

L'uomo da impoverito a redento. Antropologia teologica

Ettore Malnati

(*Biblioteca teologica*, 6), Eupress FTL, Lugano 2009, pp. 298

Il presente volume vuol fornire una «teologia di base» per chi frequenta «le Scuole di Teologia o gli Istituti di Science Religiose» (p. 11). Le dottrine trattate sono la protologia (paradiso e peccato originale) e la grazia. La scelta del titolo principale centra bene l'aspetto del peccato originale («l'uomo da impoverito») e della salvezza («l'uomo da redento»). Sembra meno adatto, comunque, il sottotitolo «antropologia teologica» perché il saggio non presenta l'uomo in quanto tale come opera di Dio Creatore; per completare il tema dell'antropologia teologica, ci vorrebbe quindi anche un corso sulla Creazione.

La prima parte riguarda «L'uomo secondo l'uomo. Giustizia originale e colpa adamica» (pp. 13-80). Il titolo scelto «l'uomo secondo l'uomo» sembra inadeguato perché la giustizia originale è già un dono di grazia, come l'autore stesso ribadisce, e perché anche il peccato come tale non costituisce l'uomo in quanto uomo. La parte protologica inizia con lo sguardo al «L'uomo prima della colpa adamica» nella giustizia originale e con i doni preternaturali (pp. 17-25). In una eventuale nuova edizione del saggio conviene correggere l'utilizzo del termine «natura pura» la quale secondo l'autore rende «capace di liberare l'uomo dall'umiliazione della concupiscenza e aprirgli lo spiraglio di una vita nello Spirito» (p. 21); sarebbe uno stato di «perfezione» (p. 23). Nel linguaggio teologica abituale, invece, la «natura pura» significa lo stato (ipotetico e mai realizzato) di una natura creata senza essere orientata alla grazia.

La presentazione della amartiologia (dottrina sul peccato) procede in quattro passi: l'aspetto scritturistico (pp. 27-47) e patristico (pp. 49-54), l'ulteriore sviluppo storico (pp. 55-69) e infine la riflessione sistematica (pp. 71-80). Prima di affrontare il tema del peccato originale, l'autore si dedica alla descrizione biblica del peccato, visto essenzialmente come «violazione dell'alleanza» (pp. 29s.). Per la parte patri-

stica andrebbe precisato che Tertulliano non è un Padre della Chiesa, bensì uno scrittore ecclesiastico (p. 50); il concetto della «ricapitolazione», secondo Ireneo, non va riferito ad Adamo (p. 50), ma soltanto a Cristo (che «ricapitola Adamo»). È invece importante, come lo sottolinea l'autore, la presentazione attenta della storicità del primo peccato e delle sue disastrose conseguenze secondo il Magistero della Chiesa (p. 64). Opportunamente, Malnati ricorda anche le «formulazioni brevi ma significative» sul peccato originale nei testi del Vaticano II (p. 65). Lo stesso vale per l'importanza del «Catechismo della Chiesa cattolica» la cui presentazione conclude la panoramica storia (pp. 66-69).

La riflessione sistematica comincia a riflettere sull'origine del primo peccato (peccato originante) e accoglie la proposta di una «concausalità» in cui gli individui avrebbero un qualche ruolo nella costituzione del «peccato originante» (pp. 72-74). Questa tesi poco chiara sembra in contraddizione a quanto affermato prima sull'importanza del primo peccato la cui esistenza non richiede l'intervento dei discendenti di Adamo. Tale osservazione critica vale anche, se con il termine «peccato originante» non fosse inteso il «peccato originale originante» (quindi il primo peccato), bensì in realtà il «peccato originale originato», vale a dire lo stato di colpa nei discendenti di Adamo. Non c'è alcuna «ratificazione» del peccato originale da parte dei discendenti di Adamo, come suppone qualche autore degli anni sessanta e settanta dell'ultimo secolo. Altrimenti il Battesimo dei fanciulli non toglierebbe il peccato originale, come presuppone la fede della Chiesa. Malnati non sostiene questa tesi (vedi la presentazione del «peccato originale in noi» , pp. 77s.); perciò sarebbe opportuno scartare la tesi sulla «concausalità» per il divenire del peccato originale.

La seconda parte del lavoro, quella principale, costituisce un breve trattato manualestico sulla grazia: «L'uomo secondo Dio. Giustificazione e grazia» (pp. 81-267). «Grazia» , partendo dal linguaggio scritturistico e tenendo conto dell'elaborazione sistematica posteriore in Tommaso d'Aquino, significa «la benevolenza divina, il dono che ne deriva alla creatura e la risposta di questa in termini di riconoscenza e amore» (p. 85). Qui sarebbe doveroso ribadire il carattere soprannaturale della grazia per evitare delle confusioni con la costituzione creata dell'uomo. Lo troviamo ad esempio in Tommaso d'Aquino: *quiddam supernaturale in homine a Deo proveniens* (*STh I-II*, q. 110, a. 1 resp.).

Dopo la spiegazione del significato di «grazia» (pp. 83-85), l'autore ne fornisce una panoramica scritturistica (pp. 87-111). Egli parte da un significato globale, la «vita nuova» (p. 87). Per l'Antico Testamento vengono presentati i termini di «alleanza» , «elezione» e «giustificazione» (pp. 87-94). Si noti, però, che l'ultimo concetto è piuttosto di provenienza paolina. Poi si studiano le varie fasce del pensiero neotesta-

mentario (pp. 95-111). Un terzo capitolo si dedica al «L'uomo pensato dalla comunità post-pasquale» (pp. 113-118). Siccome qui si tratta anche dell'«uomo e il suo fine» (pp. 113s.), sarebbe stato opportuno parlare di queste tematiche già prima in una parte del lavoro dedicata all'uomo in quanto creato da Dio. Altrimenti si rischia di sciogliere la consistenza dell'essere creato nella dottrina sulla grazia.

La parte storica inizia con un capitolo dedicato alla Chiesa antica (pp. 119-150). L'autore sostiene che la «convinzione della *thèosis* proviene dalla tradizione *esicasta* (contemplativa)» (p. 127), riferendosi ad un teologo ortodosso russo dell'emigrazione (Meyendorff). Qui sarebbe stato meglio affidarsi alla ricerca più accreditata sulla storia del dogma: il termine *thèosis* («divinizzazione») fu coniato da Gregorio Nazianzeno (cfr. p. es. D. F. WINSLOW, *The Dynamics of Salvation. A Study in Gregory of Nazianzus*, Cambridge/Mass. 1979, 171ss.) ed è preparata sin dal Nuovo Testamento, come il nostro autore stesso nota in precedenza (p. 109). Sorprende anche l'affermazione (nella parte patristica!) che la «vittoria» del palamismo del sec. XIV (in ambito bizantino scismatico), con la distinzione confusionaria tra «essenza» e «energie increate» in Dio, costituirebbe «un umanesimo specificamente cristiano» (p. 124). Lo stesso vale per l'affermazione secondo cui i termini «natura» e «grazia» avrebbero nei Padri greci «un significato del tutto diverso da quello assunto in Occidente»; sarebbero dei termini che «esprimono un rapporto ... necessario [...] tra Dio e l'uomo ...» (p. 129). Se ciò fosse vero, gli autori orientali sarebbero stati degli gnostici. In verità, già Origene, famoso scrittore ecclesiastico e antignostico, ribadisce che la santità è (filosoficamente) un «accidente» (quindi non fa parte della sostanza umana) (*Peri archon* I,5,5), data da Dio alla creatura razionale «da fuori» (*extrinsecus*) (*Hom. in Num.* 11,8) (cfr. M. HAUKE, *Heilsverlust in Adam*, Paderborn 1993, 350).

Andrebbe corretta anche la frase che «la colpa originale» secondo la «teologia orientale» verrebbe individuata «non come colpa dell'umanità ma come peccato di Adamo in quanto persona singola» (p. 132). Non è qui lo spazio adeguato per esporre quanto descritto dal sottoscritto in diverse pubblicazioni di lingua tedesca sul peccato originale (M. HAUKE, *Heilsverlust in Adam. Stationen griechischer Erbsündenlehre: Irenäus – Origenes – Kappadozier*, Paderborn 1993; IDEM, *Urstand, Fall und Erbsünde. In der nach nachaugustinischen Ära bis zum Beginn der Scholastik: Die griechische Theologie* [Handbuch der Dogmengeschichte II, 3 a, 2. Teil], Freiburg i. Br. 2007). Basti ribadire qui che nella teologia greca antica si trovano varie sfumature per riportare la perdita della salvezza avvenuta per i discendenti di Adamo a causa del primo peccato del progenitore. La descrizione più frequente è la «morte» sia corporea che spirituale (a cui fa cenno anche il nostro autore, p. 133). Si noti che Agostino descrive l'essenza del peccato originale (originato) come «morte dell'ani-

ma», vale a dire come perdita della vita divina donata in paradiso. Anche negli autori greci antichi, la «morte dell'anima» può essere equiparata all'«inimicizia» con Dio, all'«alienazione» da Lui ecc., quindi a quanto la scolastica chiamerà più tardi il peccato visto come stato, come privazione della grazia. Poi sono molto frequenti le espressioni (sin da Ireneo) che parlano di un peccato «in Adamo», le quali includono i discendenti di Adamo nella complicità con il progenitore (non ognuno «in quanto persona singola», ma a causa della discendenza da Adamo). Per Ireneo, quest'allontanamento da Dio è già realizzato nel grembo materno (e non ha bisogno di alcuna «ratificazione»). Perciò il significato della colpa adamitica non è estranea neanche all'Oriente cristiano, anche se il chiarimento sistematico decisivo venne in Occidente con Agostino.

È anche sbagliato affermare semplicemente che secondo i Padri orientali la remissione battesimali dei peccati non si realizzerebbe nel Battesimo dei bambini (p. 133). Si noti, invece, che proprio i Padri greci applicano al Battesimo l'affermazione di Giobbe 14,4s. secondo cui (nelle versioni greche citate dagli antichi) l'«immondizia» (del peccato) raggiunge l'uomo già al primo giorno della sua esistenza (cfr. HAUKE, 2007, 76-79). Per la presentazione molto sintetica di Agostino sarebbe stato opportuno rifarsi, proprio su questo tema, alle esposizioni magistrali di A. Trapè OSA, uno dei massimi conoscitori di Agostino negli ultimi decenni; secondo quanto mostra Trapè (Nuova biblioteca agostiniana, XX, Introduzione generale), il vescovo d'Ippona, nella sua dottrina sulla predestinazione, non ha rinnegato la volontà salvifica universale (contro pp. 140, 144s.).

Avendo descritto brevemente lo sviluppo medievale sulla grazia (pp. 151-164), l'autore riporta la dottrina della Riforma protestante e del Concilio di Trento (pp. 165-190). Per Trento, ne troviamo una breve sintesi del decreto sulla giustificazione, senza ribadire la differenza tra i capitoli dottrinali e i canoni (soltanto quest'ultimi costituiscono, in questo caso, una definizione dogmatica in senso stretto). Non sembra corretta l'opinione secondo cui la giustificazione potrebbe essere in parte opera di Dio e in parte «opera dell'uomo non ancora giustificato» (p. 185). Qui bisognerebbe presentare le «tappe» della *preparazione* alla giustificazione durante le quali l'uomo sta cooperando con la divina grazia (cfr. DH 1526-27), ma la giustificazione vera e propria è operata da Dio (*la causa efficiens* è il Dio misericordioso: DH 1529).

Segue uno sguardo all'antropologia teologica dopo Trento (pp. 191-201) oltre che su quella contemporanea, incluso il Magistero (pp. 203-216). Per il periodo dopo Trento, l'autore informa sulla controversia *De auxiliis* e sul giansenismo. Per il tempo recente, non sembra storicamente corretto mettere fuori Henri de Lubac dalle intenzioni critiche dell'enciclica *Humani generis* di Papa Pio XII (così p. 210). Sul

Vaticano II, non ci pare che l'affermazione che gli eletti sarebbero predestinati «in quanto avranno corrisposto alla chiamata divina» si possa basare sulla *Lumen gentium* (n. 2) (p. 212); non sembra che il Concilio abbia voluto schierarsi, a proposito della predestinazione, con la posizione molinista (opposta a quella tomista) (*praedestinatio post praevisa merita*). È invece lodevole ricordare l'importanza della solenne professione di fede di Papa Paolo VI del 1968 (pp. 215s.).

Il capitolo sistematico e conclusivo del saggio (pp. 217-267) inizia con il rapporto tra natura e grazia (pp. 217-226), presentato secondo Tommaso d'Aquino e il manuale esperto di Johann Auer (non «Auer-Ratzinger» [pp. 220s.], perché il volume sulla grazia fu scritta unicamente da Auer). Seguono la necessità della grazia (pp. 226s.), la sua essenza (pp. 228-233), i suoi effetti (pp. 234-259) e il rapporto tra libertà umana e salvezza divina (pp. 259-267). Si fa qualche riferimento alla «Dichiarazione comune» sulla giustificazione (1999) e all'apposito dialogo nordamericano tra Cattolici e Luterani (1983). L'autore parla delle intenzioni coinvolte (p. 259); qui bisogna stare attento a non nascondere delle false dottrine ben concrete dietro «intenzioni» comuni di fondo di modo che qualsiasi differenza dogmatica costituisce una «diversità riconciliata». Sarebbe stato opportuno notare qualche problema ermeneutico dei «dialoghi» indicati, forse con la citazione di qualche critica (come quella del Cardinale Leo Scheffczyk). C'è, comunque, la volontà di presentare la dottrina cattolica tutta intera, incluso il tema del «merito» (pp. 250-257) che spesso viene trascurato.

Possiamo fare il complimento all'autore di avere tracciato, in uno spirito legato al tesoro dottrinale della Chiesa, le linee principali dell'insegnamento ecclesiastico sullo stato originale, sul peccato originale e sulla grazia. Per un'eventuale nuova edizione, sarebbe utile tenere conto maggiormente dell'aspetto complementare dell'uomo creato (e distinto dall'uomo in grazia) e di rivedere alcune affermazioni problematiche.

Manfred Hauke