in Cristo, sulla sua grazia e non sui nostri meriti, è l'esperienza certa della fede che di fronte allo schiamazzo delle opere è come il gemito (Rom. 8,26) e cioè il segno che lo Spirito è presente ed operante in noi ([28]). In que-

terconfessionale ci si è potuto chiedere se queste differenze teologiche iniziali giustificassero la conseguente rottura della comunione ecclesiastica come documenta A. FRANZEN, *Um Reform und Reformation. Zur Frage nach dem Wesen des « Reformatorsichen » bei Martin Luther*, Münster 1968, pp. 33-52.

(26) E. ISERLOH, *Sacramentum et exemplum. Ein augustinisches Thema lutherischer Theologie*, in *Reformata reformanda. I*, Münster 1965, pp. 247-264; queste conclusioni sono confermate anche da H. A. OBERMAN, *Luther and the Scolastic Doctrines of Justification*, in *The Harvard Theological Review* 59 (1966) 1-26. Certo questo pone il problema di quanto Lutero sia stato veramente compreso dai cattolici, in particolare da Trento, ed anche dalla teologia odierna che, troppo facilmente, tende a collocarlo in un sistema predefinito.

(27) Il rimando è a E. ISERLOH, *Gratia und Donum. Rechtfertigung und Heiligung nach Luthers « Wider den Löwener Theologen Latomus » 1521*, in *Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation*, Neukirchen-Vluyn 1969, pp. 141-156 (tr. it. *Gratia e Donum. Giustificazione e santificazione secondo lo scritto di Lutero contro il teologo lovaniense Latomus (1521)*, in *Lutero e la riforma. Contributi a una comprensione ecumenica*, Brescia 1977, pp. 129-153). Sempre di Iserloh si veda il saggio: E. ISERLOH, *Der junge Luther und der Beginn der Reformation* (tr. it. *Il giovane Lutero e l'inizio della Riforma*, in *Lutero e la riforma...*, o.c., pp. 63-89).

(28) Su questo pensiero vi è, a mio modo di vedere, una forte influenza del pensiero mistico che a torto alcuni si ostinano a negare come una forma di religiosità cattolica che Lutero avrebbe superato. Si veda B. HÄGGLUND, *Luther und die Mystik*, in *Kirche, Mystik...*, pp. 84-94; H. A. OBERMAN, *Simul gemitus et raptus. Luther und die Mystik*, in *Kirche, Mystik...*, o.c., pp. 20-59; E. ISERLOH,

sta interpretazione, tutt'altro che unanimemente condivisa, il rifiuto luterano dello « habitus » di grazia ed il « simul iustus et peccator » perderebbero molto della loro durezza anticattolica. Anche dissentendo da questa posizione, sarebbe in ogni caso difficile consentire alla ricostruzione di Mouroux del pensiero riformato: da questo punto di vista la sua posizione risulta certamente indebolita.

Nemmeno le attuali ricerche sul Tridentino (29) concordano del tutto con le posizioni storiche di Mouroux: secondo lui, il centro del Tridentino sarebbe una analisi antiprotestante della grazia attraverso cui si fa strada quel soprannaturale concreto e strutturato che è alla base della sua trattazione. Le conoscenze attuali ci permettono di articolare meglio questo discorso.

Innanzitutto conosciamo meglio le scuole teologiche rappresentate a Trento (30): siamo cosí in grado di annotare una lettura etica e psichica del processo giustificativo propria dei francescani ed una teocentrica ed ontologica propria dei domenicani; un posto a parte merita poi l'ordine degli eremitani di S. Agostino con il suo generale Seripando che, insoddisfatto dell'equilibrio dottrinale sulla grazia elaborato dalla scolastica, vede un po' agostinianamente e platonicamente la grazia come partecipazione alla giustizia di Cristo in misura della fede e dell'amore.

È possibile ritrovare tracce delle differenze di scuola nel diverso modo in cui è trattato il tema della preparazione (D. 1525-1527) e del merito (D. 1545-1549) da quello della essenza della giustificazione e delle sue cause (D. 1528-1531): tuttavia questa diversità di sottolineature non può portare ad intendere il Tridentino come un coacervo di posizioni mal rabberciate (31). Occorre, al contrario, uno sforzo per penetrare nella sua logica e riscoprirvi la sua unità ed il suo equilibrio.

Luther und die Mystik, in *Kirche, Mystik...*, o.c., pp. 60-83 (tr. it. *Lutero e la mistica*, in *Lutero e la riforma...*, pp. 91-127).

(29) Rimangono fondamentali i 13 volumi pubblicati dalla GÖRRES-GESELLSCHAFT, *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistolarum, tractatuum nova collectio*, Freiburg 1901-1961. Per una prima introduzione si veda in edizione tedesca G. ALBERIGO, *Das Konzil von Trient in neuer Sicht*, in *Concilium* 1 (1965) 574-583. Per una ricostruzione della storia e dei dibattiti l'opera principale è H. JEDIN, *Geschichte des Konzil von Trient*, Freiburg 1949-1957-1970 (tr. it. *Il concilio di Trento*, Brescia 1949-1973), mentre risultano invecchiati A. STAKEMEIER, *Das Konzil von Trient über die Heilsgewissheit*, Heidelberg 1947; J. RIVIERE, *La doctrine de la justification à l'epoque de la réforme*, in DTC VIII/2, Paris 1925, coll. 2131-2192. Utile anche la raccolta di saggi a cura di G. SCHREIBER, *Das Weltkonzil von Trient*, Freiburg 1951.

(30) Per le scuole teologiche rappresentate a Trento si può vedere E. STAKEMEIER, *Die theologischen Schulen auf dem Trienter Konzil während der Rechtfertigungsverhandlungen*, in *Tübinger Theologische Quartalschrift* 117 (1936) 188-207.322-350; H. JEDIN, *Il concilio...*, o.c., II, pp. 204-210. Difficile è inquadrare la posizione di Seripando nel senso che non è per nulla provata la esistenza di una scuola agostiniana nel periodo della tardo-scolastica: su di lui si veda H. JEDIN, *Girolamo Seripando*, Würzburg 1937; E. STAKEMEIER, *Der Kampf um Augustin auf dem Tridentinum*, Paderborn 1937.

(31) La piú recente e dura squalifica del Tridentino, in questo senso, si può vedere in V. SUBILIA, *La giustificazione per fede*, Brescia 1976, pp. 84-104. Orientato in senso negativo è anche W. JOEST, *Die tridentinische Rechtfertigungslehre*, in *Kerygma und Dogma* 9 (1963) 41-69.

Possiamo lasciarci guidare dai due quesiti posti ai teologi conciliari il 15 ottobre 1546 nel corso della discussione sul cosiddetto progetto di settembre, quesiti che riguardano la certezza del possesso della grazia ed il modo di intendere la giustificazione ([32]). È ormai pacifico che il problema della certezza del possesso della grazia ha avuto un lungo dibattito conciliare ma uno scarso peso nel decreto finale ([33]) dato che i capitoli 8° e 9° (D. 1532-1534) hanno mantenuto la forma antiluterana del progetto di settembre. Non si vede, perciò, in base a che Mouroux veda in questa problematica il punto basilare di tutta la discussione tridentina.

Il nodo centrale del decreto, e delle discussioni, è il dibattito attorno al modo di intendere la giustificazione. La discussione fu aperta nel modo migliore con il voto dell'8 ottobre in cui Seripando poneva la questione della duplice giustizia ([34]). Ben presto però il dibattito abbandonò la linea indicata da Seripando ([35]) di una « iustitia operum » in sé insufficiente e bisognosa di completamento da parte di Cristo per incanalarsi nel tema della « iustitia inhaerens » ([36]) che stabilisce una unità entitativa fra Cristo e i credenti in forza della quale il nostro operato diventa meritorio ed il giudizio divino misericordioso. L'intento del concilio è tanto quello di affermare una inseparabilità fra « iustitia Christi » e « iustitia inhaerens » quanto quello di affermare che il vero valore giustificativo risiede in questa seconda: anche l'elenco scolastico delle cause (D. 1529) ha il valore di evitare ogni forma di duplice giustizia che attribuisca la giustificazione in qualche modo alla sola « iustitia Christi » ([37]). Anche se non solo questo. Il punto decisivo del dibattito e del decreto è, a mio modo di vedere, la « iustitia inhaerens »: proprio il già citato elenco di cause l'apparenta al modo con cui la teologia medioevale intende l'« habitus » di grazia ([38]) quale elemento di un

(32) H. JEDIN, *Il concilio...*, o.c., II, p. 286.

(33) H. JEDIN, *Il concilio...*, o.c., II, pp. 287.291.343.

(34) H. JEDIN, *Il concilio...*, o.c., II, pp. 284-285: il voto di Seripando è riportato in GÖRRES-GESELLSCHAFT, *Concilium Tridentinum...*, o.c., V, pp. 485-490. L'origine della dottrina della duplice giustizia non è piú attribuita a Pighi ma al teologo di Colonia J. Gropper: sulla dottrina della duplice giustizia si veda P. PAS, *La doctrine de la double justice au Concile de Trente*, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 30 (1954) 5-53; W. LIPGENS, *Kardinal Johannes Gropper und die Anfänge der katholischen Reform in Deutschland*, Münster 1951.

(35) H. JEDI , *Il concilio...*, II, p. 291.

(36) La differenza sta nel fatto che Seripando collocava la sua « iustitia operum » nel quadro di una visione esistenziale della giustificazione in cui il credente partecipa alla giustizia di Cristo con le buone opere che compie in forza della grazia che agisce in lui: questo operato, che viene dalla grazia ma anche dalla cooperazione dell'uomo, è incompleto ed insufficiente ed è perciò bisognoso di completamento. Il dibattito conciliare porrà l'accento non sull'operato che consegue alla grazia ma sulla grazia santificante in sé, per indicare che essa possiede già un effettivo carattere salvifico e che come « iustitia inhaerens » non ha bisogno di un ulteriore atto di grazia da parte di Dio.

(37) H. JEDIN, *Il concilio...*, II, p. 328.

(38) La nozione di « habitus » di grazia ha origine nella scolastica attorno al sec. XII ma la sua diffusione è opera di Bonaventura. Per una introduzione aggiornata all'origine, alla determinazione e alla evoluzione di questo concetto si veda P. FRANSEN, *Presentazione storico-dogmatica della dottrina della grazia*, in *Mysterium salutis*. IX, Brescia 1975, pp. 103-113.121-130 dove è indicata anche la bibliografia fondamentale al riguardo. Fransen attribuisce a P. Aureoli il

processo relazionale e dinamico e non alla teologia nominalista dove l'« habitus » ha il valore di una perfezione indipendente posta nell'uomo. Se questo è vero, questa giustizia inerente non sembra il contrario ontologico di una giustizia imputata, ma piuttosto un dato relazionale che insiste sul rifiuto di una concezione quasi manichea della persona per indicare che la nuova creatura, che vive di fede, è partecipe della giustizia di Dio fino ad essere profondamente rinnovata e a diventare realmente giusta. In ogni caso nulla obbliga a sovrapporre la dottrina conciliare della giustizia inerente a quella di « habitus » ontologico: anzi il concilio lo esclude espressamente (39); saranno i commentatori seguenti (40), con A. Vega in testa, ad irrigidire il dettato conciliare in una concezione statica ed ontologica dell'habitus di grazia che termina ad un certo antropocentrismo costruito attorno alla grazia creata come punto di vista unico sul soprannaturale.

Si può concludere affermando che la nozione di giustizia inerente mantiene una certa ambivalenza fra una lettura relazionale, probabilmente dominante al concilio, ed una lettura ontologica, presente al concilio e dominante nella sua successiva interpretazione. Rapportato a questi dati, il pensiero di Mouroux risulta inesatto quando fa del tema della certezza il punto decisivo del dibattito sulla giustificazione ma abbastanza vero quando coglie il soprannaturale concreto come l'oggetto delle definizioni conciliari: l'affermazione di una giustizia inerente in termini relazionali è, infatti, abbastanza affine al suo pensiero. La conclusione di questa disanima storica è, perciò, che la tesi basilare di Mouroux tiene. Suo malgrado.

II. L'ESPERIENZA CRISTIANA E LA PROBLEMATICA TRIDENTINA DELLA GIUSTIFICAZIONE: RIFLESSIONI

La tesi esperienziale di Mouroux circa un soprannaturale concreto, dinamico e strutturato, appare radicalmente opposta al senso abituale ma riduttivo di una esperienza vista come costatazione di fatti: per lo piú è dato pragmatico, in qualche modo scontato, anche là dove è visto come preliminare alla conoscenza degli universali o come criterio di falsificazione, e comunque di verificazione, delle proposizioni. Non c'è che da convenire con Mouroux su questo rifiuto di una interpretazione

passaggio della nozione di *habitus* da una prospettiva relazionale, che mantiene il carattere personale della grazia e perciò il primato di Dio, ad una visione assoluta di un *habitus* visto come una perfezione ed una determinazione intrinseca alla persona.

(39) Nella congregazione generale del 31 dicembre 1546 fu espressamente richiesto ai Padri se inserire nel decreto le nozioni di « actus » e di « habitus ma i Padri respinsero queste modificazioni a larga maggioranza: questo fatto non può essere sottovalutato. Si veda H. JEDIN, *Il concilio...*, o.c., II, pp. 337-338.

(40) Il rimando è ad A. DE VEGA, *Tridentini decreti de justificatione expositio et defensio*, Venezia 1548. Dato il divieto di commentare e interpretare i decreti conciliari contenuto nella bolla di promulgazione di Pio IV, la « Benedictus Deus » del 24 giugno 1564, la sua influenza fu grandissima. Si pensi che la *Istoria del Concilio di Trento* del cardinale S. PALLAVICINO, autorizzata dal papa, apparve solo nel 1657.

del reale come « res extensa »: la sua analisi esperienziale ha al centro la giustificazione come l'atto con cui Dio ci rende effettivamente giusti e santi.

Nella misura in cui si sottolinea questo attualismo divino, bisogna riconoscere il carattere paradossale della esperienza cristiana come realtà che non contiene realmente il suo oggetto: essa è incontro efficace con quel Dio che mantiene però tutto il suo mistero; nella misura in cui si sottolinea l'« inerenza » della giustizia di Dio nella nostra vita, ci si rende conto che la presenza vivificante del Signore non è esperita in un lasciarsi occupare come uno spazio vuoto ma in un rapporto che si renda creativo nella nostra vita. Non è lecito a un cristiano dimenticare nessuna delle due tendenze: occorre rendersi disponibile alla potenza vivificante di Dio ed occorre accoglierla ed umilmente servirla nella promozione dei valori della fede. Si intuisce qui il limite e la povertà della vita cristiana e della sua normale dimensione esperienziale costantemente minacciata dalla tentazione di disporre di Dio invece di rendersi disponibili a Lui.

Emerge cosí la perenne tentazione contro Dio, la capacità di manipolarlo in un quadro razionalista o ritualista stravolgendolo fino a disporre imperativamente di Lui: solo la ripresa di questa dimensione esperienziale può vanificare una religiosità vuota ed istituzionale per introdurla ad un vivo cammino di fede.

In qualche modo il soprannaturale concreto appare pervaso da una forte tensione: da una parte fa riferimento alla totalità del soprannaturale in quanto pone in atto Dio stesso, dall'altra rimanda invece alla sua storicizzazione in un individuo. È introduzione alla misericordia e all'amore di Dio nella fedeltà alla persona singola. Questa tensione fra singolarità e totalità soprannaturale è risolvibile solo aprendo la nuova creatura a tutte le dimensioni di quel soprannaturale che la costituisce. È ciò che anche Mouroux fa quando mostra che la dimensione esperienziale della vita cristiana è mediata storicamente e socialmente, linguisticamente e corporalmente: si tratta di mostrare come l'esperienza cristiana inglobi tutta la persona e le sue dimensioni per aprirle all'ampio disegno divino di alleanza. In questo senso ogni esperienza cristiana è concretamente esperienza della totalità dell'alleanza, è incamminata alla riconciliazione totale del mondo per la forza dello Spirito di quel Cristo che nella sua chiesa offre un segno veritiero del mondo nuovo. Non si potrebbe esaltare meglio la distanza da W. James e da tutti coloro che, collocando l'esperienza religiosa sullo sviluppo del sentimento religioso, vedono il dato ecclesiale come spurio e sopraggiunto per esaltare una pseudo-esperienza pura del tutto priva di legami storici.

In questa linea il soggetto ecclesiale appare strettamente collegato ad ogni forma di esperienza cristiana per la forza dell'unico Spirito che tutto muove verso la Signoria di Cristo: come portatrice dell'esperienza della giustificazione, la chiesa appare titolare di un accadimento non accomodante in grado di interpretare il mondo intero ma anche di affermarsi contro il mondo intero.

Viene qui a galla la dimensione politica dell'esperienza cristiana che vede nella giustificazione l'emergere dell'uomo e del mondo voluti da

Dio che, anche se concretizzati in un tempo storico, mantengono una connessione reale a quei nuovi cieli e nuova terra che sono l'opera di Dio e il termine del processo storico e, perciò, il contenuto finale del cammino umano verso la libertà.

Di questa esperienza la chiesa è chiamata a farsi soggetto ermeneutico e trasmissorio: non vi è infatti altro vangelo che debba essere predicato nel mondo intero.

GIANNI COLZANI
Via S. Sebastiano, 16 - Varese