

**“Da Martin Lutero” / Atti del convegno internazionale
nel quinto centenario della nascita (1483-1983)
“L’agostiniana” di Roma /Centro studi Lazio**

LA TEOLOGIA DELLA GIUSTIFICAZIONE
IN S. AGOSTINO E IN LUTERO

L’argomento proposto alla mia considerazione e, per mezzo mio, alla vostra, è ampio, complesso, difficile. Nell’esporglo cercherò di essere sintetico senza per altro diventare, lo spero almeno, oscuro.

Il rapporto tra Agostino e Lutero affonda le sue radici nella storia del pensiero cristiano, in particolare nella storia del pelagianesimo, che fu ed è ancora una storia tormentata e pendolare. Si sa che il grande oppositore del pelagianesimo fu il vescovo di Ippona, il quale, contro di esso, approfondì e redasse ad unità la dottrina della grazia o dell’antropologia cristiana. Ma questa dottrina non fu intesa sempre in senso univoco. Interpretazioni diverse e contrastanti del pensiero agostiniano sono:

- quella degli stessi pelagiani che rimproveravano ad Agostino di aver inventato, e per di più mutando la sua prima opinione, il peccato originale, di aver negato che il battesimo rimetta i peccati, di aver compromesso il libero arbitrio con la dottrina del peccato e della grazia;

- quella dei semipelagiani - così saranno chiamati dal sec. XVII -, che lo accusavano di negare in Dio la volontà di salvare tutti gli uomini e d’insegnare la duplice predestinazione, antecedente e assoluta, al bene e al male, alla perdizione e alla salvezza.

- quella dei predestinazionisti di tutti i tempi che questa dottrina della predestinazione asserivano di trovare in Agostino, e la facevano propria;

- quella finalmente della teologia scolastica che, lontana dall’uno e dall’altro di questi estremi, accoglieva, nell’ sostanza, la dottrina agostiniana della grazia, interpretandola, com’è in realtà, su una linea di moderazione e di equilibrio tra natura e grazia, tra grazia e libertà.

A Lutero questa interpretazione scolastica, che egli conosceva attraverso la scolastica della decadenza di Occam e di Gabriel Biel,

anche se aveva letto e spiegato le *Sentenze* di Pietro Lombardo intessute di testi agostiniani, parve attenuare troppo o negare affatto la dottrina agostiniana della grazia, in pratica gli parve un ritorno al pelagianesimo; e reagì con passione, volendo tornare alla genuina interpretazione di Agostino. Agostino dunque; non più Aristotele, non più la teologia dei « sofisti »: così egli chiamava i teologi socialisti.

Che leggesse Agostino, «numquam satis laudatus », com'egli dice, è fuori dubbio. Nel 1532, riferendosi agli anni 1509-1516, dirà che non leggeva, ma divorava Agostino: *Augustinum vorabam, non legebam!* Nel 1525, quando il suo pensiero era già maturo, nel *De servo arbitrio*, un'opera fondamentale per tutto il sistema luterano, e da Lutero stesso molto stimata, scrive polemicamente contro Erasmo che aveva composto contro di lui il *De libero arbitrio: Augustinus, quem praeteris, meus totus est*; Agostino, che tu passi sotto silenzio, è tutto mio. Quasi a dire: contro tutte le autorità che tu adduci - Erasmo aveva citato teologi, università, concili, pontefici - a me basta questa sola: Agostino.

Ma pare che questo entusiasmo si sia poi affievolito, se nel dettare la prefazione alle sue opere latine afferma di aver ritrovato contro ogni aspettativa - si noti l'espressione - la sua stessa dottrina della giustizia di Dio che giustifica, nel *De spiritu et littera* di Agostino, «quantunque, aggiunge, ciò sia detto ancora imperfettamente e non sia chiaramente spiegato quanto riguarda l'imputazione» (*Luthers Werke*, Weimar, t. 54, p. 186). Approva inoltre la lettera di Melachton a Brenz che raccomanda di non aderire alla «immaginazione » di Agostino secondo la quale la giustificazione è frutto della fede che opera per mezzo della carità.

Infine nei *Discorsi a tavola*, dove, si sa, si è più portati alla sincerità, confessa che la sua dottrina della giustificazione in Agostino non c'era (*W. Tischrede* 3, 3131).

Sembra evidente che in ultimo, più che la via del ritorno al vescovo di Ippona, abbia voluto imboccare la sua via, la via della novità.

Non discuto questo cambiamento nè voglio cercarne le cause, voglio solo notare che alcuni, non pochi, hanno dato e danno ragione al primo Lutero cercando nella sua dottrina, come in quella degli altri Riformatori, la continuazione dell'agostinismo autentico o, come essi dicono, rigido.

Questo, a mio giudizio, non è affatto vero. Ritengo che non sia il primo ma il secondo Lutero ad aver ragione, e più di quanto egli pensasse di averne! Tra la sua dottrina e quella del vescovo di Ippona c'è davvero una grande divergenza, anche se ambedue partono dallo stesso desiderio, anzi dallo stesso bisogno di interpretare la Scrittura.

Mi riferisco sempre all'argomento della giustificazione e non a quello più generale del raffronto tra i due. Questo si potrebbe fare e porterebbe anche a delle utili conclusioni; ma invece di rivelare distanze, rivelerebbe opposizioni nette, profonde, amare.

Tra il grande apostolo dell'unità e della comunione ecclesiale - si ricordino le fatiche sofferte per risolvere lo scisma donatista -, il maestro acuto del metodo teologico, il quale dice che non avrebbe creduto al Vangelo se non ve lo avesse indotto l'autorità della chiesa, il promotore indefesso del monachesimo, il dottore sublime dell'umiltà e della carità quale fu indubbiamente Agostino - e cito solo alcuni esempi, così, a caso - e, dall'altra parte, l'atteggiamento di Lutero, c'è davvero poco in comune. C'è solo da chiedersi come mai questo monaco agostiniano abbia capito così poco il suo padre spirituale, come mai, anzi, ne abbia rovesciato così radicalmente lo spirito.

Mi riferisco dunque solo alla giustificazione, nella quale un raffronto, che non diventi solo un contrasto, è possibile, in quanto alcuni elementi della sintesi agostiniana sono passati realmente nella dottrina luterana, anche se questa, recependone solo alcuni, ha deformato l'insieme.

Penso che questo raffronto, per essere ben compreso, si debba articolare in tre punti essenziali e convergenti, che sono:

- 1) la caduta dell'uomo a causa del primo peccato,
- 2) la giustificazione del peccatore,
- 3) la collaborazione della libertà alla grazia nell'opera della salvezza.

Tutto questo lo propongo non per ampliare, ma per focalizzare la questione. Una osservazione generale che vale per ciascuno di questi punti è questa: da una parte, da quella di Agostino - e mi riferisco all'Agostino antipelagiano -, si nota una costante attenzione a tener presenti e a conciliare insieme gli aspetti diversi e pur simultaneamente

veri dell'insegnamento scritturistico, in nome di un principio semplice ed ovvio insieme che viene ripetuto in ogni occasione: la Scrittura dev'essere letta tutta e conciliata accuratamente con se stessa; dall'altra parte invece, da quella di Lutero - e mi riferisco al Lutero della «nuova teologia» -, si assiste ad una tendenza, pur essa costante, a radicalizzare i problemi, a presentarne una visione unilaterale, a sceglierne una parte in luogo del tutto.

Esempio classico può essere quello della libertà umana e della prescienza divina. Si sa che Cicerone, a suo tempo, non sapendo come conciliare l'una e l'altra verità, da uomo pratico e da buon romano qual era, negò la seconda per salvare la prima, senza la quale, scrive, cioè senza la libertà, tutta la vita umana è sconvolta. Nel libro V della *Città di Dio*, scritto quando la controversia pelagiana era già cominciata da tempo - si noti questo particolare cronologico -, Agostino gli risponde dicendo ironicamente che Cicerone per rendere gli uomini liberi li ha resi sacrileghi (*De civ. Dei* 9, 9, 2), perchè negare a Dio la prescienza del futuro è lo stesso che negarne l'esistenza. «Mentre, continua, una coscienza religiosa - *religiosus animus* - sceglie l'uno e l'altro, ammette l'uno e l'altro e con fedele pietà afferma l'uno e l'altro» (ivi). «Noi cristinai - dirà subito dopo accettiamo l'uno e l'altro, per *fede* e per *ragione* - si ritengano bene queste due motivazioni che sono molto importanti - per fede e per ragione, affermiamo l'uno e l'altro, la prescienza (divina) per credere bene, l'arbitrio (umano) per vivere bene». E da acuto teologo e filosofo qual era spiega che l'uomo non pecca perchè Dio ha conosciuto con la sua prescienza che avrebbe peccato» (*De civ. Dei*, 5, 10, 2).

Anche Lutero trovò la stessa difficoltà di Cicerone, che del resto è la difficoltà dell'uomo della strada, ma invece di seguire Agostino che negava di dover scegliere e riteneva insieme, per motivi di fede e di ragione, l'una e l'altra verità, seguì Cicerone, e scelse; da uomo religioso qual era scelse il termine opposto a quello scelto dal filosofo d'Arpino, che era uomo scettico, ma scelse. E qui fu l'errore: mantenne ferma la prescienza di Dio e negò perentoriamente il libero arbitrio. La prescienza divina, si legge proprio in quell'opera in cui dichiara che Agostino è tutto dalla sua parte, nel *De servo arbitrio*, è un fulmine che

schianta a terra e incenerisce il libero arbitrio: « Hoc fulmine steritur et conteritur penitus liberum arbitrium ». Si ripete la stessa affermazione alla conclusione dell'opera: « nullum potest esse liberum arbitrium in homine vel angelo aut ulla creatura ». Non ho bisogno di tradurre. Il determinatismo teologico non potrebbe essere espresso più chiaramente.

Questo caso può essere emblematico di tutto il raffronto fra Agostino e Lutero sull'argomento che ci interessa: da una parte uno sforzo sincero di sintesi, dall'altra parte una comoda scelta di una verità contro un'altra, metodo, quest'ultimo, di tutti quelli che hanno perduto di vista, da Ario in poi, i molteplici aspetti e l'armonia dell'insegnamento cristiano. Vediamolo in breve.

1. *La caduta dell'uomo a causa del primo peccato*

Primo punto: la caduta dell'uomo. È fuori dubbio che Agostino difese energicamente, contro i pelagiani che la negavano, la caduta dell'uomo, cioè la caduta dallo stato originale in cui Dio lo aveva posto, creando in lui la natura ed elargendo la grazia, « *condens naturam et largiens gratiam* » (*De civ. Dei* 12, 9, 2: le parole sono scritte per gli angeli ma valgono anche per gli uomini). Lo stato dunque in cui egli si trova nascendo non è più quello originale: la morte e i mali che l'accompagnano, le passioni disordinate e le divisioni interiori e sociali che producono sono effetto di quella caduta. Anzi, l'uomo, nascendo, insieme alla pena è soggetto, in forza della solidarietà universale che lo lega al primo uomo: « *Omnes fuimus in illo uno quando omnes fuimus ille unus* » (*De civ. Dei* 13, 14), è soggetto, dico, alla colpa: è la dottrina del peccato originale, verità che Agostino riceve dalla fede e dimostra attraverso molti argomenti, non escluso quello di ragione, specialmente attraverso la redenzione di Cristo, che è necessaria ed universale ed è stata compiuta non soltanto con l'esempio ma anche e soprattutto con il sacrificio della croce. L'universalità e la necessità della redenzione dimostra perentoriamente per Agostino l'esistenza del peccato originale, cioè la condizione in cui si trovano tutti gli uomini, quella cioè di essere bisognosi di redenzione. I pelagiani

negando questa conseguenza negavano quella premessa e svuotarono del suo significato la croce di Cristo.

L'argomento di ragione si fonda sul collegamento tra la colpa e la pena: se gli uomini sono solidali col primo uomo nella pena non possono non esserlo stati anche nella colpa. C'è poi in Agostino una costante attenzione di sottolineare la molteplicità e la gravità dei mali che l'uomo soffre, da quelli della « ignorantia » a quelli della « difficultas », per non parlare dei mali fisici, allo scopo di concluderne che, anche seguendo la sola ragione, non si spiegherebbe senza peccato originale come Dio abbia creato l'uomo nella condizione tanto misera in cui realmente si trova. Indubbiamente i colori con cui descrive questi mali sono spesso molto forti: voleva far comprendere ai pelagiani che essi, negando il peccato originale, non negavano solo una verità di fede, ma ponevano grossi problemi alla ragione.

Tutto questo Lutero lo recepì e lo difese con veemenza. Ma non avvertì che Agostino aveva difeso un altro aspetto della verità, quello riguardante la natura dell'uomo fatto a immagine di Dio e dotato di libero arbitrio: due prerogative che restano in lui nonostante il peccato.

Infatti egli, Agostino, sostenne che il peccato, per quanto profondamente abbia ferito la natura umana, non ha distrutto nell'uomo l'immagine di Dio: scalfita, offuscata, deturpata sì, distrutta no; perché essa è impressa immortalmente nella natura immortale dell'anima. Le parole sono sue, non mie: « *imago Creatoris... immortaliter immortalitati eius* - cioè dell'anima razionale - *est insita* (De Trin. 14, 3, 6). E perché non è stata distrutta l'immagine del Creatore, non è perito neppure il libero arbitrio che ne è il coronamento. È vero che Giuliano, il focoso architetto del pelagianesimo, lo accusa del contrario, cioè di insegnare che a causa del peccato il libero arbitrio è perito nel genere umano. Ma si sa che la dottrina di un autore non si può raccogliere dalle accuse dei suoi avversari ma dalle risposte che egli ha dato a loro. Non sembri inutile questa sorridente osservazione: qualche volta si è fatto proprio il contrario. Agostino risponde dunque con vigore respingendo l'accusa. Scrive: « Chi di noi ha mai detto che col peccato del primo uomo è perito il libero arbitrio nel genere umano? ». E spiega: « la libertà è perita per mezzo del peccato, ma quella che ci fu nel paradiso, cioè la libertà di

avere la piena giustizia congiunta alla immortalità ». Ed è questa libertà, continua ancora, che ci viene restituita per mezzo di Cristo, il quale ha detto: « Se il Figlio vi libererà, allora sarete veramente liberi » (Gv 8, 36). In altre parole, per Agostino, nonostante la perdita dei doni che Dio gli aveva elargito nel momento della creazione, l'uomo resta uomo, cioè essere ragionevole, immagine di Dio, libero, anche se inclinato al male e debole nel fare il bene, anzi impossibilitato a raggiungere lo stato da cui era decaduto. La piena libertà che aveva ricevuto non gli viene restituita se non per mezzo di Cristo attraverso la giustificazione.

Prima di passare al secondo punto, quello della natura della nostra giustificazione in Cristo, che è, come si sa, il punto centrale della controversia, sarà utile fermarsi ancora un poco sul primo. Dunque la dottrina dell'uomo totalmente corrotto dal peccato non è agostiniana. Era l'accusa che gli faceva l'avversario Giuliano e che Agostino respinge inequivocabilmente. Lutero, invece di prendere atto di questa risposta, ha preferito riprendere non già quell'accusa ma l'interpretazione ad essa sottesa. Infatti l'interpretazione che Lutero dà di Agostino su questo punto è quella stessa che ne dava Giuliano, soltanto che il segno è contrario: dove Giuliano accusa, Lutero loda; ma il vescovo di Ippona, respingendo le accuse dell'uno ha respinto *ante litteram* le lodi dell'altro. La sua dottrina è diversa, lontana tanto da quella che gli attribuivano i pelagiani quanto da quella che sostenevano, o sostengono, richiamandosi a lui, alcuni antipelagiani; è una dottrina nata dalla lunga meditazione della Scrittura che ha come prerogativa essenziale lo spirito e la capacità della sintesi: non scegliere una verità contro un'altra, ma conciliare insieme le verità apparentemente contrarie. Lo vedremo meglio nel secondo punto che è quello focale: la giustificazione.

2. *La giustificazione del peccatore*

Intorno alla nostra giustificazione in Cristo su cui tanto ha insistito S. Paolo, Agostino difende quattro grandi idee che ci offrono l'ampio panorama della sua teologia della grazia. Queste grandi idee sono: la necessità, la gratuità, l'interiorità, la progressività della giustificazione.

Non ho bisogno di dilungarmi molto anche se il panorama è ampio ed affascinante: queste idee, come si vede, ci offrono le linee essenziali dell'antropologia cristiana.

La necessità della giustificazione vuol dire che nessuno può essere salvo fuori della grazia di Cristo o, come dice Agostino, fuori della « Christi societas ». «Assolutamente nessuno, scrive nella *Città di Dio* contro il filosofo Porfirio e ripete con le stesse parole contro i pelagiani, assolutamente nessuno è stato mai liberato, viene liberato o sarà liberato se non per mezzo della grazia del Redentore » (*De civ. Dei* 10, 32, 2; *De gr. Christi...* 2, 29, 34).

Liberato da che? Agostino risponde: dalla «massa perditionis » o « massa peccati ». Espressione questa che ha turbato molti perché non hanno avvertito che alla « *massa peccati* » risponde in Agostino la « *massa redempta* ». Anzi, perché tutti gli uomini sono, per opera di Cristo, una « *massa redempta* » ne consegue che tutti avevano bisogno della redenzione, erano cioè soggetti al peccato, e quindi «*massa peccati*» o «*massa damnata* ». Si noti questa argomentazione agostiniana che non va dal peccato alla redenzione ma dalla redenzione al peccato. Quel che importa al vescovo di Ippona è mettere in rilievo e difendere la necessità, l'efficacia e l'universalità della redenzione di Cristo.

Da questo rapporto tra redenzione e peccato proviene l'assoluta gratuità della giustificazione. È un dono gratuito. Siamo « giustificati gratuitamente per la sua grazia in virtù della redenzione realizzata da Cristo Gesù» (*Rom* 3, 24) ripete senza stancarsi Agostino con S. Paolo e aggiunge con lui: giustificati non per la legge delle opere ma per la legge della fede.

Queste due verità della giustificazione - necessità e gratuità - Lutero le colse e le esaltò con tutta la foga della sua eloquenza e con tutta la forza irruente della sua passione religiosa. Ma forse proprio per queste due ragioni non pose mente abbastanza alle altre due verità che Agostino aveva copiosamente esposto e difeso, e non le accolse: l'interiorità e la progressività della giustificazione.

Giova notare a proposito della interiorità della giustificazione che il vescovo d'Ippona non argomenta dal peccato originale ad essa, ma, ancora una volta, da essa al peccato originale. La giustificazione in

primo piano non avviene per l'imitazione degli esempi di Cristo, ma per l'influsso della sua grazia nell'anima. Dio - sono parole sue - «opera interiormente la nostra illuminazione e giustificazione », «dona ai fedeli l'occultissima grazia del suo spirito e la infonde invisibilmente anche nei bambini» di modo che «quanti credono in Cristo vengono giustificati in lui mediante una segreta comunicazione e infusione di grazia spirituale » (*De pecc. mer.* 1, 9, 10 - 10, 11). Termina la citazione. La conseguenza è che il peccato originale non può ridursi solo all'imitazione del cattivo esempio di Adamo, come volevano i pelagiani, ma deve entrare nella nostra natura e trasmettersi con essa. Perciò ai pelagiani che opponevano imitazione ad imitazione - l'imitazione di Adamo (peccato originale) all'imitazione di Cristo (giustificazione) -, Agostino risponde che questo è l'« orrendo veleno » della loro eresia che « svuota la croce di Cristo », e sostiene che si devono opporre la propagazione e l'infusione, propagazione del peccato originale e infusione della grazia giustificante. Non c'è posto in questa dottrina per l'estrinsecismo dell'imputazione.

A questo punto vale la pena di fare un'amara constatazione sulla sorte dell'agostinismo. È stato preso quale ispiratore e antesignano della giustificazione estrinseca un teologo quale Agostino che aveva fatto della intrinsecità della giustificazione la base argomentativa dell'intrinsecità del peccato originale: questa conseguenza è stata accettata, quella premessa no. E si potrebbe continuare con le esemplificazioni. Si pensi, p.e., alla universalità della redenzione di Cristo, che tutti i predestinaziani hanno negato e che Agostino, invece, non solo l'afferma ma la pone ripetutamente alla base dell'universalità del peccato originale, cioè di una verità che gli stessi predestinaziani, Lutero compreso, accettavano e difendevano fortemente. Viene fatto di esclamare: così va spesso la storia! Attribuire al vescovo d'Ipbona la negazione dell'universalità della redenzione quando egli pone l'affermazione di questa universalità a base di quella, da tutti riconosciuta, del peccato originale, è una distrazione davvero grave. Ma andiamo avanti senza ulteriori commenti.

Vorrei osservare che sulla quarta grande idea che Agostino difese intorno alla giustificazione, cioè la sua progressività, si nota in misura forse maggiore il divario tra Agostino e Lutero.

Il primo parte da un'importante distinzione; distingue cioè tra la remissione dei peccati e il rinnovamento del peccatore: la prima - cito le parole agostiniane - è «totale e piena », « piena e perfetta », il secondo è progressivo, perché il giustificato deve rinnovarsi di giorno in giorno. «Con il battesimo - continuo a citare le parole agostiniane - sono rimessi tutti i peccati, assolutamente tutti, quelli commessi con i fatti, con le parole, con i pensieri, sia quello originale che quelli aggiunti, commessi per ignoranza o consapevolmente; ma il battesimo non toglie l'infermità» (*Contra duas epp. Pel. 3, 3, 5*), che vuol dire la debolezza morale causata dall'inclinazione al male, la quale a sua volta nasce dalle passioni disordinate o concupiscenza che resta anche dopo il battesimo; resta non come peccato ma come esercizio di virtù.

A causa di questa debolezza morale l'uomo giusto deve con l'aiuto della grazia progredire sempre nella perfezione, che qui in terra non sarà mai perfetta: il vivere assolutamente senza alcun peccato, almeno lieve, è, anche per il giusto, contrariamente a quanto asseriva Pelagio, impossibile. Da questa impossibilità deriva il detto agostiniano dell'uomo *iustus et peccator*, che ha, però, un senso molto diverso da quello che gli attribuirà Lutero.

In Agostino non vuol dire che il giusto è peccatore perché non gli sono stati rimessi i peccati, né, molto meno, perché facendo il bene pecca, ma solo perché la sua giustizia non è mai piena, non mai perfetta, non mai scevra da imperfezioni e cadute veniali. È vero dunque, come dirà Lutero, che la nostra piena giustizia sarà solo quella escatologica, ma è vero anche, come spiega Agostino, che qui in terra la nostra giustizia in Cristo, sia pure iniziale e parziale, è vera giustizia interiore in quanto importa la remissione totale dei peccati, la presenza della grazia e la forza della fede che opera per mezzo dell'amore.

Non per nulla Agostino enuncia anche la dottrina dei meriti dei quali Lutero non volle sentir parlare. Per concordare insieme i due temi biblici intorno alla vita eterna, quelli che la chiamano un dono e quelli che la chiamano una mercede, il vescovo d'Ipbona parla di meriti «gratuiti» (*Ep. 186,10*), per cui quando Dio corona i nostri meriti non altro corona che i suoi doni (*Ep. 194, 9*). «I giusti dunque - sono parole agostiniane - non hanno merito alcuno? Sicuro che ne hanno, poiché

sono giusti, ma non ne hanno alcuno per diventare giusti, essendolo diventati quando sono stati giustificati. Ora sono stati giustificati, come dice l'Apostolo, (Rom 3, 34), senza alcun merito precedente e solo per grazia» (*Ep.* 194, 6).

Questa dottrina ci rimanda al terzo punto del nostro confronto: libertà e grazia. Ma ormai è tempo di « calar le vele e di raccogliere le sarte », come direbbe Dante. Solo un accenno. Qui come altrove si scorge la diversa prospettiva di Agostino e di Lutero: sintesi nel primo, unilateralità nel secondo.

3. *La collaborazione della libertà alla grazia nell'opera della salvezza.*

Agostino distingue tra libertà di scelta che coopera alla grazia e libertà cristiana che deriva dalla grazia. Sulla libertà di scelta il contrasto tra Agostino e Lutero non potrebbe essere più profondo. Contro i pelagiani Agostino ha sempre sostenuto che bisogna mantenerle ferme tutte e due anche da parte di chi non veda la conciliazione, che egli esorta a cercare sulla via dell'amore. Per questo motivo a Pelagio che aveva scritto il *De natura* egli risponde con il *De natura et gratia*, non negando quanto Pelagio affermava, ma affermando quanto negava; e ai monaci di Adrumeto che ritenevano inconciliabili il libero arbitrio e la grazia, e negavano questa per salvare quello, risponde con un'opera dal titolo emblematico: *De gratia et libero arbitrio* dove insegna a difendere l'una e l'altro. La sua affermazione di fondo è questa: «il libero arbitrio non viene tolto perché viene aiutato (dalla grazia), ma viene aiutato perché non viene tolto » (*Ep.* 157, 2, 10). Riducendo poi, com'era solito fare, tutto il problema alla cristologia scrive: «Cristo è salvatore e giudice del mondo: se non c'è la grazia di Dio come salva il mondo? se non c'è il libero arbitrio come giudica il mondo? » (*Ep.* 214, 1).

Che cosa abbia fatto del libero arbitrio Lutero lo sappiamo. Basta leggere la conclusione del suo *De servo arbitrio* per conoscere le ragioni della radicale negazione di esso. Queste ragioni sono almeno quattro: la prescienza divina, il peccato originale, l'efficacia della grazia, la redenzione di Cristo in forza della quale «dobbiamo confessare che tutto

l'uomo è perduto, altrimenti saremo costretti a rendere Cristo superfluo o a considerarlo redentore della parte (dell'uomo) vilissima, il che è blasfemo e sacrilego ».

Il contrasto con Agostino è stridente. Anche se queste ultime parole sono ispirate a un grande amore per Cristo, esse dimenticano del tutto che Cristo è anche giudice, e giudice giustissimo: la sua giustizia suppone ed esige la nostra libertà.

Ma se intorno alla libertà di scelta il contrasto tra Agostino e Lutero è stridente, un confronto positivo si può fare sulla libertà cristiana, o libertà dal male. Agostino ne fu un grande cantore e Lutero ne scrisse un'opera - *La libertà del cristiano* - che, se si prescinde da alcune tesi, anche se gravi, che non sono agostiniane, è veramente bella, profondamente religiosa e indubbiamente smagliante, un'opera che si muove nella linea di S. Paolo e del vescovo d'Ippona. Le tesi di fondo sono due, ambedue vere anche se apparentemente contraddittorie: 1) il cristiano è il signore più libero di tutti, non soggetto ad alcuno, 2) il cristiano è il servo più rispettoso di tutti, soggetto ad ognuno. Proprio come Cristo, libero e servo insieme. Principio della libertà, la parola di Dio, principio della servitù, l'amore. Agostino aveva scritto a proposito dei suoi fedeli: *quibus me servire cogit libera caritas*: mi costringe a servirli la libera carità (*De Trin.* 1, 5, 8.). Il raffronto sarebbe affascinante, ma il tempo a disposizione mi proibisce di farlo. L'avervi accennato non sarà stato inutile. Come pure il tempo non mi permette di rispondere alle domande che saranno sorte, ne sono certo, nella vostra mente. Una potrebbe essere questa: se quello che ho esposto è vero - ed io sono fermamente convinto che lo sia -, come mai Lutero, che pure ha letto Agostino, non lo ha capito in ogni sua parte e lo ha così profondamente deformato?

La risposta a questa domanda richiede uno studio attento, lungo e complesso, che dovrebbe, a mio giudizio, percorrere queste coordinate:

1) tra Agostino e Lutero c'era la scolastica, la grande scolastica e la scolastica della decadenza, e forse Lutero ha letto Agostino, come faranno altri Riformatori, in chiave scolastica e in funzione antiscolastica. Ora questa lettura contiene un grave errore di prospettiva e non può non portare a conclusioni negative;

2) forse, leggendolo, è partito dalla sua nozione della teologia: «*sola... experientia facit theologum* », come è stato spiegato ieri sera; ma con questa nozione riduttiva non poteva intendere tutto Agostino, per il quale la teologia importa insieme la fede, la ragione e l'amore, cioè l'esperienza; l'esperienza sola non basta a far teologia;

3) forse - ma questa, più che un'ipotesi è in qualche caso una realtà - ha avuto in mano opere non autentiche di Agostino, alcune di quelle p.e. scritte dai predestinaziani e a lui attribuite; è certo in ogni caso che nel *De servo arbitrio* Lutero ripete un testo di Agostino, già citato dallo stesso Erasmo, che sembra contenere il più rozzo determinismo dei predestinaziani, ma che certamente non è agostiniano. Sarà l'unico caso, o ce ne saranno altri?

4) forse - e termino - Lutero, trovata la sua dottrina, quella che dava pace finalmente al suo spirito angosciato, è andato per la sua strada e non si è più interessato ad Agostino. Ma in questo caso, responsabile della nuova dottrina è solo lui, e non il vescovo di Ippona. Questo era appunto quello che volevo dimostrare. Lo ripeto: in Lutero non c'è tutto Agostino, ma solo una parte, il suo non è un agostinismo autentico ma, anche nel campo che qui ci ha interessato, un agostinismo, come ho già detto, deformato.

A questo punto sorgerà in qualcuno un'altra domanda, questa: allora, chi di loro ha interpretato più fedelmente la Scrittura? Agostino o Lutero? Domanda legittima e importante. Essa però, invece di concludere la questione a me posta, ne apre un'altra. Non si conclude un discorso iniziandone un secondo. Questo secondo si potrà fare, ma in un'altra occasione. È in ogni caso interessante, anzi, fondamentale. Agostino fu prima di tutto un teologo biblico e di grande levatura. Siamo dunque nel campo scelto da Lutero: la Scrittura.

Un raffronto sul metodo di studiarla - su quello di Agostino si è fatto un breve cenno all'inizio - e sul suo contenuto risulterà utilissimo per chiarire, approfondire, ravvicinare posizioni diverse, ma non sempre necessariamente opposte.

Pertanto, non potendo affrontare un nuovo discorso, mi si consenta di concludere quello che sto facendo.

Vorrei farlo così. Lutero amò, studiò, considerò Agostino un maestro e prese da lui molte di quelle verità su cui insistette con veemenza: l'amore e lo studio della Scrittura, la forza e la fermezza della fede, la fiducia nella grazia di Cristo Redentore e l'abbandono totale ad essa; anche se, poi, lasciò fuori dalla sua prospettiva o negò duramente altre verità pur esse presenti in Agostino e necessarie, come le altre, per costituire quella splendida armonia d'insieme che è propria della dottrina agostiniana. Ma questo non toglie che uno studio attento e sereno del vescovo d'Ippona e di Lutero possa portare ottimi frutti sul piano ecumenico. Finite le asprezze della polemica e subentrata la serenità della ricerca, è più facile imboccare la strada della verità e dell'incontro.

Anche la Chiesa cattolica ama, studia e considera Agostino un grande maestro. Basti ricordare, tra le tante, le ripetute esortazioni di Giovanni Paolo II, *quem Deus sospitem servet*, perché il vescovo d'Ippona continui il suo magistero nella Chiesa, « un magistero, umile insieme e luminoso che parla soprattutto di Cristo e dell'amore. Come fanno appunto, a suo giudizio, le Scritture» (*Discorso all'Istituto Patristico Augustinianum: 7 - V - 1982*). Agostino dunque può essere un punto comune di partenza per le nostre ricerche, e può aiutarci molto a promuovere e, *Domino propitio*, a raggiungere l'auspicata unità religiosa dell'Europa cristiana, ispirazione e fondamento di quella politica.

AGOSTINO TRAPÈ