

IL COMPIMENTO «DEIFORME» DELLA CREATURA
L'ANTROPOLOGIA SOPRANNATURALE
COME «RISTORAZIONE» DELLA PERSONA

SOMMARIO: 1. LA TEOLOGIA DELLA GRAZIA AL TEMPO DI ROSMINI – 2. LA TEOLOGIA DELLA GRAZIA DI ROSMINI – 2.1. La nozione della grazia – 2.2. La grazia come «ristorazione» – 2.3. La grazia come «compimento» – 3. CONCLUSIONI E VALUTAZIONI

Una veloce scorsa a due presentazioni, ormai classiche, della storia della grazia come sono da considerare i lavori di Rondet⁽¹⁾ e di Fransen⁽²⁾ basta a prendere coscienza della ignoranza e del disinteresse che, ancora oggi, accompagna il pensiero di Rosmini. Del resto non ha sorte migliore una analisi dei trattati sulla grazia, né di quelli di qualche decennio fa⁽³⁾ né di quelli più recenti⁽⁴⁾. Io stesso, per quel che vale la mia testimonianza, devo confessare di aver scritto qualche lavoro sulla grazia e sulla antropologia teologica senza mai citare Rosmini⁽⁵⁾. Basterebbero queste semplici osservazioni per confermare quella ignoranza del Rosmini teologo,

(1) H. RONDET, *La grazia di Cristo. Saggio di storia del dogma e di teologia dogmatica*, Roma 1966.

(2) P. FRANSEN, *Presentazione storico-dogmatica della dottrina della grazia*, in *Mysterium salutis. IX: L'evento salvifico nella comunità di Gesù Cristo. Azione della grazia di Dio*, Brescia 1975, 55-216.

(3) Penso a M. SCHMAUS, *Dogmatica Cattolica. III/2: La grazia*, Casale Monferato 1967; M. FLICK – Z. ALSZEGHY, *Il vangelo della grazia. Un trattato dogmatico*, Firenze 1964.

(4) J. AUER, *Il vangelo della grazia. Il nuovo ordine salvifico realizzato da Cristo nella Chiesa*, Assisi 1971; A. GANOCZY, *Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto. Lineamenti fondamentali della dottrina della grazia*, Brescia 1991; O. H. PESCH, *Liberi per grazia. Antropologia teologica*, Brescia 1988.

(5) G. COLZANI, *L'uomo nuovo. Saggio di antropologia soprannaturale*, Torino 1977; Id., *Antropologia teologica. L'uomo paradosso e mistero*, Bologna 1988.

da più voci deplorata⁽⁶⁾ ed a cui si spera che questo convegno possa portare rimedio.

A ricordare Rosmini nell'ambito della teologia della grazia è De Lubac⁽⁷⁾, anche se solo di sfuggita. In realtà il contesto sarebbe interessante, dato che l'autore sta ricostruendo i precursori di quel rinnovamento della teologia della grazia che lui stesso e, con lui, la *théologie nouvelle* cercheranno di fondare storicamente e teologicamente; la sua attenzione cade su Gratry ed è parlando di lui che ha un inciso in cui annota che *en effet, vers le milieu du XIX siècle, tandis que Rosmini tentait une meilleure interprétation des rapports entre l'ordre naturel e l'ordre surnaturel, interprétation trop dépendante de sa théorie générale de la connaissance, Gratry...*⁽⁸⁾. In questi ultimi anni, per la verità, il tema della antropologia soprannaturale di Rosmini ha conosciuto un certo interesse⁽⁹⁾; per lo più,

(6) Se ne veda una puntuale presentazione in A. STAGLIANÒ, *La "Teologia" secondo Antonio Rosmini. Sistematica – critica – interpretazione del rapporto fede e ragione*, Brescia 1988, 15-30.

(7) H. DE LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, Parigi 1965, 231. F. SCOLARI, *L'uomo santificato secondo l'antropologia soprannaturale di A. Rosmini*, Stresa, 1990, 11 ricorda due erronee citazioni di Rosmini a proposito dell'anima dei figli: una in *Mysterium salutis*. IV ed una in G. Gozzelino. In realtà i due volumi di *Mysterium salutis*. III-IV: *La storia della salvezza prima di Cristo*, Brescia 1969-1970 ricordano ben sette volte Rosmini ma sempre nel contesto di errori, rifacendosi sempre al decreto *Post Obitum* del 14/12/1887. Non mi pare, perciò, che queste citazioni abbiano un qualche significato: indicano il permanere di una mentalità e di un pregiudizio. Per quanto riguarda, poi, la *Antropologia soprannaturale*, non mi pare risulti mai citata salvo un'unica eccezione: L. LANZONI, *Compendium Theologiae Dogmaticae*, Torino 1881-1882.

(8) *Ivi*.

(9) Tra i testi ricordo C. CALZI, *L'Antropologia soprannaturale di A. R., il Cristianesimo e la scienza moderna*, Firenze 1885; P. BELLAZZI, *Il Verbo di Dio creatore luce nel prologo di S. Giovanni*, Vigevano 1971; F. CONIGLIARO, *Immanenza e trascendenza del soprannaturale in Rosmini*, Palermo 1973; F. EVAIN, *Etre et Personne chez Antonio Rosmini*, Paris – Roma 1981; M. SEROFILLI, *Divinizzazione e inabitazione della Trinità in Rosmini* (Tesi di laurea, Facoltà di Lettere e Filosofia), Bologna 1983; F. SCOLARI, *L'uomo santificato secondo l'antropologia soprannaturale di A. Rosmini*. Tra gli articoli richiamo: C. BOYER, *L'Antropologia soprannaturale nella concezione rosminiana*, in *Studi rosminiani*, Milano 1940, 63-76; B. BRUNELLO, *Rosmini e noi (a proposito dell'Antropologia soprannaturale)*, «Convivium» 15 (1943) 275-291; G. PUSINERI, *Attualità della filosofia rosminiana (leggendo «Rosmini e noi», a proposito dell'Antropologia soprannaturale)*, di Bruno Brunello, «Rivista rosminiana di filosofia e cultura» 38 (1944) 1-2, 58-64; G. PUSINERI, *Splende naturalmente all'uomo il divino. Ma questo «divino» è identico a «soprannaturale»?*, «Rivista rosminiana di filosofia e cultura» 45 (1947) 3, 132-137; R. BESSERO BELTI, *La dottrina della grazia in Antonio Rosmini*, «Humanitas» 10 (1955) 856-873; U. PELLEGRINO, *Il soprannaturale nella storia nel pensiero di A. Rosmini*, «Rivista Rosminiana di filosofia e di cultura» 61 (1967) 348-371; C. BERGAMASCHI, *La persona soprannaturale ossia il carattere sacramentale nel*

però, si tratta di presentazioni che, in ogni caso, non sembrano aver inciso gran che sul comune pensiero teologico.

1. LA TEOLOGIA DELLA GRAZIA AL TEMPO DI ROSMINI

È evidente che la teologia della grazia non è indipendente, per contenuto e per metodo, dalla più generale concezione della teologia. Qui, però, è sulla teologia della grazia che portiamo la nostra attenzione⁽¹⁰⁾. La teologia della grazia del tempo di Rosmini è, sostanzialmente, la teologia della grazia post-tridentina, dominata dal suarezianesimo o, meglio ancora, da quel suarezianesimo che si è imposto con la teologia manualistica: si tratta di una teologia decadente che reinterpreta, in modo errato e non conforme al dettato autentico del tridentino, vuoi la tensione ontologica tra primato di Dio e libertà umana vuoi quella esistenziale tra l'uomo peccatore e l'uomo giustificato.

All'origine di questo fraintendimento vi sono i problemi posti dalla riforma protestante: si tratta di chiarire il rapporto preciso tra le due facce dell'esperienza cristiana – il primato di Dio e la libertà dell'uomo – che la cultura del tempo finiva per contrapporre. Se il Tridentino⁽¹¹⁾ risponde in modo sostanzialmente corretto alle

pensiero di Rosmini, «Rivista Rosminiana di filosofia e di cultura» 69 (1975) 311-322. 70 (1976) 15-55; F. EVAÏN, *Personne et Logos. Médiation de l'anthropologie dans les relations entre philosophie et théologie selon Antonio Rosmini*, in *Filosofia e teologia contemporanee. Atti del XXIX Convegno del centro di studi filosofici tra professori universitari. Gallarate 1974*, Brescia, Morcelliana, 1975, 86-93; U. MURATORE, *I fondamenti teologici dell'ascetica rosminiana*, «Rivista rosminiana di filosofia e di cultura» 78 (1984) 263-272; G. GRANDIS *Logos ed ethos della persona nell'Antropologia di Antonio Rosmini*, «Il nuovo Areopago» 4 (1985) 121-134; F. EVAÏN, *Etre homme après Kant: L'anthropologie de Antonio Rosmini et la restauration ontologique de la personne*, «Les Cahiers de Fontaney» n. 39-40, sett. 1985, pp. 141-150.

(10) Oltre ai testi di storia della grazia, ricordati sopra, vanno richiamati J. ALFARO, *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde Santo Tomas hasta Cayetano*, Madrid 1952; H. DE LUBAC, *Agostinismo e teologia moderna*, Bologna 1968; J. H. WALGRAVE, *Geloof en theologie in de crisis*, Kasterlee 1966. Spunti utili anche in M. FLICK, *La struttura del Trattato: "De Deo Creante et Elevante"*, «Gregorianum» 36 (1955) 284-290; G. COLOMBO, *La teologia manualistica*, in *La teologia italiana oggi*, Brescia – Milano 1979, 25-56; G. COLZANI, *Recenti manuali di Antropologia teologica di lingua italiana e tedesca*, «Vivens Homo» 3 (1992) 391-407; ID., *Il trattato "De gratia". Presentazione storico-bibliografica*, «Vivens Homo» 4 (1993) 375-389. Sul problema della teologia moderna della grazia si veda una veloce introduzione in G. COLZANI, *Il momento teologico del dibattito: la teologia post-tridentina*, in ID., *Antropologia teologica*, 189-197.

(11) G. COLZANI, *Sulla fondazione della nozione di "esperienza cristiana" di J. Mouroux nel concilio di Trento*, «La Scuola Cattolica» 106 (1978) 597-609.

istanze protestanti, ricordando a tutti che *unica formalis causa (iustificationis) est iustitia Dei*⁽¹²⁾, bisognerà dire che non sempre riesce ad intendere con esattezza le singole tesi dei protestanti⁽¹³⁾. Alla base della diversità vi è la concezione ontologica, per niente esistenziale, che il concilio farà sua quando, rifiutando la prospettiva esistenziale di Seripando, accoglierà la tesi della *iustitia inhaerens* leggendola come condizione ontologica nuova. Ora se Laynez manteneva a questa tesi una sua piena relazione all'agire di Dio, la teologia di De Vega e di Salmeron, che si imporrà nell'epoca post-tridentina, finirà per offrire un quadro statico e giuridico del rapporto della libertà umana con Dio. Il risultato è una certa enfasi sulla libertà umana, accentuata dal molinismo, che conduce vuoi ad un primato della *gratia creata* su quella *increata*, vuoi ad una affermazione del merito *de congruo*. Il senso ultimo è quello di una libertà che sta di fronte a Dio, come suo interlocutore, prima e più che all'interno della sua azione di grazia.

Su questo sfondo di idee si può capire il suarezianesimo. Più che del pensiero di Suarez⁽¹⁴⁾, parliamo qui del sistema ispirato a lui che, a poco a poco, finirà per imporsi. Il centro di questo pensiero è una certa distanza tra la grazia (creata) che è in noi e la presenza misericordiosa di Dio: questa distanza finirà per creare lo spazio tanto per una concezione automatica della grazia quanto per una esaltazione indebita della libertà. Là dove questo pensiero si unirà alla critica delle tesi baiane, nel senso del *tamquam spoliatus a nudo*, finirà per concludere alla nozione della *natura pura*: la grazia è aggiunta alla natura come un sovrappiù, in termini metafisici come un accidente. Se Suarez conosce ancora una certa disposizione positiva della natura umana verso la grazia, in base ad una lettura medioevale della *potentia oboedientialis*, dopo di lui il rapporto tra natura e grazia, viste nei termini sopra indicati, sarà esaurito nella sola *dispositio negativa*, nella sola capacità di evitare il peccato. La grazia perde così quel ruolo esistenziale di causalità

(12) *Decretum de iustificatione*: DS 1529.

(13) Tra i casi più classici si devono ricordare vuoi le osservazioni sulla certezza della salvezza vuoi quelle sul merito. La certezza della salvezza è qualificata al capitolo 9 – DS 1533-1534 – come inaccettabile presunzione: in realtà la concezione cattolica conosce questa piena confidenza nei meriti di Cristo ma la legge come speranza. Il tema del merito – presentato nel capitolo 10 ma, soprattutto, nel 16 – esprimere invece bene il carattere dinamico e drammatico di una salvezza esistenziale che traduce la grazia in un quotidiano, faticoso superamento del peccato: la sua originalità rimarca, però, ancora di più la differenza dal rimanente del documento.

(14) F. SUAREZ, *Operis De divina gratia tripartiti Pars prima*, Lione, G. Cardon & P. Cauellat, 1620.

dispositiva di cui parlava la grande teologia medioevale: essa sovrappiunge da fuori alla natura perfezionandola. Non è del tutto errato pensare che stia qui, in questa aridità ed in questo vuoto dei sistemi della grazia, uno dei motivi che condurranno alla affermazione della autonomia umana, alla affermazione del razionalismo. Basti comunque ricordare, tra i luoghi che più facilmente risentiranno di questa impostazione, tanto la preparazione alla grazia quanto la separazione tra vita di grazia e prassi cristiana. Non a caso la pedagogia e la morale costituiranno, dal punto di vista logico non certo cronologico, uno degli esiti obbligatori del rinnovato pensiero di Rosmini circa la grazia.

A queste prospettive suareziane si opponeva l'agostinismo. Se i dibattiti suscitati da Baio e da Giansenio, sembrano concludersi con la sconfitta dell'agostinismo, il suo influsso non mancò di farsi sentire in autori di spiritualità che, come Bérulle e gli oratoriani, rifiutavano i sistemi della scolastica e pensavano alla grazia in senso vitale ed esistenziale. In questi autori la tesi agostiniana di una *iustitia operum* si fonde, probabilmente⁽¹⁵⁾, con la grande tradizione teologica e mistica propria dei francescani: l'opposizione alla *sola fide* protestante viene letta non nel senso di un mutamento entitativo, quale si darebbe nella *gratia creata*, ma nel senso della vita secondo la *charitas*. Quella vita che Trento mostra, nel titolo del capitolo 16 sul merito come *fructus iustificationis*, è qui invece più strettamente unita alla giustificazione. I differenti momenti logici di questo atto salvifico, che finivano facilmente per differire anche di fatto, vengono qui fortemente ricondotti ad unità. Proprio la loro visione unitaria porterà questi autori a ritornare al pensiero dei Padri, al di là delle precisazioni della scolastica, ed a riprendere la tesi di Petavio († 1652) su una inabitazione propria dello Spirito, non solo appropriata, nell'anima in grazia. La ritrovata centralità della grazia increata, della presenza di Dio nell'anima, non è solo una tesi aggiuntiva quasi un pezzo mancante e riproposto: esige, in realtà, quel radicale ripensamento della grazia che ha portato i nostri tempi a ritrovare una diversa lettura della vita cristiana, decisamente trinitaria, ed una diversa comprensione delle tematiche protestanti.

Tra i discepoli di Petavio dobbiamo certo annoverare Lessio e Thomassin; dobbiamo però considerare discepoli di Petavio tutti quegli autori che si collocano nel solco della rinascita di una teologia della grazia di stampo patristico: Newman, Scheeben, De Regnon ne saranno gli artefici principali. Nelle sue lezioni sulla

(15) È la tesi di J. H. Walgrave.

giustificazione, Newman⁽¹⁶⁾ cerca di dare consistenza alle sue tesi su una *via media* tra il protestantesimo ed il cattolicesimo: legando strettamente il *sola fide* con il sacramento del battesimo, porta al centro una vita nuova e rigenerata che, se è opera della fede soltanto, non si riconosce nella fede fiduciale ma, piuttosto, nella fede fruttuosa. Il battesimo, infatti, è lo strumento esteriore di quella rigenerazione che ha nella fede il suo strumento interiore. Sviluppando la teologia dell'immagine, Scheeben⁽¹⁷⁾ presenterà la grazia come un rinnovamento profondo e misterioso dell'anima che, se trova espressione nelle tesi tomiste di una divinizzazione e di una connaturalità dell'anima con Dio, conclude però ad una vita di unione con Dio, di stampo fin mistico. Nonostante l'importanza di questi autori, le loro tesi sulla grazia non si imporranno; lo stesso primato della grazia increata dovrà attendere i lavori di M. De la Taille⁽¹⁸⁾ e di K. Rahner⁽¹⁹⁾ per imporsi. Ma siamo nel nostro secolo.

Tra questi discepoli di Petavio e, più in genere, tra gli autori che andando al di là della scolastica si rivolgono ad Agostino, dobbiamo collocare anche Rosmini⁽²⁰⁾. La sua formazione teologica⁽²¹⁾ gli ha permesso di avere familiarità con la documentazione biblico-patristica: conosce Petavio, anche se lo cita di rado, ed ha consuetudine con le opere di Agostino e degli agostiniani come Noris. Certo la sua formazione è stata alquanto diversa da quella comune del tempo⁽²²⁾ e diversa sarà la sua visione della

(16) J. H. NEWMAN, *Che cosa ci salva. Corso sulla dottrina della giustificazione*, Milano 1994.

(17) Oltre ai testi del suo *Handbuch der katholischen Dogmatik*, si vedano pure i testi di M. J. SCHEEBEN, *Il mistero della giustificazione cristiana*, in Id., *I misteri del cristianesimo*, Brescia 1960, 605-644.

(18) M. DE LA TAILLE, *Actuation créée par acte incrée*, «Recherches de Science Religieuse» 18 (1928) 153-168.

(19) K. RAHNER, *Rapporto tra natura e grazia*, in Id., *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1965, 43-77; Id., *Natura e grazia*, ivi, 79-122; Id., *Possibilità di una concezione scolastica della grazia increata*, ivi, 123-168.

(20) Il punto a cui mi riferisco è la dottrina della inabitazione come propria dello Spirito e non solo appropriata a lui. Rosmini si muove sullo sfondo del *De Theologicis Dogmatibus* di Petavio; Serofilli ha dimostrato che tutte le citazioni patristiche utilizzate da Rosmini per questo punto – nessuna esclusa, nessuna in più – sono prese dal Libro VIII della Parte II del lavoro del patrologo francese (M. SEROFILLI, *Divinizzazione e inabitazione della Trinità in Rosmini*, 122-123).

(21) G. FERRARESE, *Ricerche sulle riflessioni teologiche di A. Rosmini negli anni 1819-28*, Milano 1967; G. DI NAPOLI, *Antonio Rosmini e le correnti teologiche del suo tempo*, in G. DI NAPOLI – R. BESSERO BELTI, *Problemi teologici ed ecclesiologici in A. Rosmini*, Stresa 1972, 9-83.

(22) A Padova studia con il domenicano T. Tommasoni sui testi del Klüpfel riveduti dallo Ziegler: discepolo di A. Valsecchi, Tommasoni presentava una teologia di stampo positivo e apologetico. Di questi autori non comparirà traccia

teologia⁽²³⁾. Sulla base della documentazione positiva, Rosmini si applicherà ad una penetrazione intellettuale del dogma perseguendo così, ad un tempo, e l'approfondimento intelligente della fede e la pienezza della intelligenza umana in un quadro di fede. Il superamento della separazione tra natura e grazia, quale si dà nella ipotesi della natura pura, lo conduce a muoversi verso l'inclusione della *ratio* nella intelligenza della fede: rifiutando come razionalismo l'indipendenza della ragione, persegue una sintonia profonda e non giustapposta tra il credere e l'intelligenza umana. In questa ottica vorrei affrontare la sua teologia della grazia.

2. LA TEOLOGIA DELLA GRAZIA DI ROSMINI

L'opera fondamentale per questa ricerca è sicuramente la *Antropologia soprannaturale*⁽²⁴⁾. L'opera, iniziata a Trento il 4 mag-

nella sua opera. Il Ferrarese lo spiega così: *tra le ragioni che indussero il Rosmini a non ricorrere a questi epigoni della «scuola dei tomisti» di Padova, si può ricordare il fatto, illustrato in precedenza, che egli andò via via allontanandosi dal carattere del contenuto dei loro scritti; un secondo motivo si può riscontrare nel fatto che egli preferì risalire alle fonti da essi indicate, cioè ai Padri e a Tommaso, piuttosto che citare le loro opere* (G. FERRARESE, *Ricerche sulle riflessioni teologiche di A. Rosmini*, 55-56). Una scorsa alla ricerca di questi autori e al posto che vi ritengono attraverso gli indici della edizione critica della *Antropologia soprannaturale* non può che confermare questo giudizio: Tommasoni, Valsecchi, Klüpfel e Ziegler non sono mai citati.

(23) A. QUACQUARELLI, *Esame storico-critico*, in A. ROSMINI, *Il linguaggio teologico*, Roma 1975, 103-145; G. CRISTALDI, *Fede e grazia*, in Id., *Antonio Rosmini e il pensare cristiano*, Milano 1977, 125-163; A. QUACQUARELLI, *La lezione patristica di Antonio Rosmini*, Stresa - Roma 1980; I. BIFFI, *La teologia secondo Rosmini: tratti della figura teoretica della «Antropologia soprannaturale»*, «Teologia» 8 (1983) 230-246; A. STAGLIANÒ, *La «Teologia» secondo Antonio Rosmini*; G. LORIZIO, *Eschaton e storia nel pensiero di Antonio Rosmini. Genesi e analisi della «Teodicea» in prospettiva teologica*, Roma - Brescia 1988; A. QUACQUARELLI, *L'esegesi delle fonti patristiche ed altomedievali secondo Rosmini*, in M. A. RASCHINI (a cura di), *Rosmini pensatore europeo*, Milano 1989, 317-331; A. STAGLIANÒ, *Epistemologia e teologia: per un apporto rosmينiano al problema contemporaneo*, in M. A. RASCHINI (a cura di), *Rosmini pensatore europeo*, Milano, Jaca Book, 1989, 425-430.

(24) Tra le varie edizioni dell'opera ricordiamo i 3 volumi pubblicati a Casale Monferrato nel 1884 dall'editore Pane. Va poi ricordata l'edizione nazionale: G. PUSINERI (a cura di), *Antropologia soprannaturale*, 2 voll., Roma 1955-1956 e, soprattutto, l'edizione critica: U. MURATORE (a cura di), *Antropologia soprannaturale*, 2 voll., Roma - Stresa 1983 di cui ci serviremo. A questo fondamentale lavoro si possono aggiungere come di qualche utilità per il nostro studio: G. LORIZIO (a cura di), *Il razionalismo teologico*, Roma 1992; R. BESSERO BELTI (a cura di), *L'introduzione del Vangelo secondo Giovanni*, Padova 1966; *Ascetica. Manuale dell'esercitante e scritti vari*, Padova 1974; F. EVAIN (a cura di), *Antropologia in servizio della scienza morale*, Roma 1981.

gio 1832, rimase interrotta: dei sei libri preventivati sono compiuti solo i primi tre mentre il quarto, dedicato ai sacramenti, si ferma dopo aver affrontato i sacramenti in genere e, di quelli in specie, il Battesimo, la Confermazione e l'Eucaristia. L'ultima data, siglata dall'autore sulla sestultima pagina, è quella del 27 aprile 1836. Dei tre libri che ci rimangono il primo affronta i *Confini della dottrina filosofica e della teologica*: contiene una impegnativa chiarificazione della nozione di soprannaturale ed una sua applicazione alla antropologia; il secondo – *L'uomo perfettamente costituito* – sviluppa attorno alla nozione di immagine la condizione originaria dell'uomo creato da Dio; il terzo, infine, intitolato *L'uomo peccatore per natura*, affronta la questione del peccato originale e delle sue conseguenze nella storia. Il quarto libro, dedicato ai sacramenti, è intitolato *L'uomo santificato* mentre il quinto e il sesto avrebbero dovuto venir dedicati, rispettivamente, a *L'uomo Redentore* e a *La donna Madre del Redentore*. Questa incompiutezza non può che pesare sulla possibilità di ricostruire a fondo la antropologia soprannaturale di Rosmini; il materiale che ci è pervenuto è comunque abbastanza vasto per permetterci di elaborarne una sua fondata comprensione. Già la semplice successione dei libri permette di apprezzare la relativa novità, di metodo e di contenuto, della impostazione rosminiana. Il nucleo della impostazione, caratterizzato dai libri che vanno dal secondo al quinto, è di stampo storico-salvifico ed è, in senso lato, di ascendenza agostiniana; ad esso è fatto precedere il libro primo, che ha il chiaro sapore della chiarificazione del problema critico sotteso al problema della grazia, ed è fatto seguire il libro sesto che, probabilmente, avrebbe avuto il valore di un ampliamento e di una immagine riassuntiva di tutto il discorso antropologico.

Non è possibile entrare nella *Antropologia soprannaturale* se non per quella via per cui vi entra Rosmini, cioè per il problema critico che vi coglie. Se, in linea di massima, Rosmini richiama il dato tradizionale che oppone la lettura cattolica della grazia a quella protestante ⁽²⁵⁾, la sua acuta sensibilità lo conduce, però, ad aver-

(25) *I Riformisti del secolo XVI sono devianti dal principio religioso, ma la loro deviazione pareva piccola ne' suoi cominciamenti; non dicevano di distruggere la fede, distruggevano la fede di soli alcuni articoli che stavano nel deposito del cattolicesimo, ma pretendevano ancora di credere alla Scrittura e alla "divina" ispirazione di questa: in fatto però la fede soprannaturale era perduta per essi perché n'era perduto il principio. Scossa di dosso l'autorità della Chiesa erano veri naturalisti o sia razionalisti di principio; perché abbandonata la tradizione non restava modo d'interpretare la Scrittura che colla pura ragione naturale; e la pura ragione naturale fatta giudice ultima delle verità religiose, che cosa facevasi de' misteri?* (A. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, I, 244).

tire nel razionalismo il vero problema di ogni impostazione del tema della grazia. Il problema critico è legato, per il nostro, alla opposizione tra ragione e fede da una parte ed alla opposizione tra teoria e pratica dall'altra. La prima opposizione, quella tra ragione e fede, è discussa in base alle opinioni di Wegscheider⁽²⁶⁾: la tesi di Rosmini è quella classica, tesa cioè a valorizzare la ragione ma mantenendola nel solco dell'atto con cui la persona si rivolge a Dio, atto che vede nella fede la sua espressione più alta. La seconda questione, quella che oppone teoria e prassi⁽²⁷⁾, mette a fuoco il problema morale: il possibile dramma insito nella distinzione tra essere ideale ed essere reale⁽²⁸⁾, tra ragione speculativa e giudizio pratico, diventa realtà nella figura del peccatore. Solo la fede viva, congiunta cioè alla carità, realizza un assenso intelligente ed operativo al Dio che si rivela. Si può, così, ritenere che l'intento di Rosmini sia quello di una presentazione della dottrina della grazia dove il dato tradizionale viene messo di fronte a nuove sfide che ha in sé la forza di superare a patto di sviluppare con intelligenza la tradizione: si tratta di sviluppare una presentazione della grazia che sia, insieme, soddisfacente per l'intelligenza e per la volontà, che sia capace cioè di indicare nella comunione con Dio la pienezza teorica ed esistenziale della persona. Ovviamente questa pienezza teorica ed esistenziale della persona risente dei modi originali del sistema rosminiano.

A questo compito Rosmini dedica i libri che vanno dal secondo al quinto. La mancanza del libro quinto non ci permette di apprezzare il posto che avrebbe attribuito a Cristo; così com'è, il suo impianto risulta più di tipo storico-salvifico che cristocentrico. Una simile scelta va capita bene. Rosmini non anticipa le tesi di fondo, fondate su una teologia della storia della salvezza di stampo rahneriano, che si possono ritrovare negli undici volumi del *Mysterium salutis*⁽²⁹⁾: si muove sullo sfondo del pensiero dei Padri. Per essi la storia della salvezza si avvera in Gesù e si compie nel dono del suo Spirito; il dono di Dio è la viva e santificante presenza dello Spirito nell'anima umana. È questa ricca visione quella che troviamo in Rosmini: *la grazia non fa solamente l'effetto di impellere attualmente l'umana volontà al bene morale come uno stimolo esterno che dato il suo colpo si ritira senza incorporarsi stabilmente con noi. Iddio con quell'azione che si*

(26) *Ivi*, I, 244-276.

(27) *Ivi*, I, 370-378.

(28) *Ivi*, I, 51-54.

(29) J. FEINER e M. LÖHRER (a cura di), *Mysterium salutis. Nuovo Corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*, 11 voll., Brescia 1967-1978.

chiama grazia si unisce realmente con noi e permane con noi unito, sicché in noi è per la grazia qualche cosa di divino che prima non esisteva, congiunto e quasi concorporato coll'essenza dell'anima nostra⁽³⁰⁾. Questa visione supera l'agostinismo: mentre la sua abituale visione della grazia come *auxilium*, come *adiutorium*, implica un primato logico del peccato umano, qui Rosmini riprende Agostino nel quadro più vasto della teologia greca e ripensa l'inabitazione in ordine a quella pienezza antropologica che rappresenta la sfida del suo tempo.

Spiace che non ci sia giunto il libro sesto. Probabilmente avrebbe colto in Maria il realizzarsi pieno del dono della grazia e della umana risposta di fede. In ogni caso la collocazione del tema mariano all'interno della antropologia è già significativa della volontà di non considerare Maria come un tema a sé stante: non solo non lede il primato di Cristo ma, piuttosto, lo avrebbe dovuto manifestare ed esaltare. Su questo sfondo si può procedere ad una analisi più accurata del suo pensiero.

2.1. La nozione della grazia

Nell'ordine soprannaturale la grazia per sé considerata non è già una virtù od un vizio particolare, ma bensì il principio e la radice di tutte le soprannaturali virtù⁽³¹⁾. La grazia, cioè, è *non una mera potenza, ma un vero principio nuovo d'azione che vien creato nell'uomo da Dio, con questa influenza ch'egli esercita nell'anima*⁽³²⁾. Abbiamo qui la visione tradizionale: l'attenzione si ferma sul significato antropologico della grazia, sul mutamento operato dalla giustificazione e sulla vita di grazia che ne consegue⁽³³⁾. In parole povere la attenzione si ferma sulla grazia creata. Correttamente presentata come dono, come creazione di Dio⁽³⁴⁾, la grazia creata è una vita pienamente dipendente dall'agire divi-

(30) A. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, I, 89.

(31) *Ivi*, I, 75.

(32) *Ivi*, I, 91.

(33) Rosmini non manca di distinguere l'atto della giustificazione dalla vita che origina: *è da distinguersi l'atto stesso della mutazione che nasce nell'uomo al primo cominciare ad avere la potenza soprannaturale creata in lui dalla grazia, da questa potenza già ottenuta* (*ivi*, I, 94).

(34) *Iddio opera con un'azione reale ed occulta nell'essenza dell'anima: fin qui tutto nasce senza di noi. Quest'azione produce, crea nella nostra essenza, senza che noi n'abbiamo coscienza, un elemento nuovo, un sentimento fondamentale nuovo. [...] Questo sentimento creato in noi è la creazione dell'uomo soprannaturale* (*ivi*, I, 100). A conferma, in nota, Rosmini stesso cita il tema del cuore nuovo di Geremia.

no. A partire da qui, per gradi successivi, Rosmini risale alla concezione personale della grazia come realtà divina.

Il primo gradino è l'approfondimento di questa trasformazione. In modo sintetico, ma chiarissimo, il nostro ricorderà che la vita di grazia è una vita deiforme e triniforme. *Per operazione deiforme io intendo una operazione che non solo ha per principio Iddio, ma che essa stessa e il suo termine è Iddio. Dell'operazione della grazia Iddio è il principio ed anche il fine, è la causa ed anco l'effetto per così dire; e perciò questa operazione è deiforme*⁽³⁵⁾. Non è difficile cogliere in queste parole l'eco del capitolo 7 del *Decretum de iustificatione* (DS 1529), là dove il concilio di Trento precisa la causa formale, efficiente e finale della giustificazione, oltre che quella meritoria e strumentale. Infatti forma di una cosa è, per Rosmini, *quell'elemento che entra in una cosa per <il> quale la cosa è posta in atto*⁽³⁶⁾; la concezione deiforme della grazia esprimerebbe così le concezioni proprie della grazia abituali degli scolastici riassumendo la causalità formale e finale della giustificazione. Vi è però di più. *Dall'esser dunque l'augustissima Trinità termine della operazion della grazia e forma dell'anima santa ci parve poter acconciamente chiamare questa operazione non solo deiforme, ma anco triniforme*⁽³⁷⁾. Orbene, là dove la spiegazione del nostro autore si lascia alle spalle la concezione agostiniana delle *vestigia Trinitatis*⁽³⁸⁾ per spiegare il *triniforme* attraverso la visione di una inabitazione che è «propria» e non solo «appropriata» allo Spirito, noi siamo del tutto al di là delle spiegazioni scolastiche: siamo al primato della grazia increata. Abbiamo già segnalato il debito che Rosmini deve a Petavio⁽³⁹⁾: qui importa sottolineare come si dedichi a sviluppare il dato in una prospettiva più teorica e sistematica. Lo Spirito santo, la carità divina informa infatti le nostre anime: *è adunque proprietà intrinseca e costitutiva dello Spirito Santo secondo le dottrine tradizionali della cattolica Chiesa tanto l'essere la santità o carità nozionale del Padre e del Figlio, come l'essere il principio della santità o carità nostra; sicché la nostra carità è una partecipazione della carità che ha Dio a se stesso; e come abbiain detto più sopra coi ss. Agostino e Fulgenzio amiamo Dio con Dio, né con altro si può amare poiché con altro non si può né pur concepire se non con se stesso*⁽⁴⁰⁾.

(35) *Ivi*, I, 113.

(36) *Ivi*, I, 121.

(37) *Ivi*, I, 155.

(38) *Ivi*, I, 139-154.

(39) Vedi nota 20.

(40) *Ivi*, I, 184.

In modo splendido, anche se non semplice, Rosmini cerca di procedere ulteriormente: cerca, cioè, di illustrare i rapporti tra lo Spirito ed il Verbo. Per questo si serve, certo, della sua particolare antropologia⁽⁴¹⁾, ma quello che non si dovrebbe dimenticare è che l'appoggia solidamente sulla tradizione. È tradizionale, infatti, il raccordare la struttura della grazia con le missioni delle persone divine; la grazia non può che essere economica. Inoltrandosi in questa direzione Rosmini sostiene che, se il Verbo si mostra all'intelletto, non è tuttavia realmente accolto, non entra realmente in noi se non là dove la volontà se lo appropria, là cioè dove lo Spirito opera nella volontà. *Or dunque se la luce del Verbo si riceve in noi con un atto della volontà, e se è nella volontà appunto che il divino Spirito esercita la sua azione movendola al riconoscimento del Verbo; egli è manifesto che il Verbo non entra nell'uomo né vi fa sua sede se non per una azione che convenevolmente allo Spirito Santo si attribuisce*⁽⁴²⁾. Questo è il modo con cui Rosmini intende e spiega la dottrina tradizionale del sigillo, cioè della funzione dello Spirito di imprimere nell'anima i tratti del Figlio⁽⁴³⁾. È appena il caso di aggiungere, poi, che il Figlio conduce a quel Padre che, per altro, è incontrabile solo nel Figlio.

Ne viene una concezione della grazia che è segnata quasi da una circolarità tra le persone divine e le energie spirituali dell'anima. In questo modo la grazia non sopraggiunge esteriormente alla persona ma, pur nella sua gratuità, la porta a quella pienezza a cui era già rivolta per disposizione creaturale. Qui la teologia esorbita dal suo ambito di riflessione critica: la grazia è vita, è esperienza ed ogni autentica vita spirituale vi si deve alimentare. *È dunque l'impressione dello Spirito Santo nelle anime un cotale affetto d'amore, una cotal gioia della verità che si diffonde nell'anima; pel quale affetto l'anima contempla ed imbeve, e s'inebria nella luce della verità; e questo amoroso sentimento egli stesso è pieno di verità, e sazia ed empisce il bisogno dell'anima intelligente: per questo è che lo Spirito divino dà chiarezza nelle anime al Verbo divino*⁽⁴⁴⁾.

(41) Riassumiamo così il suo pensiero: *l'essenza dell'anima intellettiva è ad un tempo passiva e attiva; in quanto è passiva riceve le specie delle cose, il che costituisce l'intelletto; in quanto è attiva riconosce le cose, le vuole, le ama, il che costituisce la volontà* (ivi, I, 185).

(42) Ivi, I, 188.

(43) *In tal modo il Verbo divenne forma dell'anime e quell'operazione della grazia, che prima non era che deiforme, cominciò ad essere verbi-forme* (ivi, I, 198).

(44) Ivi, I, 226.

2.2. La grazia come «ristorazione»

La *ristorazione* è un termine sintetico che indica unitariamente i due classici momenti della giustificazione: la remissione dei peccati e la santificazione dell'anima. Si tratta di una tematica che mette la grazia di fronte all'uomo peccatore per mostrare come Dio si approprii il peccato che pesa sulla sua creazione e, prendendolo sul serio, si adoperi per annullare la realtà e le conseguenze di ogni separazione da lui. Al centro di tutto questo discorso sta *l'ordine della giustizia; il qual ordine è necessario, e Dio che è la giustizia per l'essenza medesima non può altro voler che lui cioè se stesso*⁽⁴⁵⁾. A questo punto Rosmini riprende la ben nota tesi anselmiana del *Cur Deus homo*; ne consegue che sarà la nozione di giustizia a permetterci di capire a fondo la nozione di *ristorazione*. Importa, qui, precisare l'ottica con cui la legge. Rosmini non conosce l'apporto biblico che, in questi decenni, ci ha abituati a leggere la «giustizia di Dio» come il vangelo della misericordia del Padre, come la sua volontà salvifica⁽⁴⁶⁾; la sua visione rimane ferma ad una impostazione storico-salvifica che salda insieme dati biblici e tradizionali.

Per comprenderla a fondo, bisognerà richiamare la lezione di Rosmini sullo stato originario e sul primo peccato. Riprendendo la distinzione patristica tra similitudine e immagine, Rosmini presenta la similitudine come la virtù intellettuale con cui l'uomo si applica all'essere⁽⁴⁷⁾ e l'immagine come il dono della grazia divina⁽⁴⁸⁾. In fondo riprende la lezione tridentina sullo stato di «santità e giustizia», insegnata nel Decreto sul peccato originale: DS 1511. Cercando di chiarire meglio il loro rapporto, Rosmini osserva che *la grazia di Adamo innocente era «perfettiva di tutta la natura umana». Perocché per natura umana s'intende il complesso de' principj che entrano a comporre l'umanità. Se dunque la grazia saldava e rinforzava anzi pur completava l'ordine in cui debbono tenersi questi principj sia di soggezione all'essere divino, sia di subordinazione fra loro; egli è manifesto che giovava mirabilmente a tutto il complesso di questi principj, mantenendo in loro e completando il giusto ordine; il che è quanto dire giovava e nobilitava la natura umana*⁽⁴⁹⁾. Ciò che in questa lunga citazione mi interes-

(45) *Ivi*, II, 51-52.

(46) Per una presentazione sintetica di questi temi si veda G. COZZANI, *Antropologia teologica. L'uomo paradosso e mistero*, Bologna 1988, 391-410.

(47) A. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, I, 279-296.

(48) *Ivi*, I, 298-304.

(49) *Ivi*, I, 333.

sa è la concezione, sottesa, di *iustitia originalis*: è una concezione che ha nella grazia il suo perno ma, lungi dal limitarla al campo soprannaturale, la vede come incisiva anche nella condizione umana. Parlando dei primi uomini, infatti, dice che *l'unica loro felicità è la giustizia stessa, è Dio stesso. Quindi la loro volontà della giustizia s'immedesima colla volontà di esser felici; perocché questa felicità è oggimai determinata e tutta prefinita dalla sola giustizia trovata nella divina essenza* ⁽⁵⁰⁾. In questo quadro il peccato è descritto come la perdita della condizione di giustizia. Si vede ne' sensi dell'uomo una inordinazione manifesta: le sensazioni promettono più all'uomo che non possono attenere. (...) E in quest'opera della seduzione e dell'inganno che viene da' suoi sensi all'uomo ha gran parte la volontà dell'uomo; così piegata aggirata e determinata a voler conseguire una felicità assoluta, e piena; ché senza questa non gli pare di poter reggere ⁽⁵¹⁾.

Su questo sfondo si comprendono le due affermazioni complementari attorno a cui Rosmini raccoglie il suo discorso sulla grazia come *ristorazione*. La prima declina il carattere polemico e drammatico di una salvezza che si oppone ad ogni ottimismo morale precisando l'impossibilità per l'uomo di salvarsi da solo: *il principio adunque della ristorazione dell'uomo non era nell'umana natura* ⁽⁵²⁾. La seconda ricorda il carattere teocentrico di una salvezza che si lega all'amore eccedente e gratuito del Padre, non alla volontà etica dell'uomo, chiarendo il ruolo unico e insuperabile di Cristo: *l'umanità di Cristo è il veicolo della santificazione degli altri uomini* ⁽⁵³⁾. Collegato a Cristo, l'*ordine della giustizia* si svuota di fatto di ogni aspetto giuridico ed etico: al centro viene quel Dio di grazia presentato nel vangelo che, in forza del nostro essere in Cristo, riversa su di noi tutta la compiacenza del Padre per il Figlio. *L'oggetto delle compiacenze del Padre non è di per sé l'uomo; ma il Verbo divino. In questo non v'ha peccato né difetto; egli è la giustizia stessa perché è Dio come il Padre. Or l'eterno disegno si fu che questo diletto del Padre si unisse coll'umanità per modo che con essa formasse una sola persona* ⁽⁵⁴⁾. La giustizia di Dio, concentrata in Cristo, altro non è che la sovrana libertà di Dio che opera attraverso la grazia di Cristo ed il dono del suo Spirito. Questo cristocentrismo va inteso nel senso che l'umanità di Cristo, attraverso la comunicazione dei suoi misteri, è il vero fondamento

(50) *Ivi*, I, 331.

(51) *Ivi*, I, 85-86.

(52) *Ivi*, II, 53.

(53) *Ivi*, II, 242.

(54) *Ivi*, II, 53.

della nostra salvezza: i sacramenti, soprattutto l'Eucaristia, ne sono il mezzo. Citando Tommaso, Rosmini continua: *v'ha un doppio strumento, l'uno separato dall'operatore come un bastone, l'altro congiunto come la mano. E per lo strumento congiunto si muove lo strumento separato, come il bastone per la mano. Ora la principal causa della grazia è lo stesso Dio, a cui rispetto l'umanità di Cristo è uno strumento congiunto e il Sacramento è uno strumento separato. E però è necessario che la virtù salutare si derivi dalla divinità di Cristo per la sua umanità ne' Sacramenti*⁽⁵⁵⁾. I sacramenti, insomma, sono la presenza storica della umanità di Gesù nel quale soltanto siamo salvi.

Non siamo in grado di sviluppare ulteriormente questo discorso. La mancanza del libro quinto e del libro sesto non ci permette di intuire tutti gli sviluppi delle affermazioni poste sopra. In particolare non siamo in grado di vedere quanto e come questo spostamento della giustizia dalla condizione di Adamo a quella di Cristo avrebbe influito sulla ampiezza della *ristorazione*. A puro rigore di logica, si dovrebbe dire che il processo di realizzazione della giustizia cristologica dovrebbe mantenere l'ampiezza di orizzonte che ha in Gesù: lungi dal chiudersi in una prospettiva individualistica, dovrebbe svelarsi come vittoria su tutte le potenze di peccato che dominano il mondo e dovrebbe venir assimilata ad una nuova creazione del cosmo. In questo modo la *ristorazione* dovrebbe avere una valenza messianica ed escatologica: il dono della grazia illuminerebbe e mobiliterebbe la libertà umana e la manterrebbe nella speranza di fronte alla ampiezza del negativo. Su questa base diverrebbe certo possibile un confronto tra la grazia ed i processi umani di emancipazione e di liberazione. Siamo però a livello di supposizioni e niente ci permette di considerarle realtà. Di fatto le parti che abbiamo rimangono nel quadro di un rinnovamento della interiorità della persona e non sviluppano, come potrebbero, una autentica teologia della storia. Probabilmente il rifiuto delle tesi protestanti, che presentano la vittoria sul peccato, la giustificazione dell'empio, come del tutto indipendente dal rinnovamento della persona – la giustizia rimane *iustitia aliena, extra nos habitans* – avrebbe spinto Rosmini a completare la gloria del redentore con la gloria della creazione restaurata; andavano in questo senso le indicazioni, ontologiche, proprie delle tesi scolastiche sulla giustizia inerente. Tuttavia, ancora una volta, dobbiamo prendere atto che la tesi della grazia come *ristorazione* è una tesi dimezzata.

(55) *Ivi*, II, 139-140.

2.3. La grazia come «compimento»

Attraverso questo tema, vorrei puntualizzare i rapporti tra la grazia e la persona: là dove la grazia è vista come l'atto personale con cui Dio chiama l'uomo a partecipare alla sua vita, non si può non interrogarsi sul tipo di risposta che l'uomo può dare. Oggi come oggi, questo tema è dominato per un verso dalla polemica aperta da De Lubac⁽⁵⁶⁾ contro l'estrinsecismo e l'accidentalità della grazia e per un altro dall'ingresso del pensiero personalista. De Lubac mette sotto accusa il concetto di *natura pura* come un totale stravolgimento della tradizione cristiana: a Caietano e Suarez imputa di aver legittimato per la persona la mostruosità di un fine naturale: essenziale per la comprensione di una natura spirituale, il tema di una legittima finalità naturale dimenticherà che solo la tensione alla comunione con Dio può davvero introdurci nel paradosso dell'uomo. La logica dei due fini e l'ottimismo della *dispositio negativa* finiranno per emarginare la grazia. La grazia è un di più. Il pensiero personalista metterà l'accento sulla necessità di abbandonare una logica essenzialista per entrare davvero nel mondo biblico. *Non si è riflettuto abbastanza sul fatto che l'aspirazione fondamentale dell'uomo non può saziarsi col possesso di un oggetto, per quanto lo si supponga infinito; l'uomo non può raggiungere la sua felicità piena in una relazione soggetto-oggetto, ma in una relazione «io-tu», cioè nella unione con una persona. Se fosse possibile all'uomo impadronirsi dell'infinito come di una cosa e di farlo suo come di un oggetto, non per questo sarebbe felice: la pienezza dell'uomo non può consistere se non nella sua unione immediata con un infinito personale*⁽⁵⁷⁾. Ovviamente non abbiamo in Rosmini la piena coscienza di questi problemi; proprio a questo riguardo, tuttavia, troviamo in lui alcune delle intuizioni più felici: su questo punto il suo pensiero è realmente anticipatore della sostanza delle riflessioni successive.

Rosmini avverte vivo il problema. È *singolare e degno di ogni attenzione il riscontro che v'ha fra l'ordine naturale e l'ordine soprannaturale dell'uomo, fra il sentimento che costituisce l'uomo un essere ragionevole e il sentimento che costituisce l'uomo un essere congiunto con Dio. Tutti e due questi sentimenti sono formati dall'unione dell'ESSERE allo spirito umano: il primo è l'unione dell'«essere ideale», il secondo dell'«essere reale». L'idea dell'essere data all'uomo il rende intellettuale, l'Essere stesso (Iddio), agente nell'uomo solleva quest'essere intellettuale ad una specie nuova*

(56) H. DE LUBAC, *Agostinismo e teologia moderna*, Milano 1979; Id., *Il mistero del soprannaturale*, Milano 1979.

(57) J. ALFARO, *Persona e grazia*, in Id., *Cristologia e antropologia*, Assisi 1973, 401.

d'intelligenza qual'è il soprannaturale: la prima è una concezione, la seconda una percezione (sebbene solo incipiente in questa vita): la prima è come una delineazione dell'essere, la seconda è il compimento, il realizzazione dell'essere nell'uomo⁽⁵⁸⁾. Abbiamo qui la sua tesi: ciò che è naturale giunge al suo *realizzamento* solo nell'accoglimento del soprannaturale. Questa tesi prende sul serio la centralità di Cristo fino a cogliere come, in lui, tutta l'umanità sia chiamata alla comunione con Dio. Per apprezzarla è basilare tanto il vedere se e come Rosmini tratti della natura pura quanto il precisare i rapporti tra l'ordine naturale e quello soprannaturale. Innanzitutto va indicato che il concetto rosminiano di natura è ben diverso da quello della teologia del tempo: fatta derivare dal verbo «nascere», la natura designa per Rosmini l'essere storico e concreto nella sua unità⁽⁵⁹⁾. A partire da questa concretezza storica, Rosmini mostra di conoscere a fondo il dato della tradizione e di collocarsi pienamente in esso: da una parte afferma la piena gratuità dell'ordine soprannaturale e dall'altra ricorda la predisposizione incondizionata ma inefficace dello spirito umano a Dio.

È nell'ambito della gratuità che Rosmini menziona la natura pura. *Sebbene non era condecante alla infinita bontà del Creatore che avesse creato l'uomo abbandonandolo alla propria natura senza aggiungergli la grazia; tuttavia non è assurdo di supporre l'uomo in tale stato; ed è una di quelle supposizioni che aiutano ad analizzare ciò che si compone di più principj e a vedere che cosa a' singoli principj si debba attribuire*⁽⁶⁰⁾. Come si vede, Rosmini parla della natura pura come di una *supposizione che aiuta ad analizzare*, come di uno strumento logico per salvaguardare la piena gratuità del soprannaturale: a Rosmini serve per mostrare come l'Adamo innocente aveva la possibilità di peccare ed ha di fatto peccato, pur rimanendo sempre persona umana. Tuttavia né l'Adamo innocente né l'Adamo peccatore appartengono allo stato di natura pura: entrambi, a titolo diverso, sono sotto il segno della grazia. La natura pura é, per Rosmini, un concetto formale necessario per esprimere la creaturalità ma che deve essere continuamente oltrepassato a favore del senso vero stabilito da Dio per l'uomo. È la medesima conclusione a cui è giunta la teologia attuale dopo i dibattiti che l'*Humani Generis* (DS 3891) aveva aperto sulla *théologie nouvelle*⁽⁶¹⁾.

(58) A. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale.*, I, 100.

(59) *Per natura umana intendiamo il complesso delle potenze che si trovano nell'uomo non meno che il nesso che tutte le unisce in un solo soggetto* (ivi, I, 390).

(60) *Ivi*, I, 323.

(61) Oltre ai già ricordati lavori di Rahner e di Alfaro si veda anche H. U. VON BALTHASAR, *Il concetto di natura nella teologia cattolica*, in *Id.*, *La teologia di Karl Barth*, Milano 1985, 283-348.

Rosmini, però, non ferma il suo discorso alla sola gratuità: pur ribadendola, non si accontenta di una *dispositio negativa*, di una non-contraddittorietà, ma sente il bisogno di richiamare la predisposizione incondizionata della persona a Dio. *Niente adunque di più confacevole alla natura dell'ordine soprannaturale alla natura congiunto, il quale non è poi altro se non un cotale compimento di perfezione che esige necessariamente la limitazione di essa natura, la qual solo coll'unirsi al suo Creatore ottiene la sua ultima cima e perfezione, e coronata quasi da Dio acquista consistenza, dignità, partecipa di quegli attributi divini ne' quali solo risiede la nobiltà e l'eccellenza*⁽⁶²⁾. Là dove questa apertura al soprannaturale è coniugata con la sua gratuità, con l'impossibilità di esigerlo, abbiamo la sostanza della dottrina tradizionale della *potentia oboedientialis*; procedendo in questa direzione Rahner formulerà la tesi dell'*esistenziale soprannaturale*, inteso come un *a priori* trascendentale dell'attuale ordine storico. Se Rahner riconosce in Brisbois⁽⁶³⁾ un suo antecessore, forse sarebbe possibile coglierne un altro in Rosmini⁽⁶⁴⁾.

Il problema, vero, è però quello di motivare questa positiva ordinazione della persona a Dio nei termini propri del nostro autore e questo ci porta ad uscire dal terreno propriamente teologico ed a richiamare la dottrina dell'essere ideale e dell'essere reale⁽⁶⁵⁾. Scrive, infatti, il nostro autore che *nello stato naturale la «forma» dell'uomo è la «verità», l'essere ideale, l'idea dell'essere, nello stato soprannaturale la forma dell'uomo è «Dio» stesso, l'essere reale, terminato, sussistente. La forma dunque che si sopraggiunge all'uomo che entra a partecipare della grazia divina non è che quella che formava la sua natura, ma completata, elevata, mutata nella sostanza divina*⁽⁶⁶⁾. Per Rosmini la comunicazione che Dio fa di sé all'uomo sotto il profilo della intelligibilità – l'essere ideale – predispone la persona a quell'incontro con Dio in cui Dio si comunica in modo reale, nella sua sussistenza. Se, sotto il profilo filosofico, la distinzione tra l'essere ideale e l'Essere Assoluto salva Rosmini dall'ontologismo, sotto il profilo teologico questa distinzione permette di cogliere come il soprannaturale completi e perfezioni la natura, senza rimanere una entità posticcia e super-

(62) A. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, I, 312.

(63) E. BRISBOIS, *Le désir de voir Dieu et la métaphysique du vouloir selon saint Thomas*, «Nouvelle Revue Théologique» 63 (1936) 978-989. 1089-1113.

(64) Questa è l'indicazione di U. PELLEGRINO, *Il soprannaturale nella storia nel pensiero di A. Rosmini*.

(65) Vedi le osservazioni in proposito di R. BESSERO BELTI, *La dottrina della grazia in Antonio Rosmini*, 858-860.

(66) A. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, I, 135.

ficiale. In questo senso l'uomo, che è creatura limitata ⁽⁶⁷⁾ e peccatrice ⁽⁶⁸⁾, è per Rosmini chiamato a trascendere tutti i suoi limiti: non certo per merito proprio ma per grazia di Dio. Nell'uomo *questo elemento divino è un nuovo principio, un nuovo germe che pur egli dee svilupparsi a crescere, ed è più vigoroso e veggente dello stesso germe del male. Esso perciò dà origine ad una «nuova legge di perfettibilità» a cui è avventuratamente soggetta non l'umanità abbandonata a sé stessa, ma solo l'umanità aiutata da Dio* ⁽⁶⁹⁾. Questa *nuova legge di perfettibilità*, inscritta dalla grazia nella natura, anticipa qualcosa del pensiero di Teilhard.

3. CONCLUSIONI E VALUTAZIONI

La questione della attualità, in un certo senso ovvia per un pensatore del passato, oltre tutto ignorato come teologo, è sempre una questione difficile: lo è perché il rischio di raffronti tra problemi e categorie diverse nasconde molteplici insidie. Per questo vorrei dare a questo punto della mia presentazione più il valore di una conclusione che quello di una vera e propria enucleazione di temi.

L'insegnamento forse più alto che offre la teologia di Rosmini è la sua intenzione di fondo: è la sua volontà di riformulare una adeguata base filosofica vuoi per penetrare in modo non formale il dato della fede vuoi per dialogare con la cultura del suo tempo. Si tratta di mostrare come la scelta di Dio non solo non impoverisce la attenzione all'uomo ma, al contrario, ne favorisce la comprensione della grandezza e della dignità. Questo problema rimane centrale, ed in parte insoddisfatto, anche nella teologia d'oggi.

Le mie conclusioni, però, sono qui totalmente concentrate sulla teologia della grazia. In realtà non si tratta che di tirare le fila di ciò che, volta a volta, abbiamo già indicato. Quello che mi pare si debba senza dubbio ammettere è la distanza della teologia della grazia di Rosmini dalla corrispondente teologia di scuola. Non è una distanza polemica ma è una diversità che corrisponde al diverso progetto teologico che lo anima; è perciò una distanza segnata da originalità. Ovviamente non si tratta di una originalità assoluta ma di una sua personale capacità di assimilare il discorso patristico ⁽⁷⁰⁾ ed il senso più profondo della tradizione. Ne ricava

(67) *Ivi*, II, 11.

(68) *Ivi*, I, 403.

(69) *Ivi*, II, 158.

(70) A. QUACQUARELLI, *La lezione patristica di Antonio Rosmini (I presupposti del suo pensiero)*, Stresa – Roma 1980.

una teologia della grazia capace di far rivivere la grande tradizione: il suo collocarsi in un solco non sconosciuto, ma certo minoritario, meriterebbe migliore attenzione dalla teologia, anche se oggi i temi della grazia increata, del cristocentrismo e dello Spirito, sono largamente acquisiti. L'apporto più originale mi sembra quello della relazione tra grazia e persona: a prescindere dalle questioni filosofiche, il dato teologico è ancora oggi una lezione decisiva. Su questo punto Rosmini mantiene una attualità: la sua consapevolezza dei limiti umani e la sua sottolineatura della profondità della grazia non hanno smesso di essere tuttora importanti e per chi cerca una sincera conoscenza dell'uomo e per il teologo che vi riflette cristianamente. La questione del carattere messianico della grazia, oggi così cruciale, non può avere invece una risposta nitida dal pensiero rosminiano. Rimane una trama di pensieri a partire dai quali ci si può spingere avanti, ma non vi è una traccia diretta al riguardo.

Un'ultima citazione, in chiusura, ci può forse ribadire meglio l'intento del grande roveretano in tutta la sua fatica di pensatore e ci può aiutare ad ammirarne la grandezza. *I filosofi* – scrive – *trovano strano che la creatura abbia bisogno del suo Creatore, vogliono ch'essa pur basti a se stessa. Ma quanto sono lontani dal conoscere la natura umana! hanno pure una singolare idea del Creatore e della creatura: che questi siano esseri così insociabili fra di loro...*⁽⁷¹⁾; dedicandosi al compito che qui lascia intravedere, il filosofo ed il teologo Rosmini si svela innanzitutto un credente ed un figlio della chiesa.

GIANNI COLZANI
Via E. Kant, 8
Milano

3 maggio 1995

(71) A. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, I, 312.