

DALLA GRAZIA CREATA ALLA LIBERTÀ DONATA.
PER UNA DIVERSA COMPrensIONE
DELLA TESI SULL'« HABITUS »

SOMMARIO: 1. Nascita, sviluppo e declino della tesi dell'« habitus ». - 2. La ripresa del realismo della grazia nella teologia odierna. - Conclusione.

Gli studi sulla teologia della grazia non sono né numerosi né particolarmente significativi nell'area linguistica italiana; ciononostante anche da noi si è verificato un decisivo spostamento dai vecchi manuali costruiti attorno al binomio grazia abituale-grazia attuale ad una nuova concezione che vede la grazia come vita di comunione con Dio ⁽¹⁾.

Il senso di questa modificazione è l'imporsi di una concezione personalista della grazia: il Dio di grazia non ci ricolma di doni che scendano dal cielo come delle cose ma ci dona se stesso stabilendo così uno scambio profondo e vitale con noi. Questa prospettiva ha portato ad accantonare il tema della grazia abituale per insistere piuttosto sul dono dello Spirito rinnovatore e creatore e sul rapporto fra la croce, quale evento trinitario di salvezza, e l'esistenza umana personale e sociale. Vecchie categorie teologiche, cariche di storia e di dibattiti, sono così avviate ad uscire silenziosamente di scena.

Anche la nozione di grazia creata, e in particolare la sua espressione nella categoria di « habitus », rischia questa silenziosa e diffidente censura. Del resto si ama far rilevare che, nonostante Trento abbia proclamato la nozione di giustizia inerente ed infusa, il magistero non si è servito della categoria di « habitus » che rimane una nozione teologica ⁽²⁾ connessa allo sforzo di un pensiero storico per determinare e chiarificare il dato di fede. Più ancora una sensibilità ecumenica, non sempre del tutto consapevole e matura, è attenta a ricordare che questo concetto, almeno nel suo senso tecnico, è sconosciuto agli orientali e sospetto ai protestanti che vi vedono una infiltrazione di cripto-pelagianesimo ⁽³⁾.

(1) Basti qui indicare, per cogliere il senso di questo cammino, H. MUEHLEN, *La dottrina della grazia*, in *Bilancio della teologia del XX secolo*. III, Roma 1972, pp. 161-210.

(2) P. FRANSEN, *Questioni particolari a proposito della grazia*, in *Mysterium salutis*. IX, Brescia 1975, p. 449.

(3) Se ne veda un rapido schizzo in G. PHILIPS, *L'union personnelle avec le Dieu vivant. Essai sur l'origine et le sens de la grâce créée*, Gembloux 1974, pp.

Questo critico « status quaestionis » esige una attenzione maggiore ed un dibattito specifico attorno all'*habitus* di grazia per cogliere, al di là di discutibili riprese o di facili allineamenti di moda, il senso che questa teologia ha rivestito nella fede e nella esperienza cristiana. Noi rimaniamo convinti che la grazia abituale non solo sia compatibile con una concezione cristiana di Dio e del suo agire ma anche che, ben compresa, formuli le basi per il sorgere stesso della antropologia teologica. In questo spirito si colloca il presente contributo. Tenterò dapprima di richiamare l'origine di questa tematica con le sue istanze di fondo per passare poi a ridiscuterla in ordine alla teologia odierna: l'ipotesi che si muove è la convinzione che la nozione di *habitus* risponde, in un contesto ontologico, alla necessità di comprendere la grazia come determinazione fondamentale della personalità di fede del credente. In una parola, l'*habitus* è l'equivalente ontologico del soggetto cristiano. Se questo è vero, lungi dall'accantonare questa tesi come superata ed inutile, diventa necessario ristudiarla e ripensarla a fondo.

1 - NASCITA, SVILUPPO E DECLINO DELLA TESI DELL'*HABITUS*

Il primo ad usare la nozione di *habitus* per la grazia fu Filippo il Cancelliere (*) († 1236): per non rimanere al livello di pura curiosità, la comprensione del fatto deve ricostruire il contesto, il dibattito e gli orientamenti entro cui la nostra problematica finisce per imporsi.

Ora non c'è dubbio che, circa la grazia, l'orizzonte generale del pensiero teologico del tempo fosse dominato dall'ottica agostiniana. Per Agostino, ingiustamente rinchiuso nei testi antipelagiani, la grazia non è soltanto un aiuto, un soccorso per l'uomo peccatore ma deve essere descritta come una presenza divina, una « *charitas* » che mentre ci libera dal peccato ci attira a Dio (*). Prende corpo qui la descrizione di quella condizione nuova che è il frutto di una partecipazione alla vita di Dio: viene presentata come una restaurazione della immagine che Dio ha posto in noi quale criterio di perfezione e come una divinizzazione che ci conforma a Dio rendendoci giusti e capaci di vivere da figli suoi. Questa realtà di grazia ha, in Agostino, un indiscutibile carattere personale e dinamico: frutto della incarnazione del Figlio e della missione dello Spirito, la grazia è la benevolenza divina colta come suscitatrice di una risposta sincera e partecipe della persona. Queste tesi agostiniane — e forse, prima anco-

233-260 e, più in generale, CH. MOELLER, G. PHILIPS, *Grâce et oecumenisme*, Chevetogne 1957.

(4) La annotazione è in A. LANDGRAF, *Dogmengeschichte der Frühscholastik. I: Die Gnadenlehre*. I, Regensburg 1952, p. 216.

(5) Per il tema della grazia creata in S. Agostino si può vedere V. CARBONE, *La inabitazione dello Spirito Santo nelle anime dei giusti secondo la dottrina di S. Agostino*, Roma 1961; V. CAPANAGA, *La deificación en la soteriología agustiniana*, in *Augustinus Magister*. II, Paris 1955, pp. 745-754. Si veda inoltre l'amplessima e documentata introduzione, seguita da bibliografia a cura di V. Venanzi, che A. Trapè ha premesso alla pubblicazione delle opere agostiniane più importanti contro il pelagianesimo: A. TRAPÈ, *Introduzione generale*, in *Opere di Sant'Agostino*. XVII: *Natura e grazia*. I, Roma 1981, pp. VII-CXCIX.

ra, bibliche e orientali — pongono in rilievo, nella persona, una disposizione attiva e affatto inerte.

Dominato dal pensiero di Agostino, l'alto Medioevo interpreterà questa risposta umana in una linea di vita virtuosa: in questo la convinzione che la accoglienza del mistero salvifico di Cristo esige un agire rinnovato e divinizzato si sposa al loro intento sostanzialmente pastorale. La grazia è qui intesa in una linea realistica dove l'unione con Cristo « personifica » il credente. Non si può, però, fare a meno di notare come la prospettiva virtuosa trascini con sé un disinteresse per i problemi della psicologia metafisica e come la carenza di profondità ontologica finisca per fare del realismo della grazia una dottrina insufficientemente approfondita ⁽⁶⁾.

In questo quadro non stupisce il progressivo emergere di istanze metafisiche che si sforzano di integrare la concezione agostiniana nell'ambito di nuovi problemi e, soprattutto, di una nuova mentalità ⁽⁷⁾. La tesi dell'*habitus* di grazia costituisce il punto finale di un cammino di approfondimento le cui tappe cercheremo ora di descrivere ⁽⁸⁾.

Il dibattito attorno alle virtù infuse dei bambini battezzati

Con il battesimo, senza merito alcuno, la fede è infusa nei bambini quale « dispositio » ⁽⁹⁾ alla salvezza: ma una fede che, stante l'età delle persone in questione, non si traduce in amore e in vita a che serve? Il problema si era già posto con Agostino: convinto che la giustificazione di un battezzato che non si traduca in una vita attivamente virtuosa non serve a nulla, il dottore di Ippona si era chiesto in che modo il bambino battezzato ma che muore prima di aver potuto compiere un solo atto personale possa essere salvo. Il suo pensiero ci è giunto con la Epistola 98 a Bonifacio ⁽¹⁰⁾ scritta nel 408 e con la Epistola 187 indirizzata a Darda-

(6) È questo il rilievo generale che, sotto il profilo dei commentari paolini, troviamo formulato nella evoluzione tratteggiata da Z. ALSZEGHY, *Nova creatura. La nozione della grazia nei commentari medioevali di S. Paolo*, Roma 1956.

(7) Si possono cogliere i tratti fondamentali di questa nuova mentalità in J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XII^e siècle*, Bruges 1948; M. D. CHENU, *La Teologia nel Medio Evo. La teologia nel sec. XII*, Milano 1972, soprattutto pp. 241-432; A. LANDGRAF, *Zum Begriff der Scholastik*, in *Collectanea Franciscana* 11 (1941) 487-490. Per quanto finalizzato alla descrizione della teologia della grazia che si impone a partire dal secolo XVI, alcuni interessanti problemi del nostro tema possono essere ritrovati anche in J. H. WALGRAVE, *Geloof en theologie in de crisis*, Kasterlee 1966.

(8) La storia del nostro problema è dominata dalle ricerche di A. Landgraf: i suoi studi, comparsi in articoli, sono stati poi raccolti nella imponente A. LANDGRAF, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*. I: *Die Gnadenlehre*. 2 Bde, Regensburg 1952. A questa opera va aggiunta la ricerca, altrettanto importante, di J. AUER, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik*, 2 Bde, Freiburg i. Br. 1942-1951. Più sintetici, ma ugualmente preziosi, G. PHILIPS, *L'union personnelle avec le Dieu vivant. Essai sur l'origine et le sens de la grâce créée*, Gembloux 1974, P. FRANSSEN, *Presentazione storico-dogmatica della dottrina della grazia. Contributi del Medioevo*, in *Mysterium salutis*. IX, Brescia 1975, pp. 94-118.

(9) Per « dispositio » si deve intendere, in conformità alla logica aristotelica, una sottodivisione di quel predicamento accidentale che è la qualità: la qualità, infatti, può essere « dispositio » quando indica una capacità transitoria oppure « habitus » quando indica un possesso stabile e duraturo.

(10) AGOSTINO, *Epistola* 98; PL 33, 359-364.

no ⁽¹¹⁾ nel 417. Agostino ritiene che la mancanza di una matura vita di fede sia recuperabile sulla base della dimensione ecclesiale e comunitaria della grazia e in forza della presenza dello Spirito che è fonte di una salvifica conoscenza di Dio: la maturità umana in seguito sopraggiungente non obbliga a rinnovare il battesimo ma aderisce alla vitalità della grazia battesimale conformando ad essa la dinamica della libertà. La grazia è pensata quasi come una scintilla, come un seme che la maturità umana risveglia e porta ad attivarsi. Questa teologia agostiniana non riguarda soltanto la teologia sacramentaria ma anche quella della grazia: insistendo sulla comunione nella carità della chiesa, comunione che in qualche misura sollecita e comporta la partecipazione personale di ogni credente, Agostino supera ogni forma di esemplarismo ed insiste su un reale e profondo rapporto con il Cristo, nella carità della chiesa, che aprirà la strada ad una futura teologia dell'*habitus*.

Il dibattito riprenderà nell'epoca medioevale, anche sotto la spinta delle obiezioni che i catari rivolgevano alla pratica del battesimo dei bambini; la sua ricostruzione è facilmente recuperabile attraverso gli studi di Landgraf ⁽¹²⁾. A fianco di una prospettiva giuridica dai risultati devastanti sul nostro problema ⁽¹³⁾, la teologia monastica sosterrà la misteriosa presenza nei bambini della grazia dello Spirito Santo ⁽¹⁴⁾: il sacramento della fede ecclesiale, cioè il battesimo, proprio in forza del legame con la chiesa pone nei bambini battezzati quel medesimo Spirito santificante che opera e anima la comunità. Si tratta di una presenza, ribadirà il Lombardo, che ci è data « in munere non in usu » ⁽¹⁵⁾, cioè nella forma di un dono che solo più tardi verrà esercitato. Gli scolastici accetteranno e svilupperanno questa prospettiva personalista e comunione: Abelardo (✠ 1142) suggerirà che la morte stessa potrebbe esprimere la capacità di un supremo atto di amore, mentre Gilberto della Porretta (✠ 1154) riprenderà le affermazioni tradizionali sulla presenza dello Spirito e sul legame con la chiesa. Come si vede, il problema sta nel conciliare una visione attualista e virtuosa della salvezza con la prospettiva di un possesso personale della grazia: la soluzione di un atto personale del bambino battezzato, o al momento della morte o nella fede della chiesa, è una soluzione che lascia una certa insoddisfazione ma che conferma l'orientamento di fondo di una salvezza non riducibile ai soli atti ma espressiva di un livello stabile e profondo di vita, di un vero rinnovamento della persona. La riflessione teologica dell'epoca fatica a rapportare fra loro l'opera divina di salvezza e i molti aspetti antropologici che essa suscita anche per una certa carenza nella riflessione sulla grazia ma, soprattutto, per la

(11) AGOSTINO, *Epistola* 187; PL 33, 832-848.

(12) A. LANDGRAF, *Kindertaufe und Glaube*, in *Gregorianum* 9 (1928), 337-372. 497-543, poi ripubblicato in *Dogmengeschichte der Frühscholastik*. III: *Die Lehre von den Sakramenten*. I, Regensburg 1954, pp. 279-345.

(13) Landgraf riporta il pensiero di una « Glossa in Decretum Gratiani » della seconda metà del XII secolo dove il diritto, non cogliendo la realtà di grazia presente ma nascosta nel bambino, non esita a dire che la grazia battesimale « nihil ponit in anima ».

(14) *Meditatio super Miserere* 14; PL 158, 831.

(15) PIER LOMBARDO, *IV Sent.* dist. IV, 8; PL 192, 850; Quaracchi. II, n. 54, p. 772.

mancanza di una adeguata psicologia, di una adeguata metafisica.

In questo contesto non meraviglia che l'introduzione dell'aristotelismo sia stata vista come il fatto nuovo in grado di aprire nuovi orizzonti al nostro problema: in effetti avrà un successo rapido ed immediato. La prima documentazione di un influsso aristotelico si ha con Alano di Lilla (✠ 1202); infatti è lui il primo a parlare di « virtus in actu » e di « virtus in habitu » distinguendo così fra la azione virtuosa e la qualità virtuosa della persona: l'*habitus* non fonda la sola possibilità di agire ma va considerato una vera e propria forza, un vero e proprio dinamismo che spinge ad agire così da sembrar descrivere quasi una sorta di personalità. In modo più accurato Filippo il Cancelliere (✠ 1236) distinguerà fra « *habitus entitativus* » ed « *habitus operativus* » presentando la grazia come l'essenza entitativa di quella vita soprannaturale di cui le virtù sono il momento operativo. Una facile controprova del successo di questa opinione si ha comparando la lettera di Innocenzo III (DS. 780) che nel 1201 si limita a recensire le varie opinioni con il dettato del concilio di Vienne (DS. 904) che nel 1312 dichiarerà questa opinione « *probabiliorum et dictis Sanctorum et doctorum modernorum theologiae magis consonam et concordem* ». Tommaso stesso indicherà il guadagno del discorso nella consapevole distinzione fra « atto » e « abito », cioè sostanzialmente in una più matura metafisica ⁽¹⁶⁾.

La prima apparizione della nozione di « *habitus* » nella teologia della grazia si ha perciò nel quadro delle virtù infuse e della teologia battesimale: serve per esprimere il fatto che la vita di grazia è più profonda degli atti di fede e di amore che la esprimono. Il contesto di questo discorso, lungi dal cadere in un impersonale essenzialismo, è e rimane decisamente personalistico; il superamento di un puro attualismo ed il ricorso alle categorie aristoteliche si mantiene all'interno della psicologia del battezzato e serve per meglio garantirla e difenderla. In questo quadro la nozione di « abito » serve per pensare e salvaguardare la salvezza donata da Dio come capace, quale principio immanente e dinamico di santificazione, di abilitare l'uomo ad una vera e propria risposta, ad un vero e proprio movimento verso Dio. Non solo non vi è qui ombra alcuna di staticità essenzialista ma, ancor meno, vi è traccia di pelagianesimo: l'*habitus* non fonda una situazione autonoma davanti a Dio ma, all'interno dell'agire salvifico di Dio, qualifica il senso e la profondità della vita nuova posta in noi. Il ricorso al linguaggio aristotelico, più che alla sua specificità filosofica, fa riferimento ad una più generale prospettiva: la convinzione che il dono di grazia esige un nuovo « *esse* » spirituale, una nuova personalità e non solo un nuovo agire.

Il rifiuto della tesi di Pier Lombardo sulla identificazione di Spirito e carità

La riflessione sulla azione divina di salvezza e sui suoi rapporti con la creatura umana compirà un passo avanti con Pier Lombardo (✠ 1160) ed il dibattito a cui le sue tesi daranno origine ⁽¹⁷⁾. Per il Maestro delle

(16) TOMMASO, *Summa Theologica* III, q. 69, a. 6, in corpus.

(17) Di Landgraf si vedano soprattutto A. LANDGRAF, *Caritas und Heilige*

Sentenze la grazia che opera la santificazione è Dio stesso e non una qualche realtà salvifica distinta da lui: nella grazia ci è donato lo Spirito Santo stesso e non solo qualcuno dei suoi doni diverso da lui. Questo rifiuto di dissociare Dio dalla grazia, il dono dal Donatore, ci consegna il momento cruciale della riflessione teologica sul processo che rende una creatura gradita a Dio: per il Lombardo questo processo non avviene aggiungendo alla creatura una qualche altra modalità creata ma chiarendo a fondo il singolare rapporto, nella carità, fra lo Spirito e noi.

Lo sfondo della tesi del Lombardo è il rapporto, controverso, fra lo Spirito e i suoi doni ⁽¹⁸⁾. Mentre la teologia monastica ⁽¹⁹⁾ presenta lo Spirito come sorgente di diversi doni e giunge quasi ad identificarlo con la carità, mentre i cistercensi ⁽²⁰⁾ giungono a parlare di una inabitazione sostanziale, di un contatto quasi mistico fra lo Spirito e l'anima, la nascente teologia scolastica ⁽²¹⁾ interpreta la presenza dello Spirito più che altro come una metafora per sottolineare una influenza dello Spirito, una produzione di disposizioni create nell'anima. Lo sfondo del contrasto si radica, tutto sommato, nel passaggio da categorie platonico-agostiniane a categorie aristoteliche: mentre la nozione di partecipazione permette di porre insieme, come inseparabili, la realtà divina dello Spirito e l'aspetto creato della carità, il Donatore e il dono, la logica aristotelica deve spiegare l'influsso dello Spirito sulla elevazione soprannaturale in termini di causalità. Abelardo († 1142), ad esempio, giungerà ad una sorta di cosificazione della salvezza riducendo il dono dello Spirito alla

Geist, in *Dogmengeschichte der Frühscholastik*. I: Die Gnadenlehre. I, Regensburg 1952, pp. 220-237. Il testo riprende l'articolo precedente: *Id.*, *Anfänge einer Lehre vom Concursus simultaneus*, in: *RTAM* 1 (1929), 202-228. 338-355. Di Auer si può vedere J. AUER, *Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik*. I: *Das Wesen der Gnade*, Freiburg i. Br. 1942, pp. 86-123. Ad essi va aggiunto J. SCHUPP, *Die Gnadenlehre des Petrus Lombardus*, Freiburg i. Br. 1932.

(18) A. LANDGRAF, *Die Erkenntnis der heiligmachenden Gnade*, in *Dogmengeschichte...* o.c. I/1, pp. 202-219; *Id.*, *Die Einwohnung Gottes durch die gratia inhabitans*, in *Dogmengeschichte...* o.c. I/2, pp. 41-56. Si veda anche gli spunti che offre R. JAVELET, *Image et ressemblance au XII^e siècle de S. Anselme à Alain de Lille*. 2 voll., Paris 1967.

(19) Penso soprattutto ai vittorini. Tra loro emerge Ugo di S. VITTORE, *De laude charitatis*; PL 176, 969-976; RICCARDO di S. VITTORE, *De Trinitate*; PL 196, 887-992. Per una più generale inquadratura del problema si veda P. ROUSSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen-Age*, Paris 1933, G. DUMEIGE, *Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour*, Paris 1952.

(20) Basterebbe qui ricordare i commenti di S. Bernardo e di Guglielmo di Saint-Thierry al Cantico dei cantici. Per una prima introduzione si veda J. LECLERCQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio. Studio sulla letteratura monastica del Medio Evo*, Firenze 1983, pp. 247-305; per un approfondimento ci limitiamo a ricordare AA.VV., *S. Bernard théologien*, Roma 1953; J. M. DECHANET, *Guillaume de Saint-Thierry. L'homme et son oeuvre*, Bruges 1944.

(21) Pensiamo qui al gruppo di autori che, a partire da Anselmo di Laon, introducono la logica razionale — non solo la autorità della Parola di Dio e dei Padri — come indispensabile per comprendere la vita umana e Dio stesso: vi è qui una ripresa del pensiero greco e la creazione di un linguaggio nuovo in ordine ad una nuova coscienza culturale e spirituale. Tra questi autori ricordiamo soprattutto Abelardo e Gilberto della Porretta. Una visione generale si può trovare in M. GRABMANN, *Storia della teologia cattolica*, Milano 1939, pp. 43-67; A. LANDGRAF, *Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik*, Regensburg 1948.

produzione, in noi, di disposizioni create: la presenza personale dello Spirito è risolta nella presenza di una nuova operazione.

In questo contesto il Lombardo formula la sua proposta ⁽²²⁾: ritenendo insufficiente la posizione di Abelardo, il Lombardo ritiene che lo Spirito stesso ci è donato ed abita realmente in noi diventando, proprio in forza della sua unione con noi, il principio del nostro atto di carità. Il Maestro delle Sentenze appoggia la sua tesi soprattutto a Rom. 5,5 ed a 1 Gv. 4, 16, interpretati alla luce della teologia agostiniana e monastica, ed a parecchi passi presi soprattutto dal *De Trinitate* del vescovo di Ippona. L'ampiezza con cui il Lombardo sviluppa la sua tesi impedisce nel modo più assoluto di ritenere che il suo discorso sia sostanzialmente enfatico e ampolloso, inquadrabile in una forma di pia espressione: non solo concede che lo Spirito sia causa delle virtù infuse della fede e della speranza mentre esige uno statuto del tutto singolare per la carità ma si dedica pure a discutere le obiezioni mossegli dai colleghi ed a reinterpretare alcuni passi agostiniani, presi soprattutto dal *De Spiritu et Littera*, che pongono una distinzione piuttosto netta fra l'amore divino ed il dono — creato — che ci permette di riamarlo. Il senso della tesi del Lombardo non è quello di identificare lo Spirito con il « nostro » atto di carità ma, piuttosto, quello di mostrare che non si dà una virtù creata di amore se non per la presenza personale dello Spirito ⁽²³⁾: nella virtù della carità lo Spirito comunica se stesso. Insomma l'atto creato di carità viene direttamente dallo Spirito « quasi esset virtus »; di modo che non si può, propriamente, dire che non c'è in noi una virtù di carità ma, piuttosto, che questa virtù ha uno statuto singolarissimo ⁽²⁴⁾ in quanto è una virtù nella quale lo Spirito dona se stesso. Con

(22) La fonte principale per il pensiero del Lombardo è: PIER LOMBARDO, *Petri Lombardi Libri IV Sententiarum*, PL 192, 521-962. L'edizione comunemente usata è comunque quella edita a cura dei Padri del Collegio di S. Bonaventura ad Claras Aquas, pubblicata in 2 voll. a Grottaferrata. Il testo principale per la questione che ci interessa è quello di I Sent. d. 17, ed. Quaracchi. I, Grottaferrata 1971, nn. 60-65, pp. 141-152.

(23) Vale la pena di richiamare qui il bel testo di I Sent. d. 17, I, 2: « Spiritus sanctus amor est Patris et Filii quo se invicem amant et nos. His autem addendum est quod ipse idem Spiritus sanctus est amor sive charitas, qua nos diligimus Deum et proximum; quae charitas cum ita est in nobis ut nos faciat diligere Deum et proximum, tunc Spiritus sanctus dicitur mitti vel dari nobis » (Quaracchi. I, n. 60, p. 142). In modo più stringato più avanti osserverà: « Cum ergo de dilectione diligimus fratrem, de Deo diligimus fratrem ». I Sent. d. 17, I, 4; Quaracchi n. 60, p. 143.

(24) Il Lombardo discute, rifiutandola, la tesi che la carità sia una « affectio mentis et motus animi »: per lui bisogna porre un rapporto così stretto fra la carità e Dio da chiamare questa carità, che è in noi, amore di Dio « non quod ipse ea diligit sed quia ea nos diligere facit » (I Sent. d. 17, VI, 2; Quaracchi. I, n. 65, p. 149). Il Lombardo, insomma, non dice che lo Spirito è la carità ma che lo Spirito opera nella carità senza mediazione creata — « habitus » o altro — alcuna: « diligendi vero actum per se tantum, sine alicuius virtutis medio, operatur, id est diligere. Aliter ergo hunc actum operatur quam alios virtutum actus; ideoque differenter de hoc et de aliis loquitur Scriptura, quae istum specialiter charitati tribuit. Est ergo charitas vere Spiritus Sanctus » (I Sent. d. 17, VI, 8-9; Quaracchi. I, n. 65, pp. 151-152).

questa tesi il Lombardo porta al suo punto più alto la logica agostiniana che, contro il pelagianesimo, esige un principio divino come operatore della nostra salvezza: in modo pienamente aderente alla visione agostiniana e medioevale, il nostro pone nell'amore — non già nella fede — il tutto della salvezza cogliendolo come il processo che descrive la profonda unità della nostra vita con la grazia che giustifica. In questo modo ottiene il risultato di descrivere la grazia come un processo unitario, come un movimento che parte da Dio e che, accolto dall'anima, ci porta a rivolgerci a Lui. Non si può che apprezzare tutto ciò soprattutto là dove rigetta una interpretazione puramente causale: l'esperienza della salvezza esige una tale profonda unione con Dio, una tale capacità di amarlo e, in Dio, di amare i fratelli che va ben al di là di quella distinzione fra il creatore e la creatura che la nascente logica scolastica aveva cura di rigorosizzare attorno al concetto di causalità. Con la sua energica separazione fra la persona dello Spirito e le sue operazioni create, i suoi doni, Abelardo († 1142) non colpisce soltanto una forma di sempre possibile panteismo ma la esperienza medesima della grazia offrendocene una interpretazione riduttiva e razionalistica. Ugualmente sarà la sua posizione che si imporrà: al di là di qualche raro discepolo, la maggioranza dei commentatori come Simone di Tournai († 1201), come Filippo il Cancelliere († 1236), parleranno dello Spirito solo come causa efficiente della grazia e della carità. Non si può allora che tornare a considerare con maggior favore la posizione del Lombardo: il carattere decisamente personale e trinitario e la prospettiva fortemente dinamica della sua concezione della grazia lo esigono. Tuttavia ci si può chiedere se la posizione del Lombardo non sia troppo debitrice a una prospettiva platonico-agostiniana in un quadro ormai mutante della storia del pensiero. Infatti soltanto nel quadro della nozione di partecipazione il dono si lega al donatore, la carità allo Spirito d'amore, in una profonda e vitale unità; in un quadro aristotelico l'aggiungere ad una realtà divina una realtà creata rimane una espressione confusa da rigorosizzare, per chiarezza, nella forma di una adeguata metafisica. Si può dire allora che, in un quadro di emergente dialettica, l'intera discussione riesce a circoscrivere il problema della grazia attorno alla necessità di un principio divino ed al movimento creato che suscita nella persona senza riuscire a chiarire il rapporto fra i due termini. La necessità di una piena comprensione della grazia e di una adeguata ontologia sono i termini di un problema che la fine della teologia monastica e la nascita della teologia scolastica consegnano al grande secolo decimoterzo.

Le tesi dei grandi scolastici

Riassumere le tesi dei grandi scolastici, dalla Summa Fratris Alexandri ad Alberto Magno, da Bonaventura a Tommaso d'Aquino, è praticamente impossibile stante i limiti del presente articolo: ci accontentiamo di offrirne una sommaria presentazione. Essi impiegheranno la nozione di « habitus » per chiarificare quello stato permanente di grazia che il secolo precedente aveva insegnato a non identificare puramente e semplicemente con la persona dello Spirito e, già con la Summa Fratris

Alexandri che è la prima a farlo, si spingeranno fino a coniare la dizione di grazia creata. Ma che cosa precisamente intendono per grazia creata o per « habitus » di grazia?

Per comprenderlo dobbiamo richiamare la prospettiva generale entro cui questa tesi si colloca ⁽²⁵⁾. Per loro la grazia è la presenza di Dio nell'anima del giusto così da condurlo ad una conoscenza vitale ed amorosa di Lui, ad una esperienza fruitiva e gioiosa della unione con Lui: la grazia non genera uno stato ma una misteriosa dinamica che rende simili a Dio e trasforma in Lui. Essa non è un oggetto, una cosa ma una vita, una nuova qualificazione del nostro essere personale. Correlata alla storia della salvezza ed alla missione visibile delle persone divine nella Incarnazione e nella Pentecoste, la grazia è il frutto della missione invisibile delle persone divine — « gratia gratum faciens » — che, inabitando in noi, ci santificano e ci introducono al gioioso possesso di Dio. A scanso di ogni equivoco che pretenda di mettere Dio nelle nostre mani, si dovrà sempre ribadire il carattere recettivo della grazia: Bonaventura lo chiarirà nettamente precisando che il nostro possesso di Dio è soltanto un « haberi a Deo » ⁽²⁶⁾, un essere presi e dominati dall'amore di Dio, e Tommaso giungerà a parlare di una accoglienza della grazia che è un « patiendo divina » ⁽²⁷⁾, un subire l'agire di Dio. Solo Dio può operare questa presenza e questa manifestazione della sua vita in noi, questo « illapsus » ⁽²⁸⁾, senza annullare il carattere inviolabile della nostra personalità: pur essendo veramente opera dello Spirito, Amore divino che contiene tutti i doni divini, la grazia accolta è l'espressione libera della nostra volontà. Questa presenza intima e profonda delle persone divine che ci santificano, ci fa comprendere come la concezione scolastica della grazia sia una concezione personalistica, dinamica, esemplare: la obiettiva presenza di Dio trasfigura l'anima recettiva, la so-

(25) Per una generale introduzione storico-filosofica a questo periodo si può vedere W. H. V. READE, *La filosofia nel medioevo*, in *Storia del mondo medioevale*. V: Il trionfo del papato e lo sviluppo comunale, Milano 1980, pp. 370-424; M. GRABMANN, *Storia della teologia cattolica*, Milano 1939, pp. 68-131. Per una comprensione iniziale del nostro tema si può vedere H. BOUILLARD, *La théologie de la grâce au XIII^e siècle*, in RSR 35 (1948), 469-480; J. FINKENZELLER, *Die christologische und ekklesiologische Sicht der gratia Christi in der Hochscholastik*, in *Münchener Theologische Zeitschrift* 11 (1960), 169-180.

(26) « Nullus Deum habet, quin ab ipso specialius habeatur; nullus habet et habetur a Deo quin ipsum praecipue et incomparabiliter diligit hereditatem ab ipso sicut sponsa a sponso; nullus sic diligitur quin ad aeternam hereditatem adoptetur pro filio: hinc est quod gratia gratum faciens facit animam templum Dei, sponsam Christi et filiam Patris aeterni. [...] ideo illud non potest esse per habitum aliquem naturaliter insertum, sed solum per donum divinitus gratis infusum » (BONAVENTURA, *Breviloquium* V, 1; Quaracchi. V, p. 253).

(27) TOMMASO, *In III Sent.* d. 35 q. 2 a. 1. Questo « patiendo » è una conaturalizzazione alla vita divina, ricevuta per grazia, che è frutto della conoscenza e dell'amore che ci uniscono a Dio.

(28) Per « illapsus » si deve intendere quella presenza di Dio all'anima che, nella grazia, Dio sa realizzare senza violare la intangibilità della persona: questa interiorità di Dio all'anima non ha paralleli creati e, sopraelevandoci, esprime la forza e la libertà con cui Dio opera la nostra santificazione. Su questo tema si veda M. DUPUY, *Illapsus*, in *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*. VII, Paris 1970, coll. 1325-1330.

stiene con una permanente tensione e, santificandola, la conduce alla gioiosa comunione soprannaturale.

Questa concezione supera di molto una lettura funzionalista o virtuosa della grazia e, nel quadro della mentalità del tempo, spingeva verso una ricomprensione ontologica del soggetto che vive di grazia. A questo scopo si servono della nozione di « habitus ». Una significativa interpretazione noi la troviamo già nei testi della *Summa Fratris Alexandri*, IV, 606-648, che dobbiamo a quel pensatore lucidissimo che è Giovanni de la Rochelle⁽²⁹⁾: egli interpreta la grazia creata come la « forma transformata » prodotta dalla presenza della « forma transformans » che è Dio stesso nel suo donarsi e nel suo amore per noi⁽³⁰⁾. È qui evidente la assoluta impossibilità di separare la grazia creata dalla presenza attiva di Dio; non è una sostanza interposta fra Dio e l'anima, non è nulla se considerata a sé sola: piuttosto va compresa come il movimento che, provenendo da Dio come dono, ci riporta a Dio. L'« habitus » di grazia dispone l'anima alla unione con Dio ma questa è immediata e diretta in quanto l'amore di carità non si ferma all'habitus ma raggiunge le persone divine. L'« habitus » è perciò un dono assimilativo ricevuto nell'anima per poter giungere al pieno godimento della Bontà divina: è « disponens, non complens »⁽³¹⁾ in quanto ci porta, rendendoci la somiglianza con Dio, a perseguire quel fine che solo la presenza ed il dono che Dio fa di sé ci permettono di raggiungere come nostro. L'« habitus » è un effetto creato⁽³²⁾ prodotto dalla forza efficace

(29) La *Summa theologiae* di Alessandro di Hales è pubblicata in 5 voll. a Quaracchi 1924-1948. Seguiamo questa numerazione per evitare le difficoltà che il carattere compilatorio dell'opera obbligherebbe a rilevare. Per una migliore comprensione del testo si possono richiamare qui Y. DOUCET, *De « Summa Fratris Alexandri » historice considerata*, in *Rivista di Filosofia neoscholastica* 40 (1948), 1-44; J. AUER, *Textkritische Studien zur Gnadenlehre des Alexander von Hales*, in *Scholastik* 15 (1940), 63-75. Su Giovanni della Rochelle si veda E. D'ALENÇON, *Jean de la Rochelle*, in *DTC* VIII, 788-789.

(30) « Quia ergo Spiritus Sanctus amor est, immo et virtus prima amoris, inde est, cum datur nobis, transformat nos in divinam speciem, ut sit ipsa anima assimilata Deo. Ex alia parte debemus intelligere gratiam creatam velut similitudinem et dispositionem ex parte animae rationalis, ex qua habet quod sit accepta Deo et assimilata, quia ibi est forma transformans, et haec est gratia increata; similiter ibi est forma transformata, quae derelinquitur in transformato, scilicet in anima, ex transformatione, et haec est gratia creata » (*Summa Fratris Alexandri* L. III, P. III, Inq. I, Tract. I, q. II, a. 2, sol.; Quaracchi, IV, n. 609, p. 959).

(31) « Est perfectio quae est a forma et est perfectio quae est a fine. [...] Item est perfectio disponens et est perfectio complens [...] Dicendum ergo quod gratia creata est perfectio esse animae secundi tamquam disponens; sed perfectio sicut complens est finis ipsius, scilicet divina Bonitas. Unde illud quod disponit animam ut ordinetur ad finem est gratia creata; illud quod complet est finis, scilicet summa Bonitas ». (*Summa Fratris Alexandri* L. III, P. III, Inq. I, Tract. I, q. II, a. 3, ad 2; Quaracchi, IV, n. 610, p. 962).

(32) Tommaso, nella *Quaestio disputata De caritate* art. 1, affronta formalmente il pensiero del Lombardo e motiva la necessità dell'« habitus », cioè di un principio inferiore all'uomo, vuoi per salvaguardare la volontarietà dell'atto di carità vuoi per mostrare che esso supera la facoltà naturale. Perciò per la presenza di Dio nell'anima « requiritur medium formale ad hoc, quod anima perfecte ordinetur in ipsum ex parte animae non autem ex parte ipsius Dei » (*Ibidem*, ad 17). Si veda anche II^a II^{ae} q. 23 a. 2.

dell'Amore divino ma inseparabile da esso: nella sua finitezza, esso dice una qualche partecipazione all'Amore infinito non come causa efficiente ma come causa formale della nostra novità di vita. L'« habitus » è un effetto finito frutto della presenza infinita di Dio: questo effetto finito va considerato in modo profondamente dinamico ed esistenziale come capace di aprirci ad un influsso, ad un perenne contatto con Dio. Come la luce ⁽³³⁾, pur ricevuta dal nostro occhio, è inseparabile dal sole che la origina, così la grazia creata non è un oggetto deposto in noi ma è una trasmissione continuata della vita divina, è una forza costantemente in atto anche se non opera in noi che attraverso le virtù. Questa visione attualista dell'habitus ci vieta non solo di intenderla in modo statico ma anche in modo indipendente dalla presenza di Dio: non si danno due grazie, una increata e una creata, né la grazia creata si ferma ai doni divini senza raggiungere Dio stesso nel suo amore o nella sua sostanza ma essa è piuttosto un momento necessario per pensare l'unitario processo di benevolenza e di grazia con cui Dio ci salva. Che poi questo « habitus » sia qualificato come « accidens » non vuole essere una forma di deprezzamento ma solo una qualificazione metafisica che richiama la necessaria iniezione della grazia alla persona: in questo caso, però, l'« accidens » è talmente più insigne dell'anima da costituire un suo vero e proprio perfezionamento. Lungi dal piegare Dio al nostro servizio, l'« habitus » di grazia fonda, in un quadro profondamente relazionale e dinamico, il soggetto in grazia come frutto dell'opera misericordiosa e salvifica di Dio.

La introduzione della grazia abituale avviene in dialogo e, più spesso, in opposizione formale alla tesi di Pier Lombardo ⁽³⁴⁾; del resto la stima di cui generalmente godeva il Maestro delle Sentenze non avrebbe permesso di passare sotto silenzio la sua posizione. Ed è nel dibattito e nel distacco dalla sua posizione che possiamo ritrovare le ragioni che motivano le posizioni dei grandi maestri francescani e domenicani. Sia pure con una certa forzatura, le possiamo sostanzialmente ricondurre a tre. La prima, cara soprattutto ai francescani ⁽³⁵⁾, fonda la necessità della grazia creata nella imperfezione e nella indegnità dell'uomo che ha bisogno di questo « habitus » per potersi unire allo Spirito. Questa argomentazione antropologica tematizza la povertà miseranda dell'uomo e la distanza della creatura dal Creatore come colmabile solo attraverso una disposizione, ricevuta, che risulta necessaria per fare la esperienza trasformante della unità deificante con Dio. Non solo siamo qui lontanis-

(33) Questa immagine della luce, presente già nei padri, ricorre tanto in Bonaventura che in Tommaso. Si veda al riguardo J. PEPIN, *Stilla aquae multo vino infusa, ferrum ignitum, luce perfusus aer. L'origine de trois comparaisons familières à la théologie mystique médiévale*, in *Miscellanea A. Combes*, I, Roma 1967, pp. 331-367.

(34) A. STÉVAUX, *La doctrine de la charité dans les commentaires des Sentences de S. Albert, de S. Bonaventure et de S. Thomas*, in *ETL* 24 (1948), 59-97.

(35) Si veda L. HOEDL, *Die neuen Quästionen der Gnadentheologie des Johannes von Rupella O.M. (1265)*, München 1964; J. P. REZETTE, *Grâce et similitude de Dieu chez saint Bonaventure*, in *ETL* 32 (1956) 46-64; LIBERATUS A ROESELARE, *La rôle du mot « habitus » dans la théologie bonaventurienne*, in *Collectanea Franciscana* 26 (1956), 225-250. 337-372.

simi da ogni sia pur lontano sospetto di pelagianesimo ma è sorprendente vedere come sia proprio l'opposizione al pelagianesimo a guidare il pensiero degli scolastici: rispetto alla sunnominata eresia Bonaventura, infatti, considererà la dottrina dell'« habitus » come « securior » ⁽³⁶⁾, come più sicura. La seconda motivazione è di stampo filosofico: secondo l'aristotelismo, infatti, non basta la sola facoltà per agire ma occorre anche un « habitus » regolatore della azione dato che la potenza non si attiva che attraverso una forma vista quale principio connaturale della attività prodotta ⁽³⁷⁾. Perciò la santificazione e la nuova creazione dell'anima in grazia hanno bisogno non solo di un principio efficiente ma anche di un adeguato principio formale: là dove questo principio vivificante è identificato con la carità, essa non può essere che una carità creata dato che Dio non può essere pensato entitativamente come forma di una realtà creata senza panteismo. Infine, e da ultimo, la terza motivazione dell'« habitus » può essere qualificata come teologica e, pur presente un poco in tutti gli autori, troverà una formulazione particolarmente limpida in Tommaso: sia pure senza una esplicita e ampia base biblica, essa tematizza la efficacia dell'amore divino ed il radicale cambiamento che esso introduce nella persona ⁽³⁸⁾. La profondità di questa trasformazione è tale che siamo resi davvero partecipi della natura divina (2 Pt. 1,4), siamo resi luce nel Signore così da camminare come figli della luce (Efes. 5,8): come l'oggetto di ogni operazione è in colui che opera, così Dio è nell'anima in grazia « secundum quod cognitum est in cognoscente et desideratum in desiderante » ⁽³⁹⁾. Nasce qui non una artificiosa associazione di Dio ad una creatura ma una connaturalizzazione dell'anima alla vita soprannaturale, una assimilazione di una nuova dignità tale che non solo l'anima è messa in moto da Dio ma, piuttosto, essa vive questa vita come sua propria. « Non tantum agitur sed agit ». Prima ancora

(36) « Hanc autem positionem praeferendam credo priori, tum quia est securior, tum etiam quia rationabilior. [...] Praeferenda est igitur haec opinio priori pro eo quod est securior et magis recedit ab errore Pelagii » (BONAVENTURA, *Commentaria in quatuor libros sententiarum*, in II, d. 26, a. unico, q. 2, concl.; Quaracchi II, p. 635).

(37) « Nullus autem actus perfecte producit ab aliqua potentia activa, nisi sit ei connaturalis per aliquam formam, quae sit principium actionis. Unde Deus, qui omnia movet ad debitos fines, singulis rebus indidit formas per quas inclinatur ad fines sibi praestitutos a Deo; et secundum hoc disponit omnia suaviter, ut dicitur Sap. VIII, 1. Manifestum est autem quod actus charitatis excedit naturam potentiae voluntatis » (TOMMASO, *Summa theologiae II^a II^{ae}*, q. 23, a. 2, in c.).

(38) « Habere autem potestatem fruendi divina persona est solum secundum gratiam gratum facientem. Sed tamen in ipso dono gratiae gratum facientis Spiritus sanctus habetur et inhabitat hominem » (TOMMASO, *Summa theologiae I*, q. 43, a. 3, in c.). Il dono creato, infatti, ricorda Tommaso, non esclude ma esige la presenza dello Spirito: « Nec tamen per hoc (habitum) excluditur quin Spiritus sanctus, qui est caritas increata, sit in homine caritatem creatam habente, movens animam ad actum dilectionis, sicut Deus movet omnia ad suas actiones, ad quas tamen inclinatur ex propriis formis. Et inde est quod omnia disponit suaviter, quia omnibus dat formas et virtutes inclinantes in id ad quod ipse movet, ut in illud tendant non coacte sed sponte ». (*Quaestio disputata de Caritate*, a. 1, in c.).

(39) TOMMASO, *Summa theologiae*, I, q. 8, a. 3, in c. La stessa formula, con la variazione del verbo desiderare in amare, la ritroviamo in I, q. 43, a. 3, in c.

che un'etica, l'« habitus » fonda qui una psicologia soprannaturale di cui la volontarietà della vita di grazia, la sua crescita e la sua meritorietà sono le prime espressioni. Nel suo « illabi », nel suo farsi presente all'anima, la grazia non appare un padrone che adopera strumentalmente l'uomo ma è piuttosto Dio stesso nella sua capacità di salvare l'uomo elevandolo ad una nuova dignità che costituisce la vera vita e la vera libertà della persona: il parallelismo creazione-soprannaturalizzazione, che rimane sullo sfondo del nostro problema, serve solo per mostrare la profondità e la decisività della trasformazione intervenuta.

Si può allora dire che l'« habitus » è la dimensione finita della presenza santificante di Dio: viene da Dio come dalla sua sorgente così che tutto il suo senso è quello di esprimere una forza capace di assimilare a Lui. Preoccupati di evitare il pelagianesimo e di staccarsi da un panteismo spesso latente nella mistica del tempo, i grandi scolastici trovano nell'« habitus » la possibilità di affermare nello stesso tempo vuoi il bisogno di ricevere quell'aiuto e quel dono di Dio senza di cui non c'è salvezza vuoi la possibilità di una comunione e di una esperienza amorosa, ma donata, di Dio. In nessun modo, però, l'« habitus » è pensabile come una entità fraposta fra Dio e l'anima, come una barriera fra Dio e noi: il rimando ontologico ⁽⁴⁰⁾, che si serve dell'aristotelismo, intende esprimere il fatto che la grazia è talmente profonda nel suo agire da attingere la realtà ultima del soggetto umano ma, in sé, l'« habitus » è la relazione dinamica dell'uomo verso Dio fondata e plasmata dalla relazione di grazia di Dio verso l'uomo. Probabilmente si può formulare più di una perplessità sul carattere trinitario di questo processo così come si potrebbero auspicare maggiori chiarimenti circa il valore cristologico, pneumatologico, ecclesiale, etico di questa concezione; da un punto di vista antropologico, però, siamo qui ad un punto particolarmente significativo e particolarmente fecondo della teologia della grazia: l'« habitus » descrive infatti un soggetto « spirituale » che ha i suoi cardini nella libertà dei figli di Dio e nell'accogliere con una risposta vitale e profonda lo Spirito di ogni santità e di ogni comunione. La grazia abituale è quindi una tesi teologica che interpreta e chiarifica la affermazione biblica e patristica del dono increato, cioè della presenza salvifica di Dio in noi.

Impoverimento e declino della teologia scolastica sull'« habitus »

Riccardo di Mediavilla (✠ 1308) è il primo, capovolgendo totalmente i termini della questione, a chiedersi non già se esiste una grazia creata ma addirittura se, al di fuori di essa data per certa, esiste il dono increato. Questo sconcertante mutamento obbliga a delineare, almeno brevemente, le ragioni di un così rapido declino. Esse si radicano nell'eclissi del tomismo colpito, tre soli anni dopo la morte del maestro,

(40) Il rimando ontologico è legittimo solo quando è mantenuto all'interno del mistero di salvezza e finalizzato alla sua espressione, mai quando fosse assunto come capace di avere un significato in sé.

dalla pesante condanna del 1277 e, più ancora, nel progressivo esaurimento della grande teologia francescana ⁽⁴¹⁾.

Già Matteo d'Acquasparta († 1302) aveva preferito presentare l'*habitus* come una realtà statica, affatto dinamica; sarà però soprattutto il nominalismo, con la sua teologia dominata dalla distinzione « de potentia Dei », a spiegare questo svuotamento. Vignaux ⁽⁴²⁾ ci ha insegnato a valorizzare tanto teologicamente quanto filosoficamente questo modo di argomentare come espressione di una viva coscienza della trascendenza e della libertà divina e, perciò, come espressione di un atteggiamento sinceramente religioso anche se esasperato; ugualmente non si può non avere l'impressione che la contrapposizione fra « de potentia Dei assoluta » e « de potentia Dei ordinata » introduca una arbitrarietà che fonda una interpretazione estrinsecista del tutto. Per Scoto ⁽⁴³⁾ († 1308), che identifica l'*« habitus »* con la carità, esso è una realtà contingente: la volontà di concedere la vita eterna a chi lo possiede appartiene alla potenza ordinata, al volere concreto di Dio così come lo comprendiamo alla luce delle Scritture, ma non è assolutamente necessario sul piano della potenza assoluta, dato che Dio può concedere la sua benevolenza anche senza meriti precedenti ed anche in presenza di una volontà puramente naturale. Perciò nemmeno l'*« habitus-charitas »*, che pure esprime una tensione alla beatitudine che Dio stesso ha esigito, è veramente meritorio: esso abbisogna di una « acceptatio », di un positivo atto con cui Dio, senza mutarne la valenza ontologica, gli riconosce una nuova perfezione, quella di meritare la salvezza soprannaturale. Il relativo estrinsecismo, che in Scoto è legato alla volontà di salvaguardare in modo assoluto il primato di Dio, scade ad una giustapposizione fra dono di Dio e libertà umana con P. Aureoli († 1322) ⁽⁴⁴⁾: l'*« habitus »* della carità è puro dono di Dio che con il suo Spirito dà alla nostra azione una perfezione morale che non possiede, mentre la libertà umana si esaurisce nel puro rifiuto del peccato, nel togliere cioè tutto ciò che si oppone alla grazia impedendole di agire. Questa giustapposizione fra agire di Dio e agire dell'uomo intacca l'unità del processo della grazia e finisce per pensare l'*« habitus »* come una realtà a sé stan-

(41) Su questo periodo, poco conosciuto e studiato, si può trovare una guida in M. GRABMANN, *Storia della teologia cattolica*, Milano 1939, pp. 132-173. Oltre alle già segnalate opere sulla grazia medioevale, si può aggiungere L. B. GILLON, *La grâce incréée chez quelques théologiens du XIV^e siècle*, in *Miscellanea A. Combes*, II, Roma 1967, pp. 275-284; O. LOTTIN, *La théorie des dons du Saint-Esprit au début du XIV^e siècle*, in *Mélanges Joseph de Ghellinck*, II: *Moyen Age-Epoques moderne et contemporaine*, Gembloux 1951, pp. 849-875; P. VIGNAUX, *La sanctification par l'Esprit incréé d'après Jean de Ripa*, I Sent. dist. XIV-XV, in *Divinitas* 11 (1967) 681-714.

(42) P. VIGNAUX, *Justification et prédestination au XIV^e siècle*, Paris 1934, pp. 127-140. Questa ricerca, ancora valida, è però da integrare con H. A. OBERMAN, *The Harvest of Mediaeval Theology. Gabriel Biel and the Late Mediaeval Nominalism*, Cambridge 1963.

(43) W. DETTLOFF, *Die Lehre der acceptatio divina bei Johannes Duns Scotus*, Werl 1954; W. DETTLOFF, *Die Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther mit besonderer Berücksichtigung der Franziskaner-Theologen*, Münster 1963.

(44) A. TEETAERT, *Pierre Auriol*, in DTC XII, coll. 1810-1881; D. EVERETT, *The Doctrine of Peter Aureoli on Habitual Grace*, Roma 1956.

te, voluta da Dio in forza della sua potenza ordinata: la effettiva indipendenza fra l'ordine della grazia e l'ordine della creazione non è adeguatamente saldata dall'« habitus » quale tematizzazione della reale benevolenza divina e, collocando la grazia nell'ordine contingente dei fatti, invita a trascendere questa sinergia umano-divina da una parte nella assoluta libertà di Dio e dall'altra nella sostanziale autonomia dell'uomo. Questi esiti saranno quelli del pensiero di Guglielmo di Ockham (✠ 1349) ⁽⁴⁵⁾: per lui la libertà divina va portata fino al punto da dire che Dio può considerare giusto un peccatore e può condannare un uomo in grazia. Con l'occamismo l'« habitus » non ha più alcun significato reale: in questa totale separazione fra la grazia increata e la grazia creata, fra la realtà e il volere di Dio, l'« habitus » non esprime la profondità della comunione salvifica fra Dio e l'uomo ma è un puro dato, arbitrario, del volere di Dio, il cui significato è del tutto irrilevante. La parabola della teologia scolastica circa l'« habitus » è qui compiuta ⁽⁴⁶⁾: la riforma luterana è alle porte.

Linee sintetiche conclusive

Le note precedenti ci hanno permesso di circoscrivere concretamente la tesi dell'« habitus » di grazia: si tratta di una tesi che si sviluppa a partire dagli ultimi decenni del sec. XII al XIV per cercare di comprendere il contenuto e la modalità della comunione di Dio, il Dio vivente della Bibbia, con noi. Il fatto che questa tesi sia del tutto sconosciuta al primo millennio di storia cristiana ci obbliga ad interrogarci sulle ragioni del suo sorgere e sul significato che può avere nel sapere cristiano.

Le ragioni del suo sorgere pescano vuoi in una esperienza, mediata dalla comprensione biblico-patristica, vuoi in una problematica culturale. La esperienza della salvezza, compresa alla luce della Bibbia e dei Padri, chiarisce il dono della vita divina come un intervento e una presenza misericordiosa e personale di Dio che trasformano profondamente la nostra vita: in Dio siamo santificati e rigenerati a vita nuova. La sua inabitazione in noi ci trasfigura conducendoci ad una gioiosa comunione di vita e ad una fiduciosa attesa carica di speranza. La profondità di questa trasformazione è stata resa dai padri in termini dialoganti con la cultura greca: la divinizzazione, la restaurazione della immagine, la visione di Dio, l'« admirabile commercium », la partecipazione sono tutte categorie attraverso cui i Padri hanno cercato di esprimere il realismo della salvezza donata da Dio. Agostino vi aggiungerà la « charitas »,

(45) R. GUELLUY, *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham*, Louvain 1947; E. ISELOH, *Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockham. Ihre Bedeutung für die Ursachen der Reformation*, Wiesbaden 1956.

(46) Non intendiamo certo dire che la nozione di « habitus » scompare con il XIV secolo: viene anzi sostanzialmente ripresa al Tridentino con il tema della giustizia inerente e si imporrà lungo tutta la scolastica post-tridentina. A noi pare, però, di poter ugualmente dire che il periodo preso in considerazione è un periodo sufficientemente unitario ed omogeneo per poter cogliere lo sviluppo del nostro tema.

cogliendola come il movimento profondo di Dio verso di noi, movimento che, proprio in quanto comunicazione partecipata che Dio fa di sé, suscita la nostra risposta di amore. Non c'è ragione per ritenere che questo sforzo di comprensione della salvezza donata sia terminato con Agostino: l'«habitus» è per noi una articolazione particolare di un più ampio sforzo di ricomprensione della grazia, quello della grande scolastica del sec. XIII. La seconda ragione sta in una modificazione culturale che, sul finire del sec. XII, porterà a galla nuovi schemi di comprensione della realtà. Non c'è dubbio che il dato fondamentale di questa modificazione culturale è costituito dalla introduzione dell'aristotelismo: favorito dai contatti provocati dalle crociate e mediato dagli scritti dei filosofi arabi, l'aristotelismo realizzerà l'unità culturale dei secoli XII e XIII. Gli studi della scuola di Lovanio, con M. De Wulf ⁽⁴⁷⁾ e soprattutto con F. Van Steenberghen ⁽⁴⁸⁾ hanno precisato questa unità culturale come un aristotelismo eclettico neoplatonizzante: abbandoniamo quindi la tesi di E. Gilson ⁽⁴⁹⁾ che coglie il nostro problema come un episodio dello scontro fra platonismo ed aristotelismo. All'interno di questa unità culturale, domenicani e francescani si distinguevano per una differenza di tonalità o per una maggiore criticità non certo per una vicendevole contrapposizione. Si spiega così come la introduzione dell'«habitus» non abbia provocato, nonostante la sua novità, grandi dibattiti. Si impose in modo rapido e pacifico.

In questo contesto, la tesi dell'«habitus» è lo sforzo per ripresentare una verità tradizionale della fede cattolica, quella del realismo e della profondità della trasformazione operata da Dio con il dono che fa di sé stesso. L'«habitus» è la formulazione di questa verità in un quadro ontologico. Vedervi il frutto di una oggettivazione di Dio, vedervi una forma di cripto-pelagianesimo che nella sinergia rivendichi un qualche spazio per la libertà umana autonoma è misconoscerne totalmente il significato. Mantenuto nell'ambito del processo unitario di grazia, l'«habitus» ha il suo significato; là dove rispetta la priorità della forma informante intesa come presenza di Dio e del movimento originato da lui, la grazia creata è l'atto informato da Dio stesso che dice il senso della accoglienza.

(47) M. DE WULF, *Storia della filosofia medioevale*, 2 voll., Firenze 1957.

(48) F. VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*. 2 voll., Louvain 1942; Id., *Aristote en Occident. Les origines de l'aristotélisme parisien*, Louvain 1946.

(49) E. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris 1924. Per altro il dibattito è ben lungi dall'essere chiuso: si trova un rapido schizzo della interpretazione agostiniana e di quella aristotelica di Bonaventura, con una ampia bibliografia, in A. FLICHE, V. MARTIN, *Storia della chiesa*. vol. XIII: Il movimento dottrinale nei secoli IX-XIV, Torino 1965, pp. 323-325 (a cura di S. GIEBEN, o.f.m. cap.). Né mi pare che le opere uscite in occasione del settimo centenario della morte — AA.VV., *S. Bonaventura francescano*, Todi 1974; AA. VV., *S. Bonaventura 1274-1974*. 5 voll., Grottaferrata 1973-1974 — abbiano chiarito il problema a fondo. Un tentativo di sintesi, con preferenza però per il professore di Lovanio, si trova in J. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, München 1959. Noi preferiamo ritenere che il termine «agostinismo», nel senso di scuola agostiniana e non già di ispirazione agostiniana che è comune a tutto il medioevo, abbia un significato polemico e supponga perciò come già avvenuta quella rottura della unità culturale che si verifica attorno al 1270.

za umana e umanamente libera del dono divino. Là dove l'« habitus » è mantenuto all'interno della relazione interpersonale di alleanza, esso articola la antropologia del credente in termini aristotelici. In nessun modo esso indica una prevaricazione del possesso sul dono, della struttura ontologica sulla vita di fede: esso coglie e formula piuttosto un problema reale, quello circa il come articolare la antropologia soprannaturale. Solo là dove questa unità si spezza, l'« habitus » perde il suo significato originario e, divenuto perfezione indipendente, diventa problematico per la fede.

E sarà ciò che avverrà del nostro tema. La rottura della unità culturale non è databile prima del 1267 quando a Parigi esplodono i conflitti sotto la spinta dei filosofi della facoltà di Arti, Sigieri di Brabante e Boezio di Dacia. Nasce in quel contesto un neo-agostinismo ⁽⁵⁰⁾ che, come ha rilevato De Wulf ⁽⁵¹⁾, rivendica l'eredità della tradizione in polemica, e in polemica metafisica, con il tomismo: il fatto che la polemica, animata da Giovanni Pecham ⁽⁵²⁾, vertesse soprattutto sui problemi filosofici della creazione eterna e della pluralità delle forme dice che, propriamente parlando, non si può vedere qui una rinascita dello spirito agostiniano. Nasce piuttosto una filosofia agostinizzante arroccata sulla difesa di posizioni tradizionali anche se abbastanza eclettiche e poco rigorose. Si comprende facilmente come questo insieme di posizioni, alquanto disparate e scarsamente omogenee, sia andato lentamente sciogliendosi sotto l'evolversi della filosofia: non durerà più di trenta, quarant'anni. In questo contesto anche il rimando biblico alla profondità della azione con cui Dio rinnova e trasforma l'uomo e alla necessità della grazia si sperde. Il « de potentia Dei assoluta » che intende dichiarare la radicale contingenza di tutto ciò che non è Dio esprime una concezione filosofica, certamente non biblica e non salvifica, della libertà di Dio; il « de potentia Dei ordinata » che intende salvaguardare la coerenza interna della concreta economia salvifica legandola al volere di Dio, proprio perché legato al solo volere, non riesce ad esprimere una adeguata com-

(50) Già F. EHRLE, *L'Agostinismo e l'Aristotelismo nella Scolastica del sec. XIII*, in *Xenia thomistica*. III, Roma 1925, p. 520 aveva notato il carattere polemico del neo-agostinismo e perciò il suo probabile collegamento alle manifestazioni dell'averroismo parigino.

(51) M. DE WULF, *L'augustinisme « avicennisant »*, in *Revue néoscholastique de philosophie* 38 (1931), 16. Di parere contrario Gilson: E. GILSON, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, in: *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age* 1 (1926), 5-127. Secondo Gilson lo scontro avviene attorno alla concezione agostiniana della conoscenza, colta nel suo aspetto filosofico e religioso; probabilmente però lo scontro è più vasto della semplice dottrina della illuminazione e riguarda la globalità della tradizione agostiniana così come si era organizzata sotto la spinta di un aristotelismo eclettico e per l'impegno speculativo di Giovanni de la Rochelle, Alessandro di Hales, Bonaventura...

(52) Pecham, maestro della scuola francescana di Parigi, guiderà negli anni attorno al 1270 la polemica contro Tommaso. Divenuto poi arcivescovo di Canterbury, ribadirà la condanna dell'aristotelismo del 1277 di Parigi con i decreti di censura al tomismo emanati a Oxford nel 1284 e nel 1286. A indicare del resto la durezza dello scontro basterebbe riandare alla dolorosa storia di Egidio Romano, eremitano di S. Agostino ma sostanzialmente gravitante nell'orbita del pensiero tomista.

prensione dell'ordine di grazia. Di conseguenza la realtà e la profondità del rinnovamento operato da Dio, cioè l'« habitus », verrà precisata distinguendola sempre più dalla capacità meritoria e salvifica dell'agire umano comunque valutato in sé — ed in questo è tutto l'antipelagianesimo del tardo nominalismo — e legandola sempre più al libero e arbitrario agire di Dio. Questo esito, povero e deludente, non ci esonera però dal porci il problema di fondo della nostra questione e dal chiederci come noi lo affrontiamo e lo risolviamo oggi.

2 - LA RIPRESA DEL REALISMO DELLA GRAZIA NELLA TEOLOGIA ODIERNA

L'aver indicato la radice della nozione di « habitus » nella profondità del rinnovamento e della mutazione operata dall'agire salvifico di Dio non dovrebbe permetterci di passare, con troppa disinvoltura, al di là di questa tesi. Ciononostante la riflessione su questo punto non è sufficientemente attenta: ribadire che nessun atto di magistero ha consacrato la interpretazione dello stato di grazia come « habitus » è certamente richiamare un dato di fatto ma non è ancora imporre una conclusione. Diventa perciò giocoforza interrogarci sulle ragioni di questo differente approccio al nostro problema.

La ragione basilare sta certamente in una diversa comprensione di tutto il problema della grazia: superando la impostazione manualistica, che nella sua accentuazione della grazia creata era semplicemente anti-protestante, la teologia attuale coglie la grazia come benevolenza e favore divino ⁽⁵³⁾, come presenza efficace di Dio alla umanità per la sua salvezza. La grazia non è adeguatamente coglibile in un quadro di causalità efficiente: essa non è innanzitutto effetto finito ma, piuttosto, autocomunicazione di Dio. Questa autocomunicazione di Dio è da pensare come una autopartecipazione delle persone divine che, pur rimanendo radicalmente libere ed indisponibili, diventano in chi le riceve principio accolto di una vera comunione con la vita divina. In questo modo non solo non è sminuita la differenza fra Dio e la creatura ma essa è mantenuta quale criterio, donato e accolto, della modificazione reale della creatura in grazia. Non è difficile cogliere qui l'eco del pensiero di Barth ⁽⁵⁴⁾ e, in ambito cattolico, soprattutto di K. Rahner ⁽⁵⁵⁾. Naturalmente questa prospettiva non è senza effetti nella teologia della grazia creata: essa appare come totalmente relativa all'agire di Dio, come total-

(53) Almeno dai lavori di Barth sulla elezione divina, la affermazione è comune tanto nella teologia protestante che in quella cattolica. Il senso migliore della affermazione non è quello di chiudere Dio all'interno dei suoi sentimenti ma di formulare decisamente il carattere personale della grazia evitandone ogni oggettivazione ed ogni riduzione in chiave antropocentrica.

(54) Penso soprattutto al volume secondo della sua *Kirchliche Dogmatik*: K. BARTH, *Dogmatique*. II/1: *La doctrine de Dieu*. 2 voll., Genève 1956-57; II/2: *L'élection gratuite*, 2 voll., Genève 1958-59 (tr. it. *La dottrina della elezione divina*, Torino 1983).

(55) K. RAHNER, *Theos nel Nuovo Testamento*, in *Saggi teologici*, Roma 1965, pp. 467-585; ID., *Il Dio trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza*, in *Mysterium salutis*. III, Brescia 1969, pp. 401-507.

mente correlata al dono dello Spirito. La categorialità creata della grazia non oggettiva Dio riducendolo al proprio orizzonte ma, piuttosto, vive della esperienza inoggettivabile del Trascendente in una continua tensione, in una continua apertura ad esso ⁽⁵⁶⁾. Naturalmente questo esige una diversa lettura della soggettività umana dove l'orizzonte indelimitabile della trascendenza e la storica comunicazione di Dio non solo non depotenziano il soggetto ma piuttosto lo realizzano. La grazia, insomma, ci appare la presenza di un mistero salvifico ⁽⁵⁷⁾ come tale inappropriabile e tuttavia in grado di determinare realmente e profondamente la vita della persona. Si coglie qui una prima ragione di diffidenza verso la grazia creata: essa esprime il rifiuto di una oggettivazione di Dio da trasferire, quale forza soprannaturale, nel campo dell'agire umano. È chiaro, però, che questo timore per un uso negativo della grazia non può essere spinto fino a negare ogni rilevanza storica e concreta della grazia creata stessa: la grazia non è solo una disposizione d'animo, una disposizione benevola interna a Dio, ma è, in Cristo, un condividere la storia umana, un farsi partecipe della esistenza umana per informarla di sé. Ritroviamo così la stessa esigenza che aveva spinto la scolastica medioevale a formulare la tesi dell'«habitus» e la ritroviamo come esigenza impreteribile.

Una seconda ragione della nostra diffidenza verso la grazia abituale sta nella diffidenza verso le categorie ontologiche e nel bisogno di un ritorno ad una comprensione personalistica. L'esigenza, presente in tutta la teologia ⁽⁵⁸⁾, è particolarmente avvertita nella teologia della grazia ⁽⁵⁹⁾: in essa, una lettura impersonale del mistero del Dio vivente conduce facilmente ad una oggettivazione della grazia e, di conseguenza, ad una sua cosificazione e ad una sua strumentalizzazione. L'incontro salvifico di Dio con l'uomo, dove l'iniziativa divina ha l'assoluto primato e a cui l'uomo aderisce solo nella fede e nella preghiera, finirebbe allora per essere ridotto ad una entità con una consistenza autonoma, ad una cosa della quale si può disporre. Quale scienza della fede, la teologia deve recuperare l'elemento personale come assolutamente indispensabile per pensare l'avvenimento salvifico; naturalmente anche l'elemento personale è solo analogicamente applicabile a Dio; tuttavia, in quanto Dio pone nella persona — diversa da Dio — il destinatario della sua autocomunicazione, pone l'uomo e le sue categorie come condizione di possibilità della

(56) K. RAHNER, *Sul concetto di mistero nella teologia cattolica*, in *Saggi teologici*, Roma 1965, pp. 416-440.

(57) Insomma il vero concetto di grazia, sinteticamente in grado di reggerne tutto il discorso, non è quello di grazia creata ma, se mai, quello di grazia increata; la stessa nozione di grazia creata ha bisogno di essere giustificata in rapporto alla concreta autocomunicazione che Dio fa di sé. K. RAHNER, *Possibilità di una concezione scolastica della grazia increata*, in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1965, pp. 123-168; I. WILLIG, *Geschaffene und ungeschaffene Gnade*, Münster 1964.

(58) O. SEMMELROTH, *La perdita dell'elemento personale nella teologia e l'importanza di una sua reintroduzione*, in *Orizzonti attuali della teologia*. I, Roma 1966, pp. 255-283; Id., *Incontro personale con Dio*, Alba 1959.

(59) H. VOLK, *Gnade und Person*, in *Theologie in Geschichte und Gegenwart*, München 1957, pp. 219-236; J. ALFARO, *Persona e grazia*, in *Cristologia e antropologia. Temi teologici attuali*, Assisi 1973, pp. 398-423.

stessa. Da qui il tentativo, documentabile ad esempio in H. Ott ⁽⁶⁰⁾ e K. Rahner ⁽⁶¹⁾, di indicare queste categorie personalistiche entro cui ripensare il mistero cristiano. Nell'ambito della teologia della grazia, va indicato il deciso sostegno a questa ipotesi di J. Alfaro ⁽⁶²⁾: la esigenza personalistica abbandona con lui il terreno generico di un impegno esistenziale per formularsi in un modo rigorosamente sistematico. Nel quadro di una persona che, proprio in quanto tale, è aperta all'assoluto, la grazia appare l'incontro con la vita personale intradivina quale perfezione e pienezza della persona umana e della sua salvezza. La grazia creata appare qui la ricezione nell'uomo del dono divino, inseparabile dal donatore, quale principio regolatore della capacità umana di risposta a Dio: la grazia creata si assimila, insomma, alla antropologia soprannaturale quale determinazione fondamentale del soggetto come soggetto di fede e di carità.

Si può, allora, arrischiare l'ipotesi che la nostra epoca, al di là della fatica e della diffidenza per la formula scolastica dell'« habitus », sia tutt'altro che insensibile ai problemi ed alle questioni della grazia abituale, anche se riprese in un contesto profondamente mutato di pensiero. Una breve indagine nella teologia contemporanea servirà a confermare maggiormente questo orientamento.

L'orientamento cristocentrico di E. Mersch

Padre Mersch ha dedicato tutta la sua vita a documentare la verità della unità reale di ogni cristiano con il Verbo incarnato e, nel Verbo, dei cristiani fra loro ⁽⁶³⁾: la sua fine tragica e prematura non gli ha permesso di dare l'ultima stesura alla sua opera teoretica ma quello che ci è giunto è più che sufficiente per cogliere i nodi fondamentali del suo pensiero ⁽⁶⁴⁾.

Mersch presenta la grazia come radicalmente cristocentrica: a partire dal fatto che Dio si comunica nel Signore Gesù e solo in lui, l'intera problematica del soprannaturale è da caratterizzare in forza di ciò che Cristo stesso è e della partecipazione alla sua vita. Nella sua santa umanità che sussiste nel Verbo, il Cristo è la perfetta unione alla Trinità ed è, perciò, la pienezza del soprannaturale. Questo nuovo e singolare rapporto, in Cristo, di Dio con l'umanità assunta non può non

(60) H. OTT, *Il Dio personale*, Casale Monferrato 1983 (soprattutto pp. 55-126).

(61) K. RAHNER, *Il Dio trino come fondamento...* a.c., pp. 473-482.

(62) Oltre al saggio già indicato, pensiamo ai vari altri contenuti nella sua produzione: J. ALFARO, *Cristologia e antropologia...* o.c., pp. 256-554.

(63) E. MERSCH, *Le Corps mystique du Christ. Études de théologie historique*. 2 voll., Bruxelles-Paris 1951¹; Id., *La théologie du Corps mystique*. 2 voll., Bruges 1954.

(64) Come è noto E. Mersch morì il 23 maggio 1940 in circostanze non del tutto chiarite ma, probabilmente, vittima dei bombardamenti. La sua opera teoretica comprende perciò capitoli già finiti e capitoli ancora da rielaborare come appare dalla prefazione degli editori in E. MERSCH, *La théologie...* o.c. I, pp. XXXV-XLI. I capitoli che più ci interessano — E. MERSCH, *La théologie...* o.c. II, pp. 165-191. 333-366 — sono purtroppo fra quelli che non hanno avuto la ultima redazione e sono parzialmente integrati attraverso stesure precedenti.

avere un risultato sorprendente: nella incarnazione la natura assunta, che come realtà creata avrebbe in Dio e fuori di sé la ragione del suo esistere, la possiede in se stessa come sua propria e singolare personalità. L'eccellenza di questa cristologia è colta a fondo là dove si coglie non solo l'unione di Cristo con Dio ma anche quella con l'intera umanità: la natura umana assunta dal Verbo svela allora tutta la sua fecondità diventando la realtà nella quale tutto è deciso, il criterio attraverso cui Dio comunica la sua vita a tutti gli uomini.

L'incarnation, prise en son principe total, est aussi la grâce prise en sa première et totale origine. Il est, peut-on dire, la grâce incréée première, la grâce incréée en son unité et en sa totalité ⁽⁶⁵⁾.

A questa grazia nulla può essere aggiunto ma tutto deriva organicamente e vitalmente da essa fino a che l'opera di Dio non sia formata nella sua totalità: tutto il seguente discorso sulla grazia non fa che comunicare la assoluta gratuità del dono iniziale e manifestare la profonda fecondità del dono colto nella sua totalità.

Solo entro questa ottica si può parlare di grazia creata: Mersch la presenta innanzitutto come grazia creata in Cristo, poi come grazia creata nella intera umanità chiamata a divenire Corpo Mistico del Signore ed, infine, come grazia creata in ogni cristiano. La logica del discorso, facilmente intuibile, mostra come l'umanità del Verbo Incarnato, vista come modo nuovo e trascendente di esistenza, sia il principio interiore di ogni grazia creata: presentando questo modo nuovo di esistenza come una « unio recepta et passiva » della umanità individua di Gesù con il Verbo dove la assoluta gratuità del dono non annulla il fatto che esso costituisce una vera e propria determinazione della umanità assunta, Mersch presenta la grazia creata della Incarnazione come un « être d'union », un essere-uno, un essere-con. Questo nuovo modo di essere costituisce l'umanità divinizzata di Cristo come il principio primo e universale nell'ordine della grazia che genera sempre nuovi membri fino a costituire il *Christus totus*. Nasce così l'umanità nuova che manifesta la forza vivificante della incarnazione per una intrinseca conformazione e per una elevazione soprannaturale del genere umano alla vita di Cristo. La grazia creata è allora, in noi, il termine di questo « essere-uno »: è un perfezionamento soprannaturale della nostra natura che ci conforma al modo d'essere del Figlio rendendoci figli nel Figlio. La realtà nuova che trasfigura il cristiano è pensabile solo nella umanità divinizzata di Cristo, solo come incorporazione a lui di persone che rimangono distinte da Lui. Questo essere-uno non può essere pensato, proprio perché tale, in modo isolato: esso rimanda obiettivamente al Dio che si dona e all'uomo che accoglie, tanto da riassumersi nell'Uomo-Dio. Questo essere-uno ci comunica quel modo di essere-uomo che è proprio di Cristo e che, attraverso Lui, influisce su ogni uomo: esso è perciò pure un perfezionamento profondo della nostra umanità che ci rende uomini come non lo è che l'umanità assunta da Dio. La divinizzazione e la filialità, contenuto della grazia creata, non operano una « angelizzazione » ma

(65) E. MERSCH, *La théologie...* o.c. I, pp. 339-340.

una profonda umanizzazione, una profonda personalizzazione della nostra vita. La grazia creata è allora il termine suscitato dalla vitalità dell'Uomo-Dio in piena derivazione da Lui: come tale è « essere-uno », accidente divinizzante dove la differenza specifica della azione divinizzante ha certamente la prevalenza sulla nozione generica. La grazia creata raggiunge così la dimensione profonda del soggetto umano fino a determinarlo attraverso l'azione indominabile di Dio così da permettere alla persona, divinizzata, una nuova e più autentica esperienza del suo essere umano.

Non si può che apprezzare il profondo cristocentrismo che anima il pensiero di Padre Mersch: la grazia creata non è cristiana solo in quanto il Cristo ne è la causa esemplare e meritoria ma anche in quanto ne è la causa formale. Il gesuita belga raccorda, con una felice scelta, l'opzione cristocentrica ed il realismo del rinnovamento prodotto nell'uomo così da sottrarre il nostro tema alla tentazione di considerarlo come una realtà a sé, isolabile e concettualmente definibile: è piuttosto una determinazione globale e soprannaturalizzata della persona in grado di muoverla verso una vita di santità ed una nuova concezione della morale. Questi pregi spiegano l'interesse suscitato dal pensiero di Mersch e basterebbero a raccomandarne la lettura anche in un'epoca come la nostra che ne ha sostanzialmente recepito molte istanze. La annotazione di eventuali limiti prospettici, come l'eccessiva esaltazione della incarnazione che, dimenticando la Pasqua, finisce per non riflettere a sufficienza sul tema della giustificazione, non dovrebbe far dimenticare i molti meriti dell'opera.

Per quanto si riferisce al nostro tema, Mersch presenta il dono creato come « être d'union » ⁽⁶⁶⁾, essere-uno che, in totale dipendenza dal dono increato e in forza della unità con il Cristo ed il suo agire salvifico, esprime il realismo della novità indotta nell'uomo come modificazione ontologica ed entitativa della persona che la conforma alla vita dell'Uomo-Dio. Il quadro concettuale di Mersch rimane quello tradizionale; tuttavia il nostro autore ha nettissima la percezione della inadeguatezza delle categorie aristoteliche ⁽⁶⁷⁾ e, sotto la spinta dei suoi studi storici che l'hanno portato a ritrovare il senso vero della dottrina patristica e scolastica, chiede un ripensamento della nozione di essere e di natura umana per coglierla come aperta all'Assoluto. L'intento è di rifiutare una ontologia chiusa in se stessa ed in sé completa, che rischierebbe di intendere la grazia come una qualificazione speciale della natura in un quadro decisamente antropocentrico: ne viene l'esigenza di intendere l'« habitus » di grazia, non più isolabile, nel quadro ampio e storicamente determinato del rapporto di Dio con l'umanità in Cristo. L'esigenza è più che legittima e troverà la sua formulazione più nitida nella « théologie nouvelle » e nei dibattiti a cui darà origine attorno alle no-

(66) E. MERSCH, *La théologie...* o.c. I, pp. 348.352-353.

(67) E. MERSCH, *La théologie...* o.c., II, pp. 185-186. Proprio per indicare la novità operata da Cristo in noi, Mersch suggerisce di far ricorso a categorie nuove che, in qualche modo, denuncino l'inadeguatezza della ontologia: si spinge così a parlare di una intuibile, ma non chiarificata e tutt'altro che precisata, « causalità di unione » « causalità per unione » a proposito della grazia.

zioni di natura e di soprannatura. Non si può perciò fare a meno di notare che l'esigenza e le motivazioni che reggono il pensiero di Mersch sono più nitide delle risposte che sa poi formulare. Non è infatti ben chiaro cosa sia e su quali presupposti filosofici sia comprensibile quel singolare modo di essere, trascendente e divinizzante ma al tempo stesso perfezionante l'essere umano, che Mersch chiama « essere-uno »; né risulta più chiaro dire che è il frutto di una « causalità di unione ». Il pensiero di Mersch, in genere attento alla filosofia solo in quanto capace di un servizio alla fede, cozza qui contro il carattere impersonale ed oggettivo della tradizionale ontologia scolastica finendo per rimanerne prigioniero pur postulandone con forza il superamento. Il vino nuovo riesce qui a far scoppiare i vecchi otri senza riuscire ad indicarne, con una sufficiente elaborazione, dei nuovi. La presenza di quel Dio che ci cambia e ci rinnova, la forza di un rinnovamento che si esprime non nel possedere Dio ma nel divenire ciò a cui Dio ci chiama, trovano il loro limite là dove lo « essere-uno » sembra postulare un incongruo accostamento fra pensiero ontologico e pensiero personalistico senza decidersi fino in fondo per quella linea che la tradizione ha documentato e Mersch stesso ha intuito. Il suo pensiero risulta inadeguato alla forza delle sue stesse esigenze.

La lettura « psicologica » di P. Fransen

Mersch aveva insegnato che la grazia creata non è uno schermo fra Dio e noi ma che, quale realtà unificante, essa sorge e ci è donata nella nostra immediata unione con Dio; sul prolungamento di questa tesi, pienamente condivisa, si pone P. Fransen ⁽⁶⁸⁾. Egli cerca di cogliere il dono creato nel quadro di quel Dio che si dona immediatamente a noi per assumerci nella sua vita: riportato alla sua radice, cioè alla operazione dello Spirito divino inabitante in noi, l'« habitus » è il risultato prodotto in noi dalla comunicazione che Dio fa di se stesso. Queste tesi — come mostra la generale accoglienza della distinzione rahneriana ⁽⁶⁹⁾ fra grazia precedente (*vorgegebene Gnade*) e grazia accettata (*angenommene Gnade*) — sono ormai comuni e ripropongono la tesi scolastica di una « *dispositio ultima* » cioè di un interiore proporzionamento della natura umana alla grazia veniente: da questa dinamica, però, Fransen non ricava soltanto la convinzione della esistenza dello stato di grazia ma anche quella della qualificazione dello stato di grazia come movimento, come orientamento della persona verso il suo vero fine, verso quel Dio che le si dona. La grazia creata è questa tensione, questa attrazione suscitata in noi dalla presenza di Dio e dal dono della sua vita; la grazia

(68) P. FRANSEN, *Pour une psychologie de la grâce divine*, in *Lumen Vitae* 12 (1957), 209-240; P. FRANSE, *De Genade, Werkelijkheid en leven*, Antwerpen 1959; tr. it., *La grazia realtà e vita*, Assisi 1972; Id., *Questioni particolari a proposito della grazia*, in *Mysterium salutis*. IX, Brescia 1975, pp. 449-462.

(69) K. RAHNER, *Sulla teologia della grazia*, in *Sacramentum mundi*. IV, Brescia 1975, coll. 371-389; Id., *Zur Theologie der Gnade*, in *Theologische Quartalschrift* 138 (1958), 40-77; Id., *Gnade*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*. IV, Freiburg 1960, coll. 991-1000.

creata è la qualificazione profonda della nostra libertà come interiormente plasmata e orientata da Dio ⁽⁷⁰⁾.

Per spiegare tutto ciò, Fransen ricorre al concetto di « opzione fondamentale » come al concetto che permette di determinare con profondità maggiore il significato personale e la dinamica creatrice della nostra libertà: « opzione » infatti qualifica la scelta esistenziale, la scelta del mio io, mentre « fondamentale » dice che questa scelta totalizzante è creatrice di senso e di continuità nella varietà degli atti quotidiani. L'opzione fondamentale, perciò, non è un atto al fianco di altri ma è piuttosto un orientamento che permea dinamicamente tutta la propria vita: l'opzione fondamentale genera il clima spirituale, regge le motivazioni ultime, governa creativamente il corso concreto della nostra esistenza. Senza entrare immediatamente nell'ambito della nostra coscienza — dato che non esiste separata dagli atti della nostra vita — essa svela il senso delle nostre scelte e la dinamica del nostro crescere nella libertà. La proposta di Fransen è quella di reinterpretare il concetto di « habitus » alla luce della nozione della opzione fondamentale: la stabilità dello stato di grazia viene così fecondamente qualificata come orientamento sorgivo di significati in grado di reggere la dinamica quotidiana, e più superficiale, della libertà come libertà di scelta. Il guadagno è quello di una lettura personalistica e dinamica della nostra condizione umana di persone libere come condizione rigenerata dalla presenza di Dio, rinnovata e sanata dal dono dello Spirito ⁽⁷¹⁾. In questo modo si spiegano più facilmente alcune vecchie questioni come quelle dell'aumento o della diminuzione della grazia o come quelle della possibilità del peccato, mentre si evita ogni lettura antropocentrica della grazia stessa: la dinamica personale è risposta totalmente dipendente dal dono di Dio. La libertà umana, data con la grazia, è da questa mantenuta in un processo di sviluppo: l'« habitus », infatti, è nozione dinamica che perde ogni senso se separato dal suo innato orientamento alla azione e alla vita.

Chiarificando ulteriormente questa dinamica della grazia abituale come opzione fondamentale, Fransen parlerà delle virtù teologali come dinamismo attivo e dei doni dello Spirito come dinamismo passivo dello stato di grazia ⁽⁷²⁾. Si tratta, alla fin fine, di superare la stessa nozione di stato di grazia per cogliere l'« habitus » come « movimento e vita che sgorgano incessantemente dalla presenza vivente di Dio » ⁽⁷³⁾; le stesse tradizionali distinzioni fra grazia preveniente e cooperante risultano svuo-

(70) Fransen riconosce esplicitamente la sua dipendenza da una certa interpretazione della metafisica tomista del volere, almeno là dove è collegata al « naturale desiderium videndi Deum », e dalla filosofia di Blondel: P. FRANSEN, *Questioni particolari...* o.c., p. 450.

(71) Si può perciò « chiamare grazia santificante la volontà fondamentale in quanto rigenerata dalla grazia e orientata verso Dio »: P. FRANSEN, *La grazia realtà...* o.c., 282. In questa linea si può parlare, a certe condizioni, della grazia come libertà. In questa linea, con una operazione più teoretica che storica, Greshake tenterà una rivalutazione di Pelagio: G. GRESHAKE, *Gnade als konkrete Freiheit*, Mainz 1972.

(72) P. FRANSEN, *Questioni particolari...* a.c., pp. 454-462.

(73) P. FRANSEN, *Questioni particolari...* a.c., p. 461.

tate di forza nel quadro di un processo che da Dio viene e a Dio torna carico dell'impegno della intelligenza, della libertà e della progettualità umana. Superando la distinzione tomista fra la grazia santificante quale abito entitativo e le virtù infuse quali abito operativo, Fransen tende a raccogliere tutto l'«habitus» attorno all'amore, attorno ad una carità che ci chiama fuori — conversione — dal peccato e che ci radica sempre più nella «communio» della chiesa. Questa vita di grazia non è mai possesso e vanto: la grazia ha qui una struttura dialogale dove il dono di Dio è continuamente offerto e continuamente accolto.

Da questa visione Fransen tira due importanti conclusioni. La prima riguarda una rinnovata visione della morale ⁽⁷⁴⁾: posta all'interno dell'influsso della grazia e della fondamentale dedizione a Dio che essa suscita, la condotta morale articola la sorgività della grazia negli atti della vita concreta e nel discernimento di una precisa cultura. Il rapporto profondo fra comunione e morale (Gv. 14, 15) non autorizza ad identificare grazia e vita morale: proprio perché non sempre il livello morale è all'altezza della vita di grazia, nasce una tensione che la forza della grazia e la dinamica della carità tendono a far evolvere lungo il corso della vita. La grazia è quindi esigenza di moralità e principio di santità. La seconda conclusione che il nostro autore richiama è la esperienza della grazia; pur riconoscendo la complessità della nostra psiche facilmente tesa a difendere ed a razionalizzare la propria condotta e pur richiamando la discrezione dell'operare di quel Dio che anima la libertà senza costringerla e senza distruggerla, Fransen accetta una esperienza della grazia: non è una esperienza di Dio stesso ma è una esperienza di quella «vita spirituale» dove Dio opera in noi suscitando la risposta di fede e di carità. Non si può, allora, e non si deve, invocare l'esperienza interiore per mistificare l'orientamento che lo Spirito imprime in noi (Gal. 5, 13-17): soltanto chi si rende disponibile a Dio, soltanto chi si converte dall'orgoglio e dall'egoismo coglie nella crescita della sua libertà spirituale il segno più evidente della presenza di Dio.

Lo sforzo di Fransen mi pare quello di chiarificare la relazione immediata e personale del Dio di grazia con l'uomo come suscitatrice di una libera accettazione da parte dell'uomo e di una capacità di risposta d'amore: per far questo il nostro autore ripensa profondamente la libertà umana nel quadro di un incontro esistenziale e di una comunione di vita con Dio. Ne viene una lettura profondamente dinamica della grazia creata come processo vitale e come progressivo sviluppo del cammino umano verso una comunione personale con Dio. La profondità della trasformazione dell'uomo viene formulata qui nell'ambito della vita dello spirito e delle decisioni della libertà: il carattere imprevedibile ed indominabile del dono che Dio fa di se stesso è qui felicemente descritto come permanente responsabilità dell'uomo di fronte alla sempre nuova interpellanza divina. A questa visione aderiranno molti auto-

(74) Già E. Mersch aveva operato questo accostamento dedicandovi un intero suo lavoro: E. MERSCH, *Morale et Corps Mystique*, Bruxelles 1937. Si ha qui la conferma di un insopprimibile rapporto fra morale e antropologia soprannaturale che, del resto, era evidente già dai tempi della controversia pelagiana.

ri, fra cui M. Flick e Z. Alszeghy⁽⁷⁵⁾, J. Alfaro⁽⁷⁶⁾, così che si può riconoscere una discreta convergenza attorno alla tesi del Fransen. Si ha però ugualmente l'impressione che questa reinterpretazione della libertà cristiana si fermi ad un livello etico-operativo senza farsi coestensiva all'essere-cristiano stesso: l'orizzonte della opzione fondamentale risulta così insufficiente a cogliere l'ampiezza dello « spirituale » e la sua introduzione nella teologia della grazia non basta a dire fino in fondo la densità nuova della persona accolta dalla grazia divina⁽⁷⁷⁾. Insomma la dimensione etico-operativa non è sufficientemente saldata ad un adeguato concetto di persona in grazia: il rimando a Blondel e, più in genere, a filosofie che interpretino l'essere spirituale come libertà e volontà risulta, tutto sommato, più dichiarato che veramente integrato. In questo modo la reinterpretazione teologica della libertà nuova del cristiano non raggiunge la sua vera sorgente: la personalità santificata suscitata dallo Spirito.

La scelta personale-esistenziale di J. Auer

Il contesto in cui si pone il pensiero di Auer risulta sempre più di tipo personalistico: la grazia è intesa come benevolenza divina, come l'atteggiamento di Dio, nel suo mostrarsi e donarsi, come Dio di misericordia. Questo tipo di lettura non esclude la grazia creata ma, piuttosto, spinge a interpretarla in un quadro personalistico e non puramente causale: la relazione creatore-creatura va colta nella luce di Cristo per mostrare come l'amore divino genera una nuova creatura dove Dio è partecipe, pur nella sua trascendenza, del mistero stesso dell'essere personale⁽⁷⁸⁾. La benignità di Dio non è più solo un sentimento in Dio ma è la forma di un dono creato, inerente a noi, attraverso cui Dio raggiunge il centro personale dell'uomo per ri-crearlo come persona nuova nella fede e nell'amore. Questa realtà creata, veramente umana, non è il frutto della nostra sola religiosità ma è il termine della presenza rinnovante del Dio di amore.

A comprendere questa realtà creata, Auer dedica un poderoso lavoro storico⁽⁷⁹⁾: la sua tesi di fondo è che la comprensione della grazia non può servirsi unilateralmente di una concettualità medioevale o moderna ma deve orientarsi ad una triplice categorialità — obiettivo-metafisica, psicologico-morale, personale-esistenziale — dove nessuna dimensione può stare da sola. Questa triplice categorialità articola compiuta-

(75) M. FLICK, Z. ALSZEGHY, *L'opzione fondamentale della vita morale e 'a grazia*, in *Gregorianum* 41 (1960) 593-619; Id., *Il Vangelo della grazia. Un trattato dogmatico*, Firenze 1964, pp. 141-167.

(76) J. ALFARO, *Cristologia e antropologia*, Assisi 1973, pp. 398-423. 479-555.

(77) Se ne veda uno sviluppo più coerente e meno psicologico in K. RAHNER, *La grazia come libertà*, Roma 1970; G. GRESHAKE, *Grazia come libertà*, in *Libertà donata. Breve trattato sulla grazia*, Brescia 1984, pp. 104-120.

(78) J. AUER, *Um den Begriff der Gnade. Grundsätzliches zur Frage nach der Methode, mit der Übernatur als Gnade im strengen Sinn bestimmt werden kann*, in *Zeitschrift für katholische Theologie* 70 (1948) 341-368; Id., *Il vangelo della grazia*, Assisi 1971 (soprattutto pp. 209-242).

(79) J. AUER, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik*. 2 Bde, Freiburg i. Br. 1942-1951.

mente il senso della « libertà umana » colta non già in sé ma in rapporto allo Spirito divino inabitante in noi: essa articola la vita umana nel quadro interpersonale dell'incontro, nel quadro della comunione di alleanza fra l'io umano ed il Tu divino come capace di ridefinire profondamente la vita umana stessa. Partendo dai grandi concetti biblici di Spirito e di vita ed esaminandone la evoluzione, Auer conclude che accanto allo Spirito inabitante, accanto alla grazia increata, si deve ammettere una « realtà creata » come espressione e contenuto dello essere-in-grazia dell'uomo. È una realtà che si lega al dono di Dio ma mostra, al tempo stesso, la dipendenza della vita umana da esso; è una realtà che proclama la origine divina e la gratuità della missione del Cristo e dello Spirito mentre, in forza di loro, anima e orienta il presente terrestre al futuro di Dio; è una realtà totalmente funzionale al mistero di Cristo ma proprio in quanto fonda la nuova creazione come esperienza personale unitaria e soprannaturale aperta alla « communio sanctorum ». Questa ampia e complessa realtà è rendibile solo con la globalità di categorie ricordate sopra.

Le categorie psicologico-morali mostrano gli effetti di questa realtà di grazia: proprio perché lo Spirito contiene un rimando alla « dynamis » e la vita rimanda al movimento, alla gioia dell'essere, alla felicità e alla salvezza, la dimensione morale è inseparabile dalla vita di grazia. La scolastica medioevale ha formulato, variamente, questo tema con le varie teorie circa il rapporto grazia-virtù⁽⁸⁰⁾; la secolarizzazione attuale ha reso la virtù un fatto meramente umano reinterpretando in modo puramente mondano la tensione soggiacente alla filosofia platonico-agostiniano-francescana ed a quella aristotelico-domenicana⁽⁸¹⁾: da qui la necessità di ripensare il rapporto fra grazia e sentire umano, fra grazia ed etica così da mostrare la grazia come radice, soprattutto con le virtù teologali, di un nuovo comportamento cristiano. Le categorie obbiettivo-metafisiche sono lo sforzo per determinare concettualmente la globalità della realtà della grazia: più che l'esperienza, esse intendono cogliere la realtà di una grazia che viene da fuori ma inabita nell'uomo lasciandogli e, più ancora, qualificandogli la sua libertà. Le nozioni di « accidens », di « habitus », di « habitus » entitativo ed operativo diventano qui gli strumenti necessari per determinare la natura della grazia come qualificazione duratura e stabile dell'essere umano in tutti i suoi livelli. La grazia appare qui, al di là delle differenze fra i vari autori, una realtà soprannaturale che perfeziona la natura umana⁽⁸²⁾ rendendola gra-

(80) J. AUER, *Die menschliche Willensfreiheit im Lehrsystem des Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus*, München 1938; O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*. I, Louvain-Gembloux 1942.

(81) « L'amore per il mondo, nella mentalità francescana, porta ad una immagine secolarizzata del mondo non appena non le sottostà più il Dio amante (come in San Francesco) ma il Dio arbitrario (del nominalismo). La accettazione domenicano-tomista del mondo, invece, giunge a un punto di vista secolarizzato non appena dal suo fondamento filosofico si elimina l'elemento neoplatonico del "ritorno" ». (J. AUER, *Il vangelo della grazia...* o.c., p. 217).

(82) J. AUER, *Il vangelo della grazia...* o.c., pp. 263-267. Sul medesimo tema E. PRZYWARA, *Der Grundsatz « Gratia non destruit sed supponit et perficit naturam », eine ideengeschichtliche Interpretation*, in *Scholastik* 17 (1942), 178-186;

dita a Dio e capace di opere soprannaturali meritorie. Le categorie personali-esistenziali servono a mostrare come la realtà e la profondità della grazia nell'uomo è colta e professata veramente solo là dove essa coincide con l'uomo in grazia. L'intera personalità umana, l'intero soggetto umano è toccato e plasmato dalla grazia di Dio: la totalità integrale della persona, nella sua concretezza di anima e potenze dell'anima, di virtù e di atti, è qualificata dalla accoglienza libera della grazia. La grazia è qui un « totum », maggiore della somma delle sue parti, che come un centro vitale esplica le sue potenzialità conducendo la persona ad una esperienza sempre più responsabile della sua esistenza. Questo orizzonte personalistico conduce a presentare la grazia come capace di determinare anche l'agire e il sentire umani conferendo ad essi nuova luce, nuova forza, nuove motivazioni, nuove capacità. Diventa qui utile non solo una buona metafisica ma anche una corretta psicologia per aiutare a comprendere la attivazione delle capacità spirituali dell'io personale e a orientare il rapporto fra l'attività spirituale dell'uomo e il mondo ⁽⁸³⁾. La presentazione della grazia si arricchisce così di una psicologia soprannaturale ed anche di una mistica rendendosi capace di discernere i moti interiori, le azioni, i sentimenti, le esperienze esistenziali, i progetti.

L'intento di Auer è quello di cogliere, nei diversi livelli, l'unico mistero della grazia come dono all'uomo, posto nell'uomo e per l'uomo: questa considerazione antropologica, non antropocentrica, della grazia è valida solo se mantenuta in un quadro strettamente cristologico e pneumatologico ed in quel quadro aiuta a integrare una visione, altrimenti facilmente fraintesa, della grazia come pura autocomunicazione che Dio fa di sé. Il dono creato aiuta a comprendere concretamente l'unità della grazia come rapporto fra la sua fonte, che è Cristo, e la nostra vita: da Cristo, come da un centro, la grazia scende sulla nostra vita senza che sia possibile scambiare i suoi effetti, che sono reali e molteplici, con la sua unica sorgente. Non si può che concordare con Auer nel porre l'unico ed intero uomo quale concreto soggetto chiamato ad entrare in comunione profonda di vita con Dio: in questo quadro dialogico è superata la distinzione fra grazia abituale e grazia attuale, basilare per la manualistica post-tridentina, e si pone l'accento sulla concretezza storica di quell'uomo che, accogliendo il dono divino, costituisce se stesso. La grazia non fonda qui solo l'« habitus » ma anche il libero atto della accettazione nella quale la persona si responsabilizza e del quale vive: nella misura in cui questa accettazione si esprime nella fede, la grazia dice un rapporto strettissimo con essa ed edifica il credente come colui che non riconduce il dialogo salvifico nell'orizzonte umano trasformandolo in un sapere su Dio ma lascia che Dio divenga il principio concostitutivo, perché accolto per grazia, del libero

J. ALFARO, *Gratia supponit naturam*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*. IV, Freiburg 1960, coll. 1169-1171; B. STOECKLE, *Gratia supponit naturam. Geschichte und Analyse eines theologischen Axioms*, Roma 1962.

(83) Questo tema, appena accennato, non sarà poi quasi per nulla sviluppato: in pratica sarà la teologia politica a farlo anche se risulta sempre più evidente il bisogno di raccordare questi discorsi alla antropologia soprannaturale.

essere umano. La grazia creata, così intesa, si fa coestensiva ad una antropologia soprannaturale e basilare per una teologia fondamentale della fede. Forse una migliore sottolineatura del raccordo fra la scelta personalistica e la fede sarebbe un'utile integrazione al pensiero di Auer.

La prospettiva « esperienziale » di J. Mouroux

Distinguendo varie dimensioni all'interno della esperienza cristiana, Mouroux ⁽⁸⁴⁾ indica il livello esperienziale come quello che, impegnando pienamente la capacità di sintesi della persona, permette ad essa di cogliere la sua totalità come una totalità strutturata e dinamica. Intesa così, la esperienza cristiana è colta come una realtà che abbraccia organicamente e manifesta concretamente l'essere e la vita del cristiano: l'esperienziale cristiano rimanda alla struttura propria di una vita soprannaturalizzata. Mouroux appoggia questa sua ipotesi vuoi alla tradizione vuoi, e soprattutto, al decreto tridentino sulla giustificazione ⁽⁸⁵⁾: l'esperienziale cristiano si configura perciò come una reale interpretazione della giustizia inerente e, di conseguenza, della grazia creata. Se si prescinde dalla esattezza della ricostruzione storica, la tesi del nostro autore è che il concilio tridentino, nel discutere e nel rifiutare la concezione protestante di una certezza indistruttibile e permanente della fede quale espressione della fiducia salvifica nel Cristo e nelle sue promesse, avrebbe orientato ad una determinazione della giustizia inerente come struttura antropologica soprannaturale in grado di comprendere e di esprimere organicamente i complessi atteggiamenti spirituali richiesti al credente. La personalità cristiana che, nel dono creato, si coglie nella sua attuosa apertura a Dio appare una personalità unificata e unificante ogni momento della vita.

Questa tesi storica si sposa ad un saggio di approfondimento dove Mouroux esprime i tratti più tipici del suo pensiero non senza un qualche interesse per l'argomento che qui ci riguarda. In particolare il nostro autore descrive la condizione del cristiano in grazia come una relazione di presenza spirituale ⁽⁸⁶⁾, come una situazione di interiorità stabilita dalla conoscenza e dall'amore, come un movimento con cui Cristo forma nel cuore stesso della persona il soggetto e l'oggetto della comunione — cioè la persona deiforme ed il Dio che si dona nella sua grazia — colti nel loro reciproco legame. Questa vicendevole immanenza tra il cristiano e il Dio di Gesù Cristo rimanda ad una concezione della grazia che, in termini più tradizionali, dichiara la indissolubilità del dono increato e del dono creato e mostri la vitalità con cui il Dio di comunione plasma l'uomo che a lui si apre nella fede. In modo molto nitido e molto forte, Mouroux chiarifica il rapporto del cristiano in grazia con

(84) J. MOUROUX, *L'esperienza cristiana. Introduzione a una teologia*, Brescia 1956. Se ne veda una presentazione in S. UBBIALI, *La teologia dell'esperienza cristiana nella riflessione di Jean Mouroux*, in *La Scuola Cattolica* 106 (1978), 505-543.

(85) Si veda, al riguardo, la discussione della sua tesi nel nostro G. COLZANI, *Sulla fondazione della nozione di « esperienza cristiana » di J. Mouroux nel concilio di Trento*, in *La Scuola Cattolica* 106 (1978), 597-609.

(86) J. MOUROUX, *L'esperienza cristiana...* o.c., pp. 218-222.

il suo Signore non tanto come il rapporto con un modello quanto come il rapporto con la sorgente stessa della sua vita ⁽⁷⁷⁾: i cristiani, infatti, non sono solo dei discepoli ma più propriamente le membra del corpo di Cristo.

In questa prospettiva la vita cristiana appare il compimento necessario della interiorità cristiana, della presenza cioè del Dio di grazia: non ne viene solo un rapporto fra morale e antropologia soprannaturale ma, con più forza, una affermazione della totalità cristocentrica e dinamica del nostro essere in Cristo ⁽⁷⁸⁾. Riprendendo la grande scolastica medioevale, Mouroux afferma che « la causalità di Cristo è dunque quella di un principio primo e universale nell'ordine della grazia » ⁽⁷⁹⁾: donando lo Spirito, che fa nascere nei cristiani in grazia la stessa vita obbediente e filiale che opera in lui, il Cristo apre la creatura di grazia ad un progresso infinito, ad una pienezza di amore e di contemplazione che plasma la vita personale, trabocca nell'amore fraterno ed edifica la comunità della chiesa. Le dinamiche personali, che le virtù teologiche soprannaturalizzano, si formano e si svolgono in Cristo; nell'agire proprio di una vita di grazia, tutto deriva dal Cristo e, in quanto conforme a lui, tutto lo costruisce.

Come si vede, Mouroux non affronta direttamente il nostro tema ma la sua nozione di esperienza cristiana può essere vista come la attuazione concreta ed organica di una relazione di grazia che nel tema della « interiorità spirituale » esprime il legame indissolubile e fecondo fra ciò che, tradizionalmente, si può chiamare dono increato e dono creato. Il nostro autore rimane quindi nell'ambito del fatto cristiano e della sua comprensione nonostante il suo tema sembri evocare un raccordo con la più ampia fenomenologia religiosa. Sotto il profilo che qui ci interessa, emerge un singolare orientamento a leggere cristocentricamente e dinamicamente la relazione di grazia: legata all'inserimento della persona nell'atto salvifico di Cristo, quale atto donato, la grazia appare la progressiva espansione della libertà spirituale, radicalmente contrassegnata dalla obbedienza a Cristo, lungo le linee della libertà e dell'amore fino ad investire la totalità della vita come la affettività, la progettualità verso sé e verso il mondo, il sentimento. Mouroux, insomma, presenta la grazia, ed in particolare la grazia inerente a noi, come il fondamento ed il criterio interiore di un soggetto spiritualizzato. Questa particolare tesi, a prescindere dai suoi sviluppi in ordine alla spiritualità ed alla mistica, ci trova pienamente concordi.

(77) È perciò un rapporto di partecipazione: oggettivamente, in rapporto al tema che ci interessa, la nozione di partecipazione appare centrale per la comprensione del pensiero di Mouroux. La partecipazione è la radice della presenza spirituale di Cristo a noi: J. MOUROUX, *L'esperienza cristiana...* o.c., p. 220.

(78) J. MOUROUX, *L'esperienza cristiana...* o.c., pp. 222-227.

(79) J. MOUROUX, *L'esperienza cristiana...* o.c., p. 224.

CONCLUSIONE

La nostra scelta è stata quella di esaminare due punti critici circa la questione della grazia abituale: quella della sua origine come capace di illuminare il senso ed il perché di questa dottrina e quello moderno come idoneo ad illustrare l'orientamento della nostra teologia circa questo problema. Molti altri ambiti rimangono così inesplorati ma questi bastano a permetterci qualche conclusione.

Il primo risultato sembra essere l'inattualità del nostro tema: salvo qualche specialista, l'argomento sembra confinato in una sorta di pratico disinteresse. Superata la concezione manualistica che poneva la precedenza della grazia creata su quella increata⁽⁹⁰⁾, la teologia cattolica sembra esaurire il suo discorso nella tesi di M. De la Taille⁽⁹¹⁾ o di K. Rahner⁽⁹²⁾ che, con qualche differenza fra loro, pongono il dato della grazia creata in rapporto a quella increata vista come causa quasi-formale della nostra comunione con Dio e della nostra vita soprannaturale. Questo silenzio esprime probabilmente il timore di intendere la grazia come una dualità di creato e di increato e la volontà di abbandonare ogni dualismo che assommi l'« habitus » alle relazioni personali con Dio; tuttavia non è globalmente accettabile: la autocomunicazione di Dio, quale dono di grazia, risulta facilmente fraintesa o fraintendibile se il mistero divino di salvezza non è colto in tutta la sua forza assimilativa⁽⁹³⁾.

Il fatto non può essere semplicemente annotato ma deve venire in qualche modo approfondito. Introducendo il pensiero moderno indicavo le ragioni principali del mutamento nel cambiamento di prospettiva circa la teologia della grazia e nel passaggio da categorie ontologiche a categorie personalistiche. Anche condivisi, questi mutamenti non costituiscono una ragione sufficiente per dichiarare inattuale la sostanza della nostra problematica. Vuoi perché il personalismo teologico, come ricorda Gloege⁽⁹⁴⁾, è ben lungi dal presentare una elaborazione precisa ed organica, vuoi perché il superamento di una mentalità « essenzialista » non può non riconoscere la serietà dei problemi ivi posti e non cercare di affrontarli con una adeguata metafisica⁽⁹⁵⁾, vuoi soprattutto

(90) Se ne vede un rapido schizzo in G. COLZANI, *L'uomo nuovo. Saggio di antropologia soprannaturale*, Torino 1977, pp. 96-111.

(91) M. DE LA TAILLE, *Actuation créée par acte increé*, in *Recherches de Science Religieuse* 18 (1928), 253-268.

(92) K. RAHNER, *Possibilità di una concezione scolastica della grazia increata*, in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1965, pp. 123-168.

(93) Infatti la grazia è più di una semplice disposizione d'animo: se si deve sempre evitare ogni trasferimento di entità soprannaturali da Dio all'uomo, non si può dimenticare che la grazia è innanzitutto un rendersi partecipe della vita dell'uomo, un dividerne l'esistenza informandola con il dono che Dio fa di sé. Si veda al riguardo W. JOEST, *Gnade Gottes*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. II, Tübingen 1958, p. 1641.

(94) G. GLOEGE, *Der theologische Personalismus als dogmatisches Problem*, in *Kerygma und Dogma* 1 (1955), 23-41.

(95) Se ne veda una rapida presentazione in H. MUEHLEN, *Una mystica persona. La chiesa come il mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani: una persona in molte persone*, Roma 1968, pp. 386-403.

perché l'elaborazione dell'« habitus » di grazia — che pure è categoria essenzialista — è tutt'altro che al di fuori degli orientamenti personalistici. La grande scolastica medioevale, infatti, mantiene l'« habitus » nella prospettiva economica della agape divina donata nel Cristo e nello Spirito e, cogliendo il carattere conformante e rinnovante dell'amore divino, parla di una trasformazione operata per dono che in noi è più profonda e più determinante della nostra stessa esistenza. Siamo così radicati in quel Dio personale la cui vita è irraggiante sulla nostra fino a diventare il criterio interiore della nostra vita spirituale e della nostra gioia. Siamo qui lontanissimi da una cosificazione della grazia in una realtà intermedia fra Dio e noi.

A me sembra che la ragione vera della preclusione verso il dono creato sia più un timore ed una diffidenza che una nitida positività: dietro il paravento del personalismo teologico troviamo qui una concezione della trascendenza che sottolinea il « Das ganz Andere » fino a rendere impossibile ogni partecipazione di Dio alla creatura ⁽⁹⁶⁾. Il timore di una concezione della grazia come una entità umano-divina, la diffidenza e la protesta contro ogni forma di sinergia hanno reso sensibili a tal punto alla proclamazione protestante del « Deus solus » da far temere che ciò che è offerto alla vita e alla responsabilità della persona sia automaticamente sottratto a Dio. Non si potrà che condividere questa sottolineatura della trascendenza divina e questa protesta contro ogni forma di cosificazione della grazia: per la teologia della grazia non può che essere un vantaggio. Tuttavia questa critica non colpisce veramente la posizione cattolica ma solo una teologia nominalista e suareziana della grazia; in nessun modo tocca la concezione della grande scolastica dove Dio stesso è la forma della nostra vita rinnovata proprio in quanto liberamente si dona a noi. La differenza sta in un diverso concetto della trascendenza divina: il cattolicesimo condivide con la teologia dialettica la certezza della « alterità » di Dio, della sua inasommabilità alla creatura ma non ritiene che la alterità di Dio debba essere descritta come una distanza, come un tenersi lontano di Dio dalla nostra vita. È un impoverire la trascendenza divina — non già un custodirla — il ritenere che essa non possa, per dono, colmare la alterità comunicandosi alle creature. In questo senso E. Mersch, con la sua concezione della grazia come « essere-uno » ritrova un dato perenne della tradizione cattolica. Del resto questo rifiuto di ogni forma di partecipazione di Dio all'uomo finisce per distruggere la concezione della persona come aperta e orientata a Dio, come recettiva di fronte a Dio, come suscettibile di sopraelevazione fino a riproporre, in una grazia costantemente al di là di una natura che mai la raggiunge, quel doppio binario, quella dualità tanto criticata nella manualistica cattolica post-tridentina. Perciò un ecumenismo bene inteso non deve spingerci ad accantonare la dottrina della grazia creata ma a riproporla con tutta la capacità di dialogo, di franchezza e di chiarezza che simili questioni meritano.

(96) Il nodo vero mi sembra il rapporto trascendenza-partecipazione che riesprime problematiche più tradizionali quali quelle natura-grazia, creazione-alleanza.

La grazia creata come soggetto in grazia

Per formulare questa tesi, debitrice a molti spunti indicati precedentemente, a me pare che si debba partire dalla importanza della nozione di Spirito che, soprattutto in Paolo, descrive la sovranità e la libertà di Dio il cui dono, lungi dall'essere annullato dal peccato dell'uomo, trasforma l'essere terreno nella nuova creatura ⁽⁹⁷⁾. Naturalmente l'esistenza umana non è qui intesa come autodeterminazione, realtà a propria disposizione, indipendenza e arbitrio personale ma come rapporto e relazione a Dio: non vi è autocoscienza e libertà che in forza di quell'evento di salvezza che ci costituisce in novità di vita e di comportamenti. In questa storia di salvezza il dono dello Spirito, che esprime l'amore e la riconciliazione operate dal Dio di Gesù Cristo, comprende un esito antropologico connesso ai doni escatologici del Risorto che separa definitivamente l'uomo nuovo da ogni forma di « pietas » umana o di religiosità antropocentrica. L'uomo è perciò in Cristo e nello Spirito.

Purtroppo la riflessione attorno al dono di Dio ed alla vita dell'uomo che lo accoglie lasciandosi plasmare da esso si è storicamente arenata, inaridendo così un filone quanto mai promettente per la teologia della grazia: da una parte lo « Pneuma » servì sempre meno ad indicare la esperienza della grazia e sempre più ad indicare la terza persona della Trinità, dall'altra la comprensione della libertà umana di fronte allo Spirito sarà sempre più spiegata agostinianamente in termini etici e psicologici. È in questo contesto che si porrà il tentativo di Pier Lombardo, erede della tradizione cistercense e di tutto un filone teologico, che provocherà la reazione della scolastica; la scolastica svilupperà contro di lui la logica agostiniana nel quadro di una metafisica dell'essere così da presentare lo « auxilium » che Agostino attribuiva alla grazia come un « habitus » soprannaturale visto come principio di una vita santa. Il rapporto fra questo « habitus » e lo Spirito, che nella grande scolastica ha ancora una sua consistenza, si attenuerà fino a scomparire del tutto nella teologia post-tridentina.

A me pare importante invertire questa tendenza e riprendere il discorso nella sua originaria densità. Questa medesima direzione è del resto indicata da J. Auer e iniziata, in modo problematico e dal punto di vista della grazia creata scarso, da H. Mühlen ⁽⁹⁸⁾. Presentare la grazia creata nel quadro del rapporto fra lo Spirito e la libertà umana significa presentarla nel quadro di un incontro, di una comunione, di una relazione che abbraccia la totalità del nostro essere e della nostra vita. La grazia creata appare allora capace di rivelare il senso della nostra esistenza alla luce dello Spirito di Cristo: è la nostra esistenza ricollocata nel movimento creato dallo Spirito e nella partecipazione ad esso. Ne viene una lettura del soggetto come impossibilitato a lasciarsi centrare sulla propria interiorità, sulla propria decisione personale, sulla propria

(97) G. COLZANI, *Il rinnovamento dell'uomo: la creatura nuova*, in *L'uomo nuovo...* o.c., pp. 173-185. È una presentazione rapida del nostro tema e delle sue implicazioni tradizionali.

(98) H. MUEHLEN, *Der Heilige Geist als Person in der Trinität bei der Inkarnation und im Gnadenbund*, Paderborn 1967. Se ne veda una presentazione critica in G. DEJAIFVE in *Nouvelle Revue Théologique* 87 (1965), 961-963.

progettualità: appartenere alla economia dello Spirito è vivere tutta la propria vita in piena solidarietà con la grazia di Cristo e per la grazia di Cristo. Né la dimensione etico-psicologica né quella etico-politica sono quelle originarie per la nostra personalità: il fondamento è quel dono di grazia che, smentendo la morte e il peccato, opera il compimento della promessa. Frutto del dono e della presenza dello Spirito, la personalità cristiana porta in sé i segni di quella sovrabbondanza, di quella eccedenza dell'amore divino che la rende primizia del mondo nuovo. Colto nel soggetto in grazia, il dono dello Spirito che ci trasforma svela tutta la sua forza escatologica come « *dunamis* » che regge e plasma la nostra vita: qui la trascendenza del Dio salvatore non è lontananza ma presenza che esige obbedienza, ascolto, sequela. Solo questa obbedienza, solo questa fiduciosa adesione al Cristo e al suo Spirito costruisce la nostra libertà⁽⁹⁹⁾ nelle sue molteplici relazioni: solo l'obbedienza e la adesione a Dio permettono la nostra libertà senza che mai si debba rimpicciolire la sequela per ritagliare piccoli spazi alla nostra libertà. Proprio perché la antropologia della grazia è il momento storico e personale della azione escatologica dello Spirito, la stessa dinamica della decisione, che svelando lo slancio e l'orientamento della persona costituisce l'esistenza nella sua continuità, va ricondotta nell'ambito della grazia: decidere è decifrare il dono di Dio nelle sue espressioni psicologiche, etiche e politiche⁽¹⁰⁰⁾, è chiarificare il carattere totalizzante dell'incontro con Dio. Lungi dallo staccarsi e dallo sradicarsi dalla storia, la vita del soggetto in grazia esige una ermeneutica che raccordi profondamente lo Spirito, quale ambito della comunione con Dio e la sua esistenza. Nasce qui una esperienza che, lungi dall'essere uno stato d'animo interno al soggetto, è un orizzonte globale in cui tutto accade e tutto è vissuto. In questo riconoscere presente il Dio di grazia come colui del quale vive e dal quale è plasmato sta la sostanza della dottrina scolastica della grazia creata: noi la presentiamo come una antropologia di grazia, come una determinazione sintetica del soggetto in grazia.

La antropologia di grazia come problema ecumenico

La tradizione cattolica non può accettare il concetto luterano della servitù del volere umano, della non-libertà dell'uomo: su questo sfondo la concezione cattolica di una partecipazione alla grazia appare destinata a risultare incomprensibile o, meglio, erronea al mondo protestante. Va tuttavia chiarito da una parte che la concezione cattolica della libertà non è quella erasmiana, non è quella di una autonomia di fronte a Dio ma quella di una responsabilità all'interno dell'azione salvifica di Dio e dall'altra che il pensiero riformato, almeno nella lettura

(99) Si può introdurre qui la nozione di libertà in quanto la sua comprensione moderna è profondamente marcata dal cristianesimo che la intende come liberazione da e come libertà per dove l'origine della libertà decide il significato del suo impegno creativo per il futuro. Si veda al riguardo J. BAUR, *Freiheit und Emanzipation. Ein philosophisch-theologisch Traktat*. Stuttgart 1974.

(100) Se ne veda un tentativo in L. BOFF, *La grazia come liberazione*, Roma 1978.

che ne offre Barth ⁽¹⁰¹⁾ per non parlare di Tillich ⁽¹⁰²⁾, ha largamente superato ogni forma di estrinsecismo per accettare una rigenerazione, una rinnovazione che è certamente oltre ogni forma di giustizia imputata. Questo condiviso realismo della grazia permette di delimitare con più precisione il problema ecumenico.

Esso fa perno sul « sola fide » con cui la riforma qualifica il suo pensiero di fronte alla scolastica medioevale, al Tridentino e, alla fin fine, al cattolicesimo. Il « sola fide » esprime la indisponibilità della Parola e la passività di un uomo che proprio nel puro ricevere vive l'avvenimento spirituale della salvezza. Se comprendiamo la fede come la forma di una salvezza dove la persona umana, senza nulla aggiungere, risponde alla Parola, se decidiamo che l'amore sia solo un'opera umana che si aggiunge da fuori alla fede, allora potremmo anche accettare il linguaggio di Lutero ⁽¹⁰³⁾: del resto Lutero stesso prende la convinzione della passività dell'uomo dalla mistica e dal filone agostiniano — Gregorio di Rimini — della tardo-scolastica. Naturalmente un'altra concezione della fede, quale quella che operava nella scolastica medioevale dove designava l'adesione dell'intelletto alla verità rivelata, condurrebbe a conclusioni diverse. Se la teologia biblica della fede ci permette di cogliere il limite del linguaggio scolastico circa una « fides charitate formata », la storia del pensiero cristiano ci permette di cogliere la povertà di un discorso che concepisca la mediazione sacramentale ed ecclesiale come necessariamente antitetica alla immediatezza personale del credere.

La nostra proposta è quella di una libertà cristiana, radicalmente diversa dalla concezione umanistica di autonomia, dove l'agire salvifico del Dio di grazia non limita ma dà fondamento e senso alla libertà umana: questa libertà donata, proprio perché tale, non aggiunge nulla alla azione divina di giustificazione e non può percepirsi come indipendente di fronte al donatore senza scadere nella falsità e nell'errore della auto-glorificazione. È nostra convinzione che sia questa la sostanza della dottrina medioevale sull'« habitus »: una volta liberata dall'involucro essenzialista che le conferisce un carattere apparentemente impersonale, essa appare la volontà di determinare in realismo e profondità le implicazioni della personale e diretta venuta di Dio nell'uomo. Questa libertà cristiana esprime, meglio di altre proposte, la struttura complessa di una grazia capace di orientare e di influire profondamente su una realtà umana pensata come aperta all'Assoluto: in questo contesto, la stessa responsabilità umana, che è fondamento dell'etica, appare risposta a Dio. La trascendenza del Dio di grazia si compone qui con l'efficacia e la significatività che la sua presenza mantiene per l'uomo: andando oltre la tesi di Fransen sulla vita umana come storia di libertà fino a porre la

{101} H. U. VON BALTHASAR, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Keulen 1962; H. BOUILLARD, *Karl Barth*, Paris 1957; J. HAMER, *Karl Barth. L'occasionalisme théologique de Karl Barth*, Paris 1949; H. KUENG, *La giustificazione*, Brescia 1969.

{102} C. KIESLING, *The Life of the New Being*, in Paul Tillich in *Catholic Thought*, Londres 1965, pp. 251-272.

{103} O. H. PESCH, *Sola fide*, in *Mysterium salutis*. IX, Brescia 1975, pp. 331-346.

libertà come costitutivo della persona, si può dire che la grazia creata è l'uomo nuovo, è la libertà donata quale risultato della presenza rinnovante ed assimilante del Dio di grazia. A questa tesi, e solo ad essa, deve appoggiarsi l'intera antropologia teologica.

GIANNI COLZANI

Via E. Kant, 8 - Milano