

**Estratto da**  
**« Sanctus Augustinus - Vitae Spiritualis Magister »**  
**Settimana Internazionale di Spiritualità Agostiniana**  
**Roma 22-27 ottobre 1956, Vol. II, pp. 5-75**

**« SCUOLA TEOLOGICA E SPIRITUALITÀ**  
**NELL'ORDINE AGOSTINIANO »**

Gli scrittori di cose spirituali discutono, com'è noto, sull'ampiezza da dare ai concetti di spiritualità e sugli elementi che entrano a far parte d'una scuola spirituale, in genere son d'accordo nel ritenere che una scuola di spiritualità nasca non tanto dall'inventiva d'un gran teologo, quanto dall'animo d'un gran santo. È il santo che sotto l'impulso della grazia crea un tipo nuovo di esperienza religiosa e lo trasmette ai discepoli, provocando nella Chiesa un complesso e fecondo movimento di vita spirituale. Ciò nonostante la speculazione teologica ha una parte non secondaria nella scuola di spiritualità, in quanto offre ad essa, per lo meno, il fondamento teoretico e la giustificazione dottrinale<sup>1</sup>. Non potrebbe essere altrimenti. Tra speculazione e prassi v'è una meravigliosa causalità circolare. Le azioni influiscono sulle idee e le idee sulle azioni.

Un sistema dottrinale, che nell'ambito dell'ortodossia cattolica contenga un modo particolare di considerare Dio e la grazia, l'uomo e l'ordine soprannaturale, non può non dare un suo colorito, un suo tono particolare alle relazioni dell'uomo con Dio e con il prossimo. Volere o no, la vita dello spirito prende dalla teologia speculativa i principi e l'indirizzo.

Un caso particolare di questa presenza della teologia nella spiritualità d'un istituto religioso mi sembra quello dell'Ordine agostiniano. Per due ragioni che il lettore, credo, troverà buone e di giusto peso: una si riferisce alle condizioni storiche nelle quali l'Ordine, riunito in un sol corpo, scese nelle piste dell'apostolato, l'altra all'indirizzo che prese la speculazione teologica presso i teologi agostiniani.

Accenniamo brevemente alla prima. Quando le diverse congregazioni di eremiti che seguivano la Regola di S. Agostino, se si eccettuano i Guglielmiti (i quali, del resto, poco dopo chiesero ed ottennero di riprendere la loro libertà) secondando il movimento centralizzatore del tempo e accogliendo volentieri il desiderio della Sede Apostolica, si unirono insieme per mettersi al passo con gli altri Ordini mendicanti, vennero a trovarsi in una posizione di sfavore di fronte ad essi. Si pensi, per esempio, ai Domenicani e ai Francescani. Questi Ordini

---

<sup>1</sup> S. PANI, *I principi fondamentali della spiritualità cattolica secondo le varie scuole di spiritualità*, Roma 1954.

s'erano formati di recente intorno all'affascinante personalità dei loro Fondatori, del cui spirito conservavano e fresca la memoria e viva la forza. Uomini straordinari, Domenico e Francesco, avevano organizzato le loro schiere in quelle circostanze e per quelle difficoltà nelle quali si trovavano a combattere, a ciò addestrandole con l'esempio e la parola. Non così l'Ordine agostiniano. Il Padre e il Legislatore, del cui monachismo si sentiva l'erede, e il continuatore, era ormai lontano: il suo ideale lo aveva vissuto in altri tempi e in altre circostanze.

Inutile porre la questione della continuità materiale tra l'Ordine riunito sotto un sol capo nel 1256 e l'istituto monastico introdotto e diffuso da S. Agostino in Africa. La questione storica non è certo priva d'interesse<sup>2</sup>, ma ai fini della vita spirituale del nuovo organismo non serve molto. Anche una risposta affermativa, seducente quanto si voglia, non dice nulla per la soluzione dei nuovi formidabili problemi di fronte ai quali l'Ordine si trovava. Invece dice molto la convinzione, unanime e profonda nei membri dell'Ordine, di ripetere la propria origine da S. Agostino e di continuarne le fondazioni monastiche. Senza dubbio questa convinzione non ha gran valore per sciogliere la questione storica, la quale per sua natura deve raccomandarsi a ben altri argomenti: ha però un peso decisivo per sciogliere la questione spirituale, la sola che qui c'è interessi.

Tale convinzione costituisce una forza interiore che solleva ed esalta tutti i pensieri e gli affetti, spinge a cercare, oltre le brevi prescrizioni della Regola, l'ispirazione e la forma della propria vita negli esempi e negli scritti del Vescovo d'Ipbona e crea, tra agostinismi di gradi tanto diversi – non v'era nel medio evo chi non si richiamasse a questo grande Dottore e non ne fosse in qualche modo tributario – crea, diciamo, una corrente di *agostinismo integrale*, che è anzitutto un atteggiamento dello spirito che in S. Agostino vede l'unico Legislatore e l'unico Maestro del proprio istituto e si studia di riviverne senza attenuamenti l'ideale.

Dare a questo atteggiamento un contenuto reale e preciso, e impedire che rimanesse sterile, perdendosi nel generico e nel vago, era un compito arduo e delicato. Si trattava di dare un'anima e un volto al nuovo organismo; quegli stessi, ma in tempi diversi e in condizioni diverse, che il S. Vescovo aveva trasfuso e impresso nei primi discepoli. Assolsero con successo questo compito, in quel primo rifiorire di vita agostiniana, i Santi<sup>3</sup>, i Superiori<sup>4</sup>, i teologi; vorremmo

---

<sup>2</sup> La questione storica richiede lunghi e pazienti studi sul monachismo agostiniano in Africa e fuori dell'Africa e sugli « eremiti » che nel medio evo seguivano la regola di S. Agostino, studi che l'angustia del tempo non permette di fare.

<sup>3</sup> Ricordiamo S. Nicola da Tolentino e S. Chiara da Montefalco. Il primo († 1305) entrato probabilmente nell'Ordine l'anno stesso della grande unione, fu specchio di regolare osservanza e di apostolato, e dimostrò con l'esempio come si dovesse vivere l'ideale apostolico cui l'Ordine s'era consacrato: la sua vita ci è nota attraverso il Processo di canonizzazione, il Sommario del Processo e la Vita che ne scrisse il contemporaneo P. Pietro da Monterubbiano. La seconda († 1308) fu dotata di altissimi doni mistici: la sua vita si desume dalla biografia che ne scrisse, appena dopo la sua morte, il Vicario generale della Diocesi di Spoleto, Berengario Donadei, recatosi a Montefalco per costatare *de visu* le meraviglie che si dicevano della santa. Cfr. *An. Aug.*, 17 (1939-40). A S. Nicola e S. Chiara fanno corona, nel primo secolo dopo l'unione, più di una ventina di Beati e Beate il cui culto è riconosciuto dalla Chiesa, e un numero rilevantissimo di Beati e Beate a voce di popolo.

<sup>4</sup> Vanno nominati i due primi generali dell'Ordine, Lanfranco da Milano (1256 - 1264) e Guido da Staggia Senese (1264 - 1270), e soprattutto il B. Clemente da S. Elpidio (1270-1274; 1284-1291) e il B. Agostino Novello da Tarano (1298 -300) ai quali si devono le prime Costituzioni dell'Ordine.

dire, soprattutto i teologi, i quali offrirono i testi più salienti del monachismo e della spiritualità agostiniana<sup>5</sup> e misero in rilievo gli aspetti più profondi dell'agostinismo.

Dell'influenza dei teologi nella vita dell'Ordine sia argomento la stima che sempre li circondò e l'autorità di cui godettero. Egidio Romano, primo maestro della scuola agostiniana, geniale figura di pensatore che s'inserisce tra i pochi grandi della scolastica, era ancora baccelliere quando, per compromesso, fu autorizzato a scegliere provinciale e defensori della provincia romana: più tardi, nel capitolo del 1287, fu dichiarato dottore ufficiale dell'Ordine, di cui poco dopo veniva eletto superiore. Dopo Egidio divennero superiori generali Alessandro da S. Elpidio, Guglielmo da Cremona, Tommaso da Strasburgo, Gregorio da Rimini, Ugolino da Orvieto, Agostino Favaroni, Egidio da Viterbo, Girolamo Seripando: citiamo solo alcuni nomi, ma son tutti nomi di celebri teologi, noti a chi non sia affatto ignaro della storia della teologia<sup>6</sup>. Or questi teologi, divenuti superiori, non si spogliarono certo della loro mentalità. A loro si deve se gli studi ecclesiastici, l'insegnamento universitario, la difesa dottrinale della fede divennero un elemento costante e non secondario della spiritualità dell'Ordine, cui si può attribuire, per questo riguardo, il carattere di speculativa.

Basti ricordare alcune parole di Egidio Romano in una lettera circolare ai padri provinciali: « *Studia theologiae* – scrive –, *toto vestro conamine manuteneatis ac etiam foveatis, quia per ea, simul cum observantia regulari, oportet nostrum Ordinem in humilitate crescere ac etiam exaltari* »<sup>7</sup>. Si aggiunga che i primi maestri di teologia brillarono per esimia pietà non meno che per altezza d'ingegno – molti furono detti beati a voce di popolo e ad alcuni la Chiesa ha riconosciuto ufficialmente questo titolo –, e si capirà senza sforzo l'indirizzo scientifico che l'Ordine prese dopo la grande unione e l'influenza che esso esercitò nella vita dello spirito.

Si veda per esempio con quanta evidente compiacenza Giordano di Sassonia, nel suo *Vitas fratrum*, che fu un manuale di formazione per tutto il medio evo, parla dei grandi maestri della scuola, e ne mette in risalto la scienza e la pietà<sup>8</sup>.

Sarebbe molto istruttivo a questo proposito seguire la legislazione dell'Ordine – Costituzioni, decreti di capitoli generali, lettere dei superiori – sull'organizzazione data agli studi, i privilegi concessi e le agevolazioni fatte ai maestri, la cura prescritta per le biblioteche; ma andremmo fuori del tema e la via lunga ne sospinge<sup>9</sup>.

---

<sup>5</sup> Cfr. *D. Aurelii Augustini Milleloquium veritatis* di Bartolomeo da Urbino, vasta sintesi di testi agostiniani, divenuto nel medio evo un prezioso manuale di agostinismo. L'opera porta questo significativo sottotitolo: « *In quo unici illius Augustini doctrina mille titulis seu locis communibus in ordinem alphabeticum redactis, ita breviter et summatim comprehenduntur, ut quaecumque a summo illo doctore tradita tractataque sunt, nullo negotio hic suo ordine lector reperire possit* ». Lugduni 1555. Si vedano, per esempio, le voci: amor, caritas, gratia, gratiarum actio, meritum, praedestinatio, monachus, paupertas etc ...

<sup>6</sup> Vedi a questo proposito il lusinghiero giudizio del domenicano Mancio de Corpore Christi riportato, non senza compiacenza, da Pietro de Aragon nel prologo alla sua opera, *In II. II<sup>ae</sup>, de fide, spe et caritate*, Salmanticae 1584.

<sup>7</sup> *Analecta Augustiniana*, 4 (1911-12), p. 203.

<sup>8</sup> JORDANI DE SAXONIA, *Liber Vitasfratrum*, p. II, c. 22, ed. Arbesmann-Hümpfner, New York 1943, pp. 233-242.

<sup>9</sup> Cfr. D. GUTIÉRREZ, *De antiquis Ordinis Eremitarum S. Augustini bibliothecis*, in *An. Aug.*, 23 (1954), pp. 164-362; E. YPMA, *La formation des professeurs chez les ermites de St. Augustin de 1256 à 1354*, Paris 1956.

Più che dalle circostanze accennate, l'influenza della teologia nella spiritualità agostiniana emerge dal sistema dottrinale elaborato dai maestri della scuola; un sistema che ai problemi del soprannaturale dà un'impostazione prevalentemente storica, psicologica e affettiva (tra sistemi cattolici si tratta sempre di tendenza, di colorito diverso, non mai di esclusività), che dell'uomo ha un concetto profondamente dinamico, che studia di preferenza la teologia positiva, che s'impegna a mostrare l'intimo nesso esistente tra la natura e la grazia, la teologia e la vita, la speculazione e la pietà. Nei grandi binomi che seguano l'alveo del pensiero cattolico oltre il quale non v'è che la libertà dell'errore: intelletto e volontà, ragione e fede, natura e soprannatura, libertà e grazia, Stato e Chiesa, i nostri teologi, senza negare il primo termine, amano insistere sul secondo e lo mettono a fondamento della loro sintesi dottrinale.

Non è nostro compito rifare la storia della scuola agostiniana. Per uno sguardo d'insieme si possono distinguere in essa i teologi, molto numerosi e valenti, che fiorirono intorno ad Egidio Romano, il « Magister noster »<sup>10</sup>; quelli che con Gregorio da Rimini accentuarono l'indirizzo antipelagiano e positivo<sup>11</sup>; quelli che scrissero contro i novatori e nel Concilio di Trento difesero, insieme al grande Seripando, le idee dell'agostinismo<sup>12</sup>; quelli che durante i ss. XVI-XVII insegnarono con molto successo nelle università della penisola iberica, specialmente a Salamanca<sup>13</sup>, e finalmente i teologi che fiorirono dalla metà del s. XVII in poi, con o senza tinta egidiana<sup>14</sup>. Studi recenti, anche se ancora incompleti, mostrano l'importanza, la continuità, i caratteri e l'influenza di questa scuola<sup>15</sup>.

---

<sup>10</sup> I principali sono: Giacomo da Viterbo († 1308), Alessandro da S. Elpidio († 1326), Agostino d'Ancona († 1328), Gerardo da Siena († 1336), Michele da Massa († 1337), Enrico da Friemar († ca. 1340), Bartolomeo da Urbino († 1350), Guglielmo da Cremona († 1356), Tommaso da Strasburgo († 1357), Alfonso da Toledo († 1366), ecc.

<sup>11</sup> Insieme a Gregorio da Rimini († 1358) sono da nominarsi: Bonsenibante da Padova († 1369), Ugolino da Orvieto († 1373), Giovanni Clenck († p. 1375), Facino d'Asti († ca. 1380), Giovanni da Basilea († 1392), Simone da Cremona († p. 1390), Agostino Favaroni († 1443), ecc.

<sup>12</sup> Scrissero contro novatori: Andrea Bauria († p. 1523), Egidio da Viterbo († 1532), Bartolomeo Arnoldi von Usingen († 1532), Ambrosio Flandino († 1531), Giovanni Hoffmeister († 1547), Pietro Aurelio Sanuto († 1553), Peregrino Naselli da Padova († p. 1559), Gaspare de Casal († 1584), Girolamo Negri († 1580), Diego de Zúñiga († 1596). Per i teologi che intervennero al Concilio di Trento cfr. H. JEDIN, *Girolamo Seripando*, 2 voll., Würzburg 1937; E. STAKEMEIER, *Der Kampf um Augustin: Augustinus und die Augustiner auf dem Tridentinum*, Paderborn 1937; D. GUTIÉRREZ, *Patres ac theologi agustiniani qui Concilio Tridentino interfuerunt*, in *An. Aug.*, 22 (1949) pp. 55-177.

<sup>13</sup> Insegnarono a Salamanca: Luis de León († 1591), Pietro de Aragón († 1592), Alfonso de Mendoza († 1596), Giovanni de Guevara († 1600), Giovanni Márquez († 1621), Agostino Antolínez († 1626), Basilio Ponce de León († 1629), Francesco Cornejo († 1639) ecc...; ad Alcalà: Diego de Tapia († 1591), Martino de Alviz (-i- 1633); a Valenza: Michele Salón († 1621); a Coimbra: Francesco di Cristo († 1589) ed Egidio della Presentazione († 1626). Cfr. ELOY DOMINGUEZ, *La escuela teol. Agust. de Salamanca*, in *La Ciudad de Dios*, 1956, numero speciale, pp. 638-85.

<sup>14</sup> Insegnarono nel Belgio: Michele Paludano († 1652), Cristiano Lupo († 1681), Francesco Farvaques († 1689), Francesco Pauwens († 1725), Pietro Lamberto le Drou († 1721), Bernardo Desirant († 1721), inoltre Filippo von Waure, Pietro Clenaerts, Antonio Rollierts, Ignazio Alberto Swerts, ecc...; in Italia: Enrico Noris (1704), Fulgenzio Bellelli (1742), Giovanni Lorenzo Berti († 1766), Antonio Agostino Giorgi († 1779), Emanuele Pignone del Carretto († 1796), Giovanni Battista Cortivo († 1787), Giuseppe Bertieri († 1804), Michelangelo Marcelli († 1804), ecc....; in Spagna: Enrico Flórez († 1773), Pietro Manso († 1736), Giovanni Sidro Villaroig († 1816), Onorato del Val († 1910); in Germania: Giovanni Schweitzer († 1708), Sigismondo Büttner († 1742), Nicola Girken († 1717), Agostino Höffler († 1713), Giordano Simon († 1776), Ilario Robeck († 1785), Engelberto Klüpfel († 1811); in Francia: Carlo Moreau († 1681), Fulgenzio La Fosse († s. XVII), Giovanni Battista Bernene († s. XVIII) ecc. Aderirono ad un più stretto egidianismo: Enrico Nicola Gavardi († 1715), Agostino Arpe († ca. 1729), Giovanni Hidalgo († 1768), Benigno Sichrowsky († 1737), Anselmo Hörmannseeder († 1740) ecc.

<sup>15</sup> Cfr. P. GLORIEUX, *Répertoire des maîtres en Théologie...*, II, Paris 1933, pp. 290-333; M. GRABMANN, *Storia della teologia cattoli-*

Si nota in essa una grande libertà di movimento, conforme a un sapiente principio enunciato da Egidio stesso. Scrive egli infatti, non senza risentimento verso quanti avevano voluto la condanna del 7 marzo 1277 (« capitosi », come li chiama): « Nulli .... claudenda est via ad contrarie opinandum, ubi sine periculo fidei possumus contrarie opinari; nec cogendi sunt discipuli ut in omnibus suorum doctorum opiniones retineant, *quia non est captivatus intellectus noster in obsequium hominis, sed in obsequium Christi* »<sup>16</sup>. E altrove ricorda che il « magistro credere non est scire », ma è il veleno della scienza<sup>17</sup>. Questi principi, se applicati, sembrano escludere la possibilità d'una scuola, ma non è vero. Escludono soltanto ciò che costituirebbe il ristagno, l'impoverimento e l'esaurimento d'una scuola, vale a dire la monotona ripetizione delle stesse dottrine e delle stesse formule: non davvero una fonte comune d'ispirazione, un fondo di verità e di principi che permettano di dare al pensiero un indirizzo e una sistematizzazione particolare, senza coartare peraltro la personalità dei singoli teologi, né impedire l'atteggiamento diverso che la teologia assume in tempi e circostanze diverse o esigere identità di vedute da parte di tutti su tutte le questioni discusse.

Or questa ispirazione e questo fondo comune di dottrine sono innegabili presso i nostri teologi, da Egidio a Gregorio, a Seripando, ai Salmanticesi, a Noris: dividerli in tanti raggruppamenti estranei fra loro – scuola egidiana, via di Gregorio, scuola norisiana, teologi indipendenti ecc. – vuol dire fermarsi alla superficie<sup>18</sup>.

Inutile dire quale sia la fonte dalla quale i nostri teologi prendono l'ispirazione. L'influenza dominante dei Vescovo d'Ipbona è già chiara in Egidio, divien più forte in Gregorio, si fa quasi esclusiva in Seripando, è riconoscibile, anzi spesso proclamata, nei teologi di Salamanca, sta a ragione del sistema nei teologi dei secoli seguenti.

Ma questo richiamarsi a S. Agostino non è un'etichetta senza contenuto. È vero che v'è molto di agostiniano in tutti i teologi del medio evo: in S. Bonaventura, in Scoto, in Enrico di Gand come in S. Tommaso; ma i nostri, a cominciare da Egidio, danno una loro interpretazione della dottrina agostiniana, ch li qualifica e li distingue dagli altri, in particolare dalla corrente tomista e scotista. Per amor di chiarezza possiamo ridurre a tre i capisaldi di questo particolare agostinismo: il primato dell'amore, che nell'ordine soprannaturale diventa il primato della carità, il primato della grazia, il primato di Gesù Cristo. Tre idee che dimostrano, fra l'altro,

---

ca, ed. 2 Milano 1939, pp. 150-154; 464-469; M. DE WULF, *Histoire de la phil. médiévale*, ed. 6 II, Louvain 1936, pp. 282-292; III, Ivi 1947, pp. 95-105; F. LAUCHERT, *Die italienischen literarischen Gegner Luthers*, Freiburg i. B. 1912; HURTER, *Nomenclator*, IV-V; A. LANG, *Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrhunderts*, Münster i. W. 1930; P. VIGNAUX, *Justification et prédestination au XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris 1934. Degli studi monografici citiamo solo alcuni: J. Kürzinger, *Alfonsus Vargas Toletanus*, Münster i. W. 1930; D. GUTIÉRREZ, *De b. Jacobi Viterbiensis vita, operibus et doctrine theologica*, Roma 1939; A. ZUMKELLER, *Hugolin von Orvieto*, Würzburg 1941; Id. *Dionysius de Montina*, Ivi 1948; G. CIOLINI, *Agostino da Roma e la sua cristologia*, Firenze 1944; S. FRIEMEL, *Die theologische Prinzipienlehre des Augustinus Favaroni*, Würzburg 1950.

<sup>16</sup> *De gradibus formarum*, p. 2, c. 6.

<sup>17</sup> *De cognitione Angelorum*, q. 14, ed. Venezia 1503, p. 117.

<sup>18</sup> Perciò gli articoli di E. PORTALIE, *Augustinianisme*, in *Dict. de Théol. cath.* I, 2487 sg. e di P. PÉREZ-GOYENA, *La escuela agustiniana*, in *Razón y fe*, 65 (1923), pp. 215-235 appaiono superati e vanno corretti.

quanto la teologia sia aderente alla vita e fino a qual punto costituisca la spina dorsale della spiritualità.

Daremo di ognuna una breve esposizione, chiedendo scusa se riuscirà troppo rapida o troppo sommaria. La frammentarietà e l'incompiutezza degli studi sulla nostra scuola e i limiti del nostro lavoro non ci consentono di più.

## PRIMATO DELL'AMORE

Il primato dell'amore nasce e si rivela in una concezione filosofica che considera la volontà la più nobile delle facoltà dell'uomo. Nella lunga controversia che divise gli scolastici in due schiere secondo le preferenze date alla volontà o all'intelletto, i nostri sono concordemente per la volontà. Può dirsi questa una dottrina tradizionale nella scuola. A buon diritto Nicola Gavardi, un noto teologo egidiano, può scrivere agli inizi del sec. XVIII: « voluntas est simpliciter intellectu perfectior ». « Ita b. doctor Aegidius... et tota nostra schola »<sup>19</sup>. La tesi volutaristica determina un orientamento di pensiero che tocca e colorisce molte questioni e getta i suoi riflessi nella dottrina spirituale. Ci si permetta quindi di cominciare proprio da qui la nostra breve esposizione.

### 1) *Volontarismo moderato*

La preminenza della volontà sull'intelletto si raccomanda, in conclusione, a quattro ragioni che provengono dall'ordine secondo il quale queste due facoltà hanno origine dall'anima, dalla perfezione e nobiltà dell'oggetto proprio di ciascuna, dal loro modo di operare e dal grado diverso di conformità alle cose. Chi vuole, può leggerle, espresse con brevità e chiarezza, nel b. Giacomo da Viterbo<sup>20</sup>. La seconda di queste ragioni è di evidente ispirazione platonica

<sup>19</sup> N. GAVARDI, *Philosophia... iuxta doctrinam B. P. Aug. et B. Aegidii C.*, Romae 1701, t. IV<sup>o</sup>, pp. 363 sg. Cfr. EGIDIO R., *Quodl.* III, q. 19; *Quodl.* V, q. 5 e q. 23; B. GIACOMO DA VITERBO, *Quodl.* I, q. 8; AGOSTINO D'ANCONA, *Tractatus de Spiritu Sancto, theoremata* 16-19; TOMMASO DA STRASBURGO, *In IV Sent.*, d. 49, q. 3, a. 2; ALFONSO TOLETANO, *Quaestiones in libros de anima*, Vincentiae 1608, l. III, q. 3 a. 1-3; GIOVANNI DA BOLOGNA, *Quaestiones de anima*, q. 19, a. 2; *Quodl.* II, q. 10 (cfr. *Anal. Aug.*, XIX [1943-44], pp. 197 sg.); ecc.

<sup>20</sup> *Quodl.* I, q. 8, a. 4, Vat. lat. 5745, ff. 60-61: « ... in actu illius potentiae consistit beatitudo principaliter quae est perfectior et nobilior et principalior; talis autem est voluntas, ergo etc. Maior est manifesta; minor autem probatur quadruplici ratione, quarum prima sumitur ex ordine ipsarum potentiarum hoc modo: in eadem enim re, illa potentia quae est posterior origine est prior perfectione, sed voluntas est posterior intellectu secundum originem, quare prior est intellectu secundum perfectionem. Secunda ratio ad idem sumitur ex parte obiectorum: illa enim potentia est nobilior cuius obiectum est nobilior et perfectius, sed obiectum voluntatis, quod est bonum, perfectius est obiecto intellectus, quod est verum, sicut infra patebit, igitur voluntas perfectior est intellectu. Tertia ratio ad idem sumitur ex modo operationis: illa enim potentia quae libere operatur nobilior et perfectior est quam illa quae non libere operatur, sed voluntas libere operatur, sit supra dictum est in quaestione de voluntate, intellectus autem non libere, igitur voluntas nobilior est et perfectior intellectu. Quarta ratio ad idem sumitur ex modo conformationis: est enim sciendum quod anima conformatur rebus et per intellectum et per voluntatem, sed diversimode; nam intelligendo res conformatur eis per modum cuiusdam repraesentationis et manifestationis, volendo autem et appetendo conformatur eis per modum cuiusdam convenientiae

e rivela le radici metafisiche della tesi volutarista: « *obiectum voluntatis, quod est bonum, perfectius est obiecto intellectus quod est verum* »<sup>21</sup>. La troviamo in Egidio, in Tommaso da Strasburgo, in Alfonso da Toledo e crediamo che si trovi in tutti i fautori del volutarismo<sup>22</sup>.

Mentre la quarta ragione è di ordine psicologico ed insiste, con espliciti riferimenti allo pseudo-Dionigi, sulla natura dell'amore, sottolineandone la ricchezza. L'amore è nato per unire il soggetto all'oggetto più profondamente di quanto non faccia la conoscenza: è tale che non permette all'amante di restare in sé e di appartenersi, ma lo porta ad essere tutto della persona amata. Per usare una loro espressione, diremo che la conoscenza assimila, ma l'amore trasforma<sup>23</sup>, trasformazione che dà all'animo la dignità, le proprietà e quasi la natura delle cose che ama.

Vale la pena di rilevare un'altra ragione che prende le mosse dall'ordine soprannaturale: la volontà è più nobile dell'intelletto perchè sede della carità, che è la nobilissima tra tutte le virtù. Come pure vanno ricordate le belle parole di S. Agostino che rivelano l'influsso dell'amore nella conoscenza del bene: *nullum bonum perfecte noscitur, quod non perfecte amatur*<sup>24</sup>. Le cita Alfonso da Toledo a favore della sua tesi<sup>25</sup>.

Dalla posizione volutarista nasce la soluzione che i nostri danno alla controversia sull'essenza della beatitudine, la quale importa bensì, secondo loro, la percezione dell'intelletto, ma consiste formalmente negli atti della volontà che ama e gioisce, possiede e s'acquieta nel Bene. Se per impossibile, scrive Egidio, vedessimo Dio senza amarlo, saremmo piuttosto infelici che beati: « ...dato per impossibile, quod videremus Deum et non diligeremus ipsum,

---

et connaturalitatis; et ideo, licet tam in cognitione quam in amore sit unio quaedam et assimilatio animae ad res, specialiter tamen amor dicitur habere vim unitivam, secundum beatum Dionysium, *De div. nom.*..., et sic magis unitur anima rebus volendo ipsas quam cognoscendo. Hinc est quod anima magis vilificatur volendo vilia quasi intelligendo, et similiter magis nobilitatur volendo res nobiles quam ipsas intelligendo. Ex his autem sic sumitur ratio ad propositum: illa potentia est nobilior per quam anima magis et perfectius conformatur rebus, cuius ratio est quia ex hoc anima perficitur quod rebus conformatur...

<sup>21</sup> *L.c.*: « dicendum quod verum et bonum convertuntur. . . *ratio tamen boni perfectior est quam ratio veri*. Et quod dicitur quia verum est simplicius et secundum rationem prius, dicendum quod hoc non arguit quod verum sit perfectius... Licet igitur verum sit secundum rationem prius, bonum tamen est perfectius et sic voluntas, cuius obiectum est bonum, perfectior est... Potest autem aliter dici ad hoc - et forte melius - quod ratio boni non solum est perfectior quam ratio veri, immo est prior secundum naturam et enti propinquior ». E spiega lungamente « quod ratio boni sumitur ex unitate et ratio veri ex actualitate ». Sullo stesso argomento, diffusamente, in *Quaestiones disputatae de praedicamentis in divinis*, q. 27: Utrum bonum de Deo dicatur convenienter et proprie. Napoli, Bibl. Naz. VII C. 4, f. 69 r. Cfr. D. GUTIÉRREZ, *De B. Iacobi Viterbiensis vita operibus doctrina theologica*, in *Anal. Aug.* (1939), pp. 99 sg.

<sup>22</sup> Per Duns Scoto, il cui volutarismo è sulla linea di Enrico di Gand, cfr. *In IV Sent.*, d. 49, q. 4; GIROLAMO DA MONTEFORTINO, *Duns Scoti Summa Theologica*, t. III, q. 82, a. 3. Cfr. pure come Giovanni di S. Tommaso O. P. riporta la tesi volutarista, contraria a quella di S. Tommaso, in *Cursus philosophicus*, p. IV, q. 12, a. 5.

<sup>23</sup> EGIDIO ROMANO, *Quodl.* V, q. 5: (*Prima via*) « Intellectio ergo quantum est de se assimilat; sed amor trasformat... Amor enim non permittit quod amans sit sui ipsius, sed cogit amantem esse rei amatae: quare si trasformare nos in Deum, et quantum in se est idem fecere cum eo est multo maior quam quaecumque alia unio nostri ad Deum, consequens est quod per amorem multo magis sumus apti nati uniri Deo quam per intelligere ». AGOSTINO D'ANCONA, *Tractatus de Spiritu Sancto, theorema 16*: « Quamvis coniungamur ipsi Deo per sapientiam nostrum illuminantem intellectum et per amorem, qui est Spiritus Sanctus, nostrum affectum inflammantem, magis tamen est dicendum nos esse Deo coniunctos per amorem eum diligendo quam per sapientiam eum cognoscendo »; *Theorema 18*: « Beatitudo atque felicitas nostra magis erit in patria in diligendo Deum per amorem, qui est Spiritus Sanctus, nostrum affectum quietantem et satiantem, quam cognoscendo ipsum per visionem nostrum intellectum illuminantem ». Cfr. *Anal. Aug.*, 22 (1952), pp. 247-252.

<sup>24</sup> *De div. qq.* 83, q. 35, 2.

<sup>25</sup> *Quaestiones in libros de Anima*, lib. 3, q. 3, *Ad oppositum*.

magis essemus miseri quam beati »<sup>26</sup>. Parole che fanno eco a quelle di S. Agostino: « Beatus (non est)... qui non amat quod habet, etiamsi optimum sit »<sup>27</sup>.

Aggiungiamo che lo stesso indirizzo volontarista influisce sulla nozione dell'immagine di Dio nell'uomo. Egidio dedica al problema un'ampia esposizione: distingue tra immagine e somiglianza, e sostiene che non appartengono ambedue allo stesso modo alla facoltà intellettuale e affettiva; l'immagine appartiene principalmente alla prima, anche se importa la seconda; la somiglianza, che è la perfezione dell'immagine, principalmente alla seconda, anche se importa la prima. « Unde in patria – conclude –, ubi erit imago potissime perfecta, potius erit beatitudo nostra in affectiva quam in cognitiva »<sup>28</sup>.

Tommaso da Strasburgo, che segue da vicino il maestro, ne ripete la dottrina e ne dà per motivo che la perfezione dell'immagine consiste soprattutto nell'imitazione dell'esemplare alla cui somiglianza l'immagine è stata espressa; ora l'atto della potenza affettiva, cioè l'amore, « magis intime nos transformat in ipsam imaginem increatam, ad cuius similitudinem exprimitur imago creata »<sup>29</sup>.

Ma cadrebbe in errore chi si fermasse al volontarismo dei nostri teologi senza preoccuparsi di precisarne la portata e il significato. Il loro è un volontarismo solidamente fondato nella percezione della verità, di marca, potremmo dire, tipicamente intellettuale, agostiniana: non attenua l'importanza dell'intelletto, nè va a cercare nel cuore le ragioni che manchino alla mente.

Istruttiva a questo proposito una controversia, che raggiunge accenti vivacissimi, tra Enrico di Gand, Goffredo da Fontaines e il nostro Egidio. Ne abbiamo parlato lungamente altrove<sup>30</sup>.

Qui basteranno pochissimi cenni.

È noto il volontarismo del Dottore solenne. La volontà è una potenza « simpliciter activa », sottratta ad ogni determinazione dal di fuori: a differenza dell'intelletto essa attua e determina se stessa. Il bene che l'intelletto le presenta, parziale o completo, non è causa, ma solo condizione « sine qua non » dell'atto del volere, necessario o libero che sia.

Al polo opposto si muove Goffredo. Egli difende l'intellettualismo più integrale: sostiene che la volontà sia una potenza « simpliciter passiva », che la libertà risieda formalmente in ambedue le facoltà e che sia l'intelletto, presentando il bene, ad *attuare* e *determinare* la volontà.

Quando Egidio interloquì nella controversia, nel 1288, i due dottori, il solenne<sup>31</sup> e il venerabile<sup>32</sup>, avevano incrociato le armi e difeso le rispettive posizioni. Il nostro, intervenendo, sceglie la sua via tra il volontarismo dell'uno e l'intellettualismo dell'altro. La volontà, egli

<sup>26</sup> *In II Sent.*, d. 11, q. 2, a. 1, ad 2. *Ivi*, d. 16, q. 2, a. 3. Tutta la questione è lungamente discussa nel *Quodl.* II, q. 19.

<sup>27</sup> *De mor. Eccl. Cathol.*..., 1, 3, 4.

<sup>28</sup> *In II Sent.*, d. 16, q. 2, a. 3.

<sup>29</sup> *In II Sent.*, d. 16, q. 1, a. 4.

<sup>30</sup> A. TRAPÈ, *Il concorso divino nel pensiero di Egidio R.*, Tolentino 1942, pp. 72-94.

<sup>31</sup> *Quodl.* IX, q. 5.

<sup>32</sup> *Quodl.* III, q. 16; *Quodl.* VI, q. 7; ecc.

dice, è una facoltà passiva, ma non « simpliciter », bensì *passiva e dominativa*: passiva, perchè viene *attuata* dal bene presentatole dall'intelletto, bene che produce in essa come un peso che la muove e la trascina (si ricordi il *pondus meum, amor meus* di S. Agostino, a cui più volte si richiama Egidio); dominativa, perchè, quando non si tratta del bene completo, ha il potere (e in questo consiste essenzialmente la libertà) di *determinarsi* a questo o quel bene particolare<sup>33</sup>.

Poco dopo, continuando su la stessa linea, respinge la strana ipotesi d'un certo volontarismo, secondo il quale, assolutamente parlando, potrebbe l'intelletto vedere Dio faccia a faccia senza che la volontà lo ami. E qui Egidio si serve largamente del *De Trinitate* di S. Agostino per dimostrare, fra l'altro, che non si dà l'« *intelligere* » senza il *volere*, come non si dà il *volere* senza l'« *intelligere* »<sup>34</sup>.

I due dottori sopra citati, avversari fra loro, si trovarono d'accordo nel rivolgersi contro l'avversario comune. La polemica che ne seguì diede occasione ad Egidio di tornare sull'argomento e di chiarire e confermare nell'opera della piena maturità – il commento al secondo delle Sentenze – il suo pensiero<sup>35</sup>.

I discepoli del Dottore fondatissimo continuarono su questa via di moderazione e di equilibrio: respingono l'intellettualismo, ma anche il volontarismo esagerato, polemizzando con i rappresentanti dell'uno e dell'altro. Tra i loro avversari troviamo S. Tommaso e Goffredo; ma anche Enrico di Gand, Scoto, Aureolo, Occam<sup>36</sup>. Il loro intento è di difendere il primato dell'amore senza cadere nell'equivoco di staccare la volontà dall'intelletto o di esaltarne, senza misura, l'autonomia.

La vita dello spirito è inscindibilmente una: comincia con un movimento delle cose verso l'anima – conoscenza – e si perfeziona con un movimento dell'anima verso le cose – amore; il quale, quando è perfetto, non è più desiderio, ma godimento e quiete e somma perfezione. Comuniciamo quindi con ciò che è altro da noi per mezzo della conoscenza e dell'amore, ma questa comunione « *in intelligendo inchoatur, in amore consumatur. Origine praecedit unio per intelligere, sed perfectione praecedit unio per amare* »<sup>37</sup>.

L'influsso di questo volontarismo di marca intellettualistica, se così possiamo dire, che intende superare in uno sforzo di sintesi (conoscenza e amore stanno fra loro come il fondamento e l'edificio, la radice e l'albero) il contrasto sempre rinascente tra la tendenza intellettualista e volontarista, è stato messo bellamente in rilievo a proposito dell'analisi dell'atto di fede<sup>38</sup>;

---

<sup>33</sup> *Quodl.* III, q. 16.

<sup>34</sup> *Quodl.* V, q. 6: *Utrum esset possibile quod creatura rationalis aperte videret Deum et non diligeret ipsum.*

<sup>35</sup> *In II Sent.*, d. 25, q. 1, aa. 3. 6.

<sup>36</sup> Cfr., p. e., GERARDO DA SIENA, *In I Sent.*, d. 1 e TOMMASO DA STRASBURGO, *In I Sent.*, d. 1, q. 2.

<sup>37</sup> EGIDIO R., *Quodl.* V, q. 5 (*Tertia via*).

<sup>38</sup> A. LANG, *Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrhunderts*, Münster i. W. 1930, il quale mette in rilievo la polemica di Alfonso da Toledo, Gregorio da Rimini e Ugolino da Orvieto contro la soluzione intellettualistica di Francesco da Marchia e Roberto. Holkot. Di Ugolino dice testualmente: « Bei ihm sind die Kämpfe zwischen der intellektualistischen und voluntaristischen Richtung in einer bewussten und klaren Ausgeglichenheit zur Ruhe gekommen », p. 210.

ma pensiamo che si debba estendere ad altri campi della teologia e alla dottrina spirituale, dove ha tenuto lontano i nostri scrittori tanto da fredde astrazioni, quanto da tendenze affettive meno misurate e serene. Si può riconoscere, per esempio, nell'interpretazione data alla dottrina agostiniana dell'« uti » e del « frui », nella nozione della teologia come scienza, nella natura della grazia attuale, nell'estensione del precetto della carità, nelle disposizioni richieste perchè il peccatore sia giustificato. Diciamo qualcosa dei singoli punti.

## 2) *Desiderio innato di vedere Dio*

Sul primo ci richiama l'attenzione lo stesso Tommaso da Strasburgo, il quale, dopo aver dimostrato che la fruizione è atto proprio della volontà, aggiunge letteralmente: « Contra praedicta sunt dicta multorum doctorum, qui intellectum dicunt nobiliorem voluntate et beatitudinem vel solum existere in intellectu vel saltem principalius »<sup>39</sup>.

Se non contro la tesi, ciò vale contro gli argomenti addotti per dimostrarla<sup>40</sup>. Noi rileviamo questo punto solo perchè da esso dipende un'altra dottrina fondamentale e cara all'agostinismo, qual è quella dell'« inquietum cor nostrum ».

È noto che le pagine del *De doctrina christiana*, dove S. Agostino distingue e chiarisce i concetti di « frui » e « uti », ebbero una grande fortuna nel medio evo: il Maestro delle Sentenze le mette a base della divisione del suo libro – *res quibus fruendum et res quibus utendum est* – e gli scolastici v'intessono attorno lunghe dissertazioni, fermandosi a discutere, per esempio, sul concetto di fruizione, che cosa importi e a quale facoltà appartenga.

Per il nostro Egidio, la fruizione importa la « cognitio », la « delectatio » e la « quies »: la cognizione come presupposto, il godimento e la quiete come elemento formale. Ora, prosegue, nè le facoltà inferiori, nè le facoltà sensitive, nè l'intelletto trovano la quiete nell'oggetto proprio: non le prime perchè prive di cognizione, non le altre perchè il loro oggetto è mutabile (si noti questo motivo di schietta origine agostiniana), non l'intelletto, perchè la conoscenza è l'inizio, ma non il termine del dinamismo dello spirito. L'atto del conoscere ha il compito di mettere in movimento le energie spirituali: al « motus rerum ad animam » fa seguito il « motus animae ad res »; e questo moto non ha termine che nel possesso gioioso e sicuro del bene amato, che è appunto la fruizione, propria della volontà. Se non che la volontà ha per oggetto il bene universale ed immutabile: ne segue che il dinamismo dello spirito è orientato verso Dio e che non si arresta né si placa se non nel godimento dell'eterna bellezza<sup>41</sup>.

---

<sup>39</sup> *In I Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2.

<sup>40</sup> Cfr. GERARDO DA SIENA, *In I Sent.*, d. 1 q. 1, a. 2, il quale argomenta non contro la tesi ma contro le prove di S. Tommaso.

<sup>41</sup> *In I Sent.*, d. 1, p. 1, q. 1: « Cum ergo per se loquendo fruitio quietationem importet quae non invenitur in potentiis naturalibus, non in sensu, nec in appetitu sensitivo, non in intellectu, sed in sola voluntate, sola voluntas per se et proprie frui dicetur ».

I nostri tornano volentieri all'analisi di questo profondo dinamismo, citando e commentando S. Agostino, quando si parla di fine ultimo e di beatitudine. In questo caso le idee di movimento, di bene, di fruizione, di quiete sono le più frequenti. Per dimostrare che i beni creati non possono costituire l'oggetto ultimo del nostro godimento, Egidio si serve di questa breve argomentazione: « frui dicit quietationem, sed bonum mobile non quietat, ergo bono immobili debemus frui »<sup>42</sup>. Nello stesso motivo insiste Tommaso da Strasburgo, notando che l'oggetto della fruizione dev'essere tale per natura da quietare pienamente l'anima secondo tutta l'ampiezza dei suoi desideri, e citando a proposito le celebri parole delle *Confessioni* (1, 1, 1)<sup>43</sup>, Gerardo da Siena vi aggiunge due altre opportunissime citazioni agostiniane. Ecco il testo: « ... solus Deus potest esse obiectum fruitionis ordinatae dicente D. Augustino... quod tam magnum bonum est natura rationalis, ut nullum sit bonum quo beata sit nisi solus Deus<sup>44</sup>, cuius rationem reddit dicens, quod eo imago est, quo capax eius et particeps esse potest»<sup>45</sup>; e conclude: « illa natura quae est capax Dei non potest ordinata fruitione quietari in aliquo infra Deum »<sup>46</sup>.

Da qui quella dottrina così schiettamente agostiniana della necessaria sproporzione nell'uomo tra il fine e i mezzi, il desiderio naturale e la sua attuazione: la creatura ragionevole, sola tra tutte, non può raggiungere il suo fine « ex puris naturalibus », « quia finis creaturae rationalis est divina visio », in quanto « sine visione Dei non potest esse beata »<sup>47</sup>. Gerardo ricorda il principio che fissa questa sproporzione: « ... naturaliter tendimus in Deum quantum ad inclinationem, non quantum ad assecutionem; non enim naturaliter assequimur Deum, sed ex gratia »<sup>48</sup>; principio che, tacito o espresso, fu comune agli scolastici prima della condanna di Bajo e a molti anche dopo, fino alla controversia sullo stato di natura pura. Quando nel forte di questa controversia i nostri teologi insistono in quel principio e vi restano fedeli nonostante le accuse degli avversari, non lo fanno per amor di polemica, ma per conservare alla teologia una grande verità che non era solo agostiniana.

A loro preme sottolineare l'apertura dell'uomo al soprannaturale, preme salvare l'inserzione vitale della grazia nella natura, preme sfuggire ad un pericoloso laicismo o quietismo psicologico, il quale, parlando, sia pure ipoteticamente, d'una beatitudine naturale perfetta, veniva a porre, fuori delle nostre aspirazioni e dei nostri desideri la beatitudine soprannaturale, svuotandola quindi, per noi, del valore e della forza di attrazione. Non si tratta, come qualcuno potrebbe pensare, di questioni da perditempo o di quisquillie; si tratta di

---

<sup>42</sup> *In I Sent.* d. 1, p. 2, q. 1.

<sup>43</sup> *In I Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1.

<sup>44</sup> *De natura boni contra Manichaeos*, c. 7.

<sup>45</sup> *De Trinitate*, XIV, 8, H.

<sup>46</sup> *In I Sent.*, d. 1, q. 2, a. 1.

<sup>47</sup> EGIDIO R., *In II Sent.*, d. 31, q. 1, a. I; cfr. *Ivi*, d. 33, q. 2, a. 1.

<sup>48</sup> *In I Sent.*, d. 3, q. 2, a. 2, ad 3.

questioni che hanno un'immensa portata dommatica e spirituale. Anzi vorremmo aggiungere che la preoccupazione dei nostri ci pare prevalentemente spirituale: sapevano e sentivano di difendere un fondamentale presupposto della pietà cristiana, quello appunto che la rende così profonda e così bella; e bastava questo per scendere e restare sull'arena. Negare, come facevano molti (per non dire tutti), il desiderio innato della visione di Dio o non parlarne, come preferivano altri, significava per loro non solo negare o far cadere una parte della verità, ma chiudere l'uomo, psicologicamente, al soprannaturale e togliere alla pietà quell'insaziabile anelito verso l'Infinito che la anima e la riscalda. Si sente vibrare in questa controversia tutta l'anima agostiniana dei nostri teologi, l'appassionata difesa dell'agostiniano « fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te ».

Senza dubbio, v'è nel problema un altro aspetto della verità che bisogna salvare: la non esigenza, cioè la gratuità della nostra elevazione all'ordine soprannaturale. Era questo il punto sottolineato dagli altri e negato, secondo loro, dai nostri. Che questa accusa non sia giusta, lo abbiamo dimostrato altrove<sup>49</sup>.

Anzi c'è parso che le distinzioni da loro usate, se comprese a dovere, potrebbero essere di qualche utilità per sciogliere un problema che rinasce di secolo in secolo e non trova mai una soluzione che mantenga, senza attenuarli, i due aspetti della verità e ne indichi, per quanto è possibile, il punto d'incontro.

Intanto ci piace notare che il desiderio innato della visione di Dio, presupposto e ragione d'essere della controversia, messo fuori per tanti anni, anzi per secoli, dalla teologia, torna oggi ad avervi una cittadinanza sempre più larga<sup>50</sup>: segno evidente che le fatiche dei nostri teologi non furono spese del tutto invano.

### 3) *Teologia affettiva*

Se dai problemi, che potremmo dire preliminari, entriamo in teologia, dobbiamo constatare che l'indirizzo conciliante del moderato volontarismo continua: il primato dell'amore diventa il primato della carità.

Ricordiamo l'impostazione della teologia come scienza. Il problema, largamente discusso nel medio evo, serviva agli scolastici per fissare il proprio indirizzo teologico. La teologia, dicono i nostri teologi, è scienza, ma una scienza il cui fine è la carità. Il carattere scientifico della teologia viene messo al sicuro, anzi sottolineato e difeso « *Theologia viatoris est vere*

---

<sup>49</sup> A. TRAPÈ, *De gratuitate ordinis supernaturalis apud theologos agustinenses...* in *Anal. Aug.*, 21 (1951), pp. 217-265.

<sup>50</sup> A. PIOLANTI, *Vecchie discussioni e conclusioni recenti sul soprannaturale nel pensiero di S. Tommaso d'Aquino*, in *Divinitas*, 1 (1957), pp. 93-117.

*scientia* » scrive Tommaso da Strasburgo<sup>51</sup>. Ed Egidio aveva enunciato un principio che taglia corto con ogni forma di fideismo e pseudosupernaturalismo o agnosticismo teologico; aveva detto: « quidquid contra fidem potest per hominem ratione concludi, potest ab homine ratione dissolvi »<sup>52</sup>, principio che nel *Quodlibeto* V, q. 7, viene ripetuto e spiegato, con l'aggiunta di questo particolare, che cioè la soluzione degli argomenti contrari alla fede non ci può condurre all'evidenza della fede stessa<sup>53</sup>.

Ma posto al sicuro questo aspetto, che diremo intellettualistico, aggiungono subito che la scienza teologica è destinata ad illuminare e dirigere l'uomo verso il suo fine; è la scienza della salvezza e della beatitudine, la scienza che ha per scopo il fiorire dell'amore. « Sola dilectio universaliter intenditur in theologia », scrive Gerardo commentando Egidio<sup>54</sup>. Nè v'è bisogno di dire che questa tesi si appoggia sull'autorità di Agostino. I testi principali, che questi teologi si tramandano, son due: uno del *De Trinitate*, dove si sottolinea il rapporto tra la fede e la beatitudine<sup>55</sup>, e l'altro del *Sermone* 350, dove il vescovo d'Ipbona dice in tutte lettere che nell carità si assomma il contenuto delle Scritture<sup>56</sup>.

Ammesso che la carità sia il fine della teologia, nasceva il problema della classificazione della scienza teologica, se cioè si dovesse collocarla tra le scienze speculative o tra quelle pratiche. Egidio, riallacciandosi in ciò all'antica corrente agostiniana, sostiene che si debba aggiungere un terzo membro alla distinzione aristotelica. La carità non è speculazione, ma neppure, a parlar propriamente, azione, cioè non è un'azione esteriore, transeunte, la sola che costituisce la « praxis », ma un'azione interiore, vitale; ed è, per di più, un dono che viene da Dio: non siamo buoni perchè facciamo il bene, ma piuttosto al contrario, facciamo il bene, perchè siamo buoni<sup>57</sup>. « Charitas est in affectu, non in intellectu »: la scienza dunque che ha per fine la carità non deve chiamarsi nè pratica, nè speculativa, ma *affettiva*: « *theologia... dici debet simpliciter affectiva. Et haec est eius propria et conveniens denominatio* », scrive il b. Giacomo da Viterbo<sup>58</sup>.

Questa sentenza, com'era da aspettarselo, suscitò una duplice reazione: una di fondo da parte dei sostenitori del carattere speculativo della teologia (corrente intellettualistica), e una, che potremmo dire di forma, da parte di chi ne difendeva il carattere pratico. Tra questi, Scoto

---

<sup>51</sup> *In I Sent.*, prolog., q. 2, a. 1.

<sup>52</sup> *Theoremata de corpore Christi*, prologo.

<sup>53</sup> « ... quidquid potest per hominem contra fidem via rationis dici, totum potest ab homine rationabiliter solvi ».

<sup>54</sup> *In I Sent.*, prolog., q. 5, a. 5; cfr. EGIDIO R., *In II Sent.*, d. 21, q. 1, a. 1, dub. 2 lat.: « Non ergo finis theologiae est scire Deum propter se, sed propter diligere Deum, quia quod est omni modo diligibile, quanto magis scitur, magis diligitur ».

<sup>55</sup> *De Trinitate*, XIV, 1, 2, dove, proposta la distinzione tra sapienza e scienza, si attribuisce a quest'ultima « illud tantummodo quo fides saluberrima, quae ad veram beatitudinem ducit, gignitur, nutritur, defenditur, roboratur ».

<sup>56</sup> *Serm.* 350, 2: « ... in eo quod in Scripturis intelligis, caritas patet; in eo quod non intelligis caritas latet. Ille itaque tenet et quod patet et quod latet in divinis sermonibus, qui caritatem tenet in moribus ».

<sup>57</sup> *In I Sent.*, prolog., p. 4, q. unica, ad 3.

<sup>58</sup> *Quodl.* III, q. 1, Cod. Bibl. Archigym. Bonon. A 971, fol. 48 ra.

e gli scotisti. Scoto ammette che il fine della teologia sia l'amore – e di questo si rallegrano i discepoli di Egidio<sup>59</sup> – ma, restando alla divisione aristotelica delle scienze, considera l'amore una « praxis » e classifica la teologia tra le scienze pratiche.

I nostri teologi si trovano a combattere su due fronti. Contro gli uni insistono nel sostenere che l'amore di Dio e del prossimo è il fine della teologia, come lo è della fede e della rivelazione, e che la scienza teologica dev'essere denominata dal suo fine<sup>60</sup>. Contro gli altri difendono l'interiorità dell'amore e dimostrano che il nome di « affettiva » dato alla scienza, non ha nulla di strano. L'autorità di Aristotile non conta, perchè non ha conosciuto la carità; altrimenti, dicono, non avrebbe esitato a parlare di scienza affettiva come della suprema delle scienze, che contiene in sé, in modo eminente, la speculazione e la pratica; poichè l'una e l'altra tendono alla perfezione della carità come al fine supremo. Va notato però che Gregorio da Rimini<sup>61</sup> aderisce alla sentenza di Scoto, mentre Ugolino da Orvieto, premesso sempre che il fine della teologia sia l'amore, si mostra per il resto più conciliante<sup>62</sup>. Nicola Gavardi sulla fine del sec. XVII, riprende la sentenza di Egidio Romano<sup>63</sup>.

Conforme a questa dottrina sulla natura della teologia come scienza è quell'altra sul soggetto proprio della teologia. Egidio ha una sua opinione<sup>64</sup> che espone e difende con un'insistenza pari all'opposizione che incontra. Il soggetto proprio della teologia, cioè l'idea centrale, la luce sotto cui vengono considerate le questioni teologiche, è Dio; ma non *sub ratione deitatis* (S. Tommaso) o *sub ratione infinitatis* (Scoto), bensì Dio come nostro glorificatore: «*Subiectum in sacra pagina est Deus glorificator et beatificator* »<sup>65</sup>. I discepoli seguono e difendono il maestro<sup>66</sup>.

Alcuni aggiungono precisazioni. Il b. Giacomo da Viterbo osserva che Dio è l'oggetto della nostra glorificazione « *ut est amabilis* »<sup>67</sup>, e Tommaso da Strasburgo descrive il soggetto della teologia con queste parole: « *Verum summe diligibile ut proportionatum est rationali animae nondum perfectae per habitum luminis gloriae* »<sup>68</sup>. Ben si vede in questi teologi la cura costante di non fare della teologia una metafisica soprannaturale, di sfuggire, in altre

---

<sup>59</sup> Cfr. GERARDO DA SIENA, *In I Sent.*, prol., q. 5, a. 3: « Isti bene dicunt ponendo dilectionem Dei finem theologiae; quaedam vero dicunt quae videntur deviare a veritate. Tum quia volunt quod dilectio Dei sit vera praxis, quod reputo falsum, ut patebit. Tum quia dicunt hanc scientiam debere dici practicam ratione finis, qui est dilectio, quod non admitto ».

<sup>60</sup> Cfr. TOMMASO DA STRASBURGO, *In I Sent.*, prol., q. 4, a. 3.

<sup>61</sup> *In I Sent.*, prol., q. 5, a. 4: « Finis theologiae est dilectio Dei, quia vero dilectio Dei, utpote in nostra potestate, praxis dicenda est, ideo theologia est practica ».

<sup>62</sup> *In I Sent.*, prol., q. 5, a. 1: Theologia « docet Deum perfecte diligere, quod est finis proprius theologiae, tam speculative quam practice. Sed speculative est finis extrinsecus et practice est finis intrinsecus. Ex hoc patet quod etiam speculativa ordinatur ad perfectiorem finem, scilicet ad caritatem, qua perfectus est homo Dei... Et ideo doctor noster dominus Aegidius posuit eam affectivam... potest tamen convenienter dici practica ut dicit Scotus et Gregorius ».

<sup>63</sup> *Theologia exantiquata.*, t. 1, Neapoli 1683, proem., q. 4, a. 5, par. 2.

<sup>64</sup> *In I Sent.*, prol. p. 1, q. 3; *Quodl.* III, q. 2; *In II Sent.*, p. 1, q. 1, a. 1; *Ivi*, d. 21, q. 1, a. 1, dub. 2; *Quaestio de subiecto Theologiae*.

<sup>65</sup> *In II Sent.*, p. 1, q. 1, a. 1.

<sup>66</sup> Cfr. GERARDO DA SIENA, *In I Sent.*, prol., q. 2, a. 3.

<sup>67</sup> 1., c., fol. 48 vb.

<sup>68</sup> *In I Sent.*, prol. q. 1, a. 1. Cfr. D. GUTIÉRREZ, *Notitia historica antiquae scholae Aegidianae*, in *Anal. Aug.*, 18 (1941), pp. 39 sg.

parole, alla posizione statica dell'aristotelismo che considera la scienza un ornamento solo dell'intelletto e pone l'amore fuori del sapere. Al contrario, si vuole imprimere alla scienza sacra un dinamismo che investa la pietà e la nutrisca, indicando fin dalle soglie, a costo di scandalizzare qualche aristotelico puro, ciò che è proprio ed esclusivo del cristianesimo, che è l'apice e l'essenza della rivelazione: la carità. La nostra teologia è affettiva, quella dei beati nel cielo è fruitiva: il primo termine indica tensione e ricerca, come si conviene a chi deve giungere alla meta; il secondo, possesso e quiete. Questi teologi hanno inteso e a loro modo, da buoni scolastici, hanno sciolto, nell'ambito dell'ortodossia cattolica, quel problema che, rinato ai nostri giorni, ha dato occasione a lunghe discussioni sulla natura della teologia, meritando a qualcuno men cauto un richiamo da parte della suprema autorità ecclesiastica<sup>69</sup>.

#### 4) *Delectatio victrix*

Il primato della carità che andiamo delineando nella teologia dei nostri autori, riceve una nuova conferma dal posto che occupa, secondo essi, l'amore nell'economia della grazia. Sorvoliamo sulla grazia santificante: Egidio, più scolastico, la considera distinta dalla carità, come la natura lo è dalle sue potenze<sup>70</sup>; Berti, ed altri con lui, più versati nella teologia biblica e patristica, la identificano con la carità<sup>71</sup>. La questione è marginale, se si pensa che per tutti grazia santificante e carità sono inseparate e inseparabili. Mentre non è affatto marginale, ma entra nel vivo dell'indirizzo spirituale e teologico, ciò che riguarda la natura della grazia attuale.

Egidio Romano, rifacendosi al *pondus meum, amor meus* di S. Agostino, aveva enunciato il principio che la volontà non si muove se non per amore: « *non movetur voluntas ... nisi per amorem, sicut non movetur grave nisi per pondus* »<sup>72</sup>. Secondo questo principio aveva spiegato l'azione divina nell'anima, difendendo l'efficacia della grazia e la libertà della volontà. Dio muove, sì, la volontà, ma la muove secondo la sua natura, cioè per amore. Ora chi si muove per amore, si muove liberamente: « *cum... moveri per amorem sit moveri voluntarie, numquam movetur voluntas nisi volendo* »<sup>73</sup>. La ragione di questa volontarietà sta in ciò che la volontà è mossa dal bene (necessariamente dal bene universale, liberamente dal bene particolare), ma il bene, come si sa, « non movet cogendo, sed alliciendo »<sup>74</sup>. Dio dunque può cambiare la nostra volontà come le piaccia, ma lo fa sempre rispettandone la libertà, perchè lo fa ispirandovi l'amore.

<sup>69</sup> B. XIBERTIA, *Introd. in sacram Theologiam*, Matriti 1949, pp. 92-120.

<sup>70</sup> *In II Sent.*, d. 30, q. 1, a. 5. Cfr. N. GAVARDI, *Theologia exantiquata...*, De gratia, q. 3, a. 2, par. 1.

<sup>71</sup> *De theologicis disciplinis*, lib. 9, c. 1.

<sup>72</sup> *In II Sent.*, d. 41, q. 1, a. 2.

<sup>73</sup> *Quodl.* VI, q. 14.

<sup>74</sup> *In II Sent.*, d. 25, q. 1, a. 3.

Certo, osserva il Dottore fondatissimo, le difficoltà che dobbiamo superare per fuggire il peccato sono molte e gravi, ma in mezzo a tante difficoltà v'è pure tanta facilità e soavità, « quia non possumus ista vincere, nisi cum gratia, cui de necessitate annexa est charitas, quae est amor Dei et proximi. Sed *quaecumque cum amore fiunt, cum quadam levitate at suavitate fiunt*, quia si dedit homo totam substantiam suam pro dilectione, quasi nihil despiciet eam »<sup>75</sup>.

Tommaso da Strasburgo, spiegando come Dio suol cambiare in meglio la volontà degli uomini, descrive tre modi secondo i quali Dio agisce nell'anima: « *Uno modo alliciendo*, puta bona promittendo vel etiam ostendendo sicut nutrix movet puerum ostendendo illi pomum. *Alio modo inducendo*, puta mala penae comminando... *Tertio modo voluntatem melius disponendo*, puta peccatum expellendo et gratiam influendo, et hoc Deus potest facere ita abunde et copiose, quod quamvis voluntatem non cogeret, ipsam tamen in bonis desideriiis penitus immobilitaret »<sup>76</sup>.

E altrove più sinteticamente scrive: « *in huiusmodi motionibus Deus hominem non violentat, sed allicit* »<sup>77</sup>. L'insistenza sul motivo dell'amore che muove attraendo non ha bisogno di commenti.

Con Gregorio da Rimini, di cui è nota la rara conoscenza di S. Agostino particolarmente delle opere antipelagiane, i motivi agostiniani dell'amore che diletta, attrae, persuade si fanno più frequenti e più insistenti<sup>78</sup>.

Questi stessi motivi tornano in Seripando<sup>79</sup> e son quelli che inducono i nostri teologi del sec. XVII e XVIII a sottolineare, parlando della grazia attuale, l'ispirazione della carità: « *Gratia est... mentis illustratio et inspiratio caritatis sed magis in delectatione quam in illuminatione sita est* ». Queste parole del Berti<sup>80</sup> hanno per sfondo quelle altre, giustamente celebri, di S. Agostino, che descrivono il maggior bisogno che ha la volontà di essere soccorsa dalla grazia e riassumono la dottrina della « ignorantia » e della « difficultas »: « *...cum id quod agendum et quo nitendum est coeperit non latere, nisi etiam detectet et ametur, non agitur, non suscipitur, non bene vivitur* »<sup>81</sup>.

Non fa meraviglia che questi teologi, seguendo il loro maestro, preferiscano definire la grazia attuale insistendo sulla « *inspiratio dilectionis* »: « *Gratia est inspiratio dilectionis ut cognita sancto amore faciamus* »<sup>82</sup>.

---

<sup>75</sup> *In II Sent.*, d. 28, q. 2, a. 2.

<sup>76</sup> *In II Sent.*, d. 25, q. 1, a. 4.

<sup>77</sup> *Ivi*, d. 28, q. 1, a. 2.

<sup>78</sup> *In II Sent.*, d. 26.28, q. 1-2.

<sup>79</sup> « ...Dio benedetto... vuole movere soavemente secondo la nostra natura.. la gratia del Signor Dio mollifica i cuori ». Lettera a Marcantonio Flaminio, in H. JEDIN, *Girolamo Seripando*, Würzburg 1937, v. II, p. 476; cfr. anche *De iustificatione meditata commendatio*, c. 2, in C. T. XII, p. 617.

<sup>80</sup> *De theologicis disciplinis*, lib. 14, e. 7.

<sup>81</sup> *De spiritu et litt.* 3, 5.

<sup>82</sup> *Contra duas epist. Pelag.* IV, 5, 11.

Quando poi cercheranno una formula sintetica, che esprima la natura della grazia e la sua efficacia, sceglieranno quella di « *delectatio victrix* », cioè dell'amore celeste che vince l'amore terreno. La formula è agostiniana<sup>83</sup> e i primi a servirsene, per quanto ci risulta, furono i nostri teologi di Salamanca nel forte della controversia « *De auxiliis* »<sup>84</sup>. Disgrazia volle che poco dopo se ne servisse Giansenio e la rendesse sospetta<sup>85</sup>. Ma l'abuso non toglie l'uso. E i nostri teologi, difendendone, a buon diritto, l'ortodossia e respingendone false interpretazioni, continuarono a servirsene, perché è di S. Agostino, perché riassume la dottrina dei due amori, tanto a lui cara, perché sottolinea il primato della carità, perché, infine, indica la via più giusta, quella psicologico-affettiva, per capire in qualche modo l'armonia tra l'intrinseca efficacia della grazia e la nostra libertà.

A noi, che non dobbiamo entrare in discussioni teologiche, basterà rilevare che appare evidente anche qui la preoccupazione di questi teologi di stabilire un contatto strettissimo tra la teologia e la vita, la teologia e la pietà cristiana.

## 5) *Il precetto della carità*

Per meglio illustrare questo aspetto, non troppo conosciuto, della scuola agostiniana, vale la pena di toccare brevemente un'altra delle tante questioni discusse in teologia, quella che riguarda la natura e la necessità dell'amore di Dio e del prossimo.

Egidio Romano aveva esposto con brevità e nitidezza le ragioni per cui l'uomo deve amare Dio più di se stesso, se vuole amare se stesso: « ...quia Deus est creativus et conservativus omnis boni... quia est bonum totale et continens in se quodcumque bonum... quia ipse est bonum per essentiam, cuius participatione est bonum omne aliud bonum »<sup>86</sup>. La linea è schiettamente agostiniana, anche se citazioni agostiniane non ve ne sono; ma il contenuto

---

<sup>83</sup> Cfr. *De pecc. mer. et rem.*: « ... intelligamus, si possumus, Dominum Deum... etiam sanctis suis... aliquando non tribuere vel certam scientiam vel victricem delectationem ».

<sup>84</sup> Cfr. Basilio Ponce de León, il quale difende la grazia intrinsecamente efficace, la spiega attraverso la delectazione vittrice, citando il *De pecc. mer. et rem.* e aggiunge: « Atque hanc quam dicemus esse Augustini sententiam, olim tenuit magister meus Ludovicus Legionensis in *Lectura de libero arbitrio*, quem postea secutus est Petrus de Aragon II - II, q. 83 in solutione cuiusdam argumenti, et noster etiam magister frater Augustinus Antolinez in *Lectura de auxiliis*. Video etiam eidem accessisse sententiae Leonardum Coquaeum in notis ad librum XII *De civ. Dei* c. 9, ita ut haec videatur esse quasi hereditaria agustinensium opinio » (*De auxiliis gratiae*, disp. V, dub. 1, Bibl. Angelica cod 241, fol. 474 r). E nella *Repetita relectio de necessitate gratiae eiusque auxilio iuxta doctrinam D. P. Augustini*, del 1626-1627 (pubblicato senz'anno né luogo di stampa) al c. 9, p. 106, lo stesso autore scrive: « Ut rem istam, quae magni momenti est, distincte explicemus, loquemur de cogitatione sancta... iuxta legitimam quam credimus Augustini mentem. In quo ingenue fateor mihi preluxit faciem P. M. Fr. Augustinus Antolinez, primarius apud Salmanticenses theologiae antecessor ... dum sententiam quam sequemur, publice ex cathedra suis auditoribus dictavit, et saepe mihi suggessit optare se ut qui agustiniani censemur et sumus verum Augustini sensum in hac parte erueremur et defenderemus ». Dobbiamo questa nota alla gentilezza del nostro confratello P. Eloy Dominguez.

<sup>85</sup> Cfr. A. TRAPÈ, *S. Agostino e le correnti teologiche eterodosse*, in *S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea*, Ed. Agost., Tolentino 1966, pp. 238-247.

<sup>86</sup> *Quodl.* IV, q. 14.

non accenna a vivaci dissensi. Mentre nei sec. XVII e XVIII si discute animatamente sul problema della carità: estensione del precetto divino, dovere di riferire tutte le azioni a Dio, necessità dell'amore iniziale per la giustificazione; e la discussione rivela non pochi né piccoli dissensi.

Centro il lassismo che riduceva al minimo il precetto di amar Dio e il prossimo<sup>87</sup>, i nostri teologi sostengono che il primo e sommo comandamento della legge ci obbliga sempre, in quanto sempre siamo obbligati ad amar Dio, se non attualmente – a ciò, siamo tenuti di frequente, in determinate circostanze – almeno virtualmente, cioè con l'orientamento e la disposizione dell'animo<sup>88</sup>. Sostengono, inoltre, che esiste un particolare dovere di riferire a Dio tutte le azioni, con l'intenzione almeno virtuale, perchè queste azioni possano dirsi, in senso pieno, moralmente buone<sup>89</sup>. Una delle 23 proposizioni presentate nel 1758 dal superiore dell'Ordine al sommo Pontefice Clemente XIII come espressione della dottrina difesa dagli agostiniani, dice precisamente: « Praecepto caritatis quae Deum per se diligendum iubet, cetera vero propter Deum, tenemur singulas actiones... in Eum tanquam in finem nostrum, non quidem actu, sed virtute referre »<sup>90</sup>.

Tale dottrina, che sul piano ascetico ha indubbiamente un grande valore, perchè spinge l'anima alla perfezione della carità, ma che sul piano morale può sembrare, e sembra a molti, piuttosto severa, si raccomanda a ragioni di ordine scritturistico e psicologico.

Le une insistono nel comandamento di amar Dio « *ex toto corde et in tota anima et in tota mente* »<sup>91</sup> e sulle parole dell'Apostolo « *omnia in gloriam Dei facite* »<sup>92</sup>, parole che non solo esprimono un comando, ma esigono, secondo questi teologi, un riferimento soggettivo delle azioni a Dio. Le altre insistono sulla necessità di orientarsi con l'amore verso l'ultimo fine per riferire a quel fine tutte le proprie azioni.

Su questo punto aveva già insistito Gregorio da Rimini<sup>93</sup>. I teologi posteriori riassumono il loro ragionamento in alcuni punti che giova ricordare, perchè ci richiamano a quell'ordine di idee da cui siamo partiti. L'uomo, dicono, non può essere senza amore, perchè l'amore è la vita dell'anima; l'amore è come un peso che produce una tensione, un movimento nello spirito; questo movimento deve avere un termine su cui riposarsi; il termine o fine ultimo non può essere che Dio o le creature.

Ora questo è l'ordine naturale: Dio è il bene sommo, i corpi sono il bene infimo, l'uomo è il bene che sta nel mezzo, con la possibilità di volgersi al bene sommo o al bene infimo. Ma

---

<sup>87</sup> Cfr. le proposizioni lassiste condannate da Innocenzo XI, Denzinger, *Ench. Symb.*, nn. 1155-1157.

<sup>88</sup> Cfr. L. BERTI, *De theologis disciplinis*, lib. 23, c. 15; M. MARCELLI, *Institutiones theologicae*, lib. 30, c. 16, concl. 3.

<sup>89</sup> Ch. M. MARCELLI, *o.c.*, lib. 30, c. 18.

<sup>90</sup> Roma, Bibl. Angelica, Ms. 2290, p. 382; Cfr. THYRSO LOPEZ BARDÓN, *Monastici agustiniani... continuatio*, III, pp. 9-11.

<sup>91</sup> Mt 23, 37.

<sup>92</sup> 1 Cor 10, 31.

<sup>93</sup> *l.c.*, in nota 76.

la legge eterna c'impone di osservare l'ordine naturale e ci vieta di perturbarlo, cioè all'ordine ontologico deve rispondere l'ordine morale.

Ne segue che l'uomo sarà retto, e quindi felice, se aderisce a Dio, gode di Lui e si serve delle creature come mezzi per giungere al fine (*frui Deo et uti creaturis*); al contrario sarà perverso, e quindi misero, se aderisce alle creature e subordina ad esse il culto stesso di Dio (*frui creaturis et uti Deo*).

Le singole proposizioni di questo lungo ragionamento vengono sostenute con testi agostiniani, che noi omettiamo per l'indole sommaria della nostra esposizione<sup>94</sup>. Ne deducono che l'uomo, giunto all'uso di ragione – e qui si appellano anche a S. Tommaso<sup>95</sup> – deve operare una, scelta, deve orientarsi: o Dio o le creature. L'orientamento verso Dio avviene per mezzo dell'amore, con cui l'uomo, preferendo il bene supremo alle creature e a sé, riconosce l'ordine naturale e vi si adegua. È appena necessario rilevare che questi teologi, se da una parte urgono la portata del precetto della carità, dall'altra ne sottolineano, per così dire, la naturalezza e la perfetta aderenza ai moti più intimi dello spirito.

Troviamo lo stesso atteggiamento nella lunga e forte controversia sull'*attrizionismo*. Essi sono per la sentenza che richiede nell'attrizione, perchè escluda ogni affetto al peccato e disponga sufficientemente alla giustificazione nel Sacramento, un amore iniziale, un amore di benevolenza, per cui il peccatore incomincia ad amare Dio per se stesso, sopra tutto. Non si dà giustificazione, dicono, senza che vi sia nell'animo un movimento contrario a quello del peccato, che è movimento di *aversione* da Dio e di adesione alle creature; occorre dunque distaccarsi dalle creature e convertirsi a Dio; ma questo distacco e questa conversione non s'intendono senza che il peccatore si volga a Dio, si pente d'averlo offeso, ne spera il perdono e cominci ad amarlo come sommo Bene, cioè si preoccupi del comandamento dell'amor di Dio e si proponga, si studi di adempirlo<sup>96</sup>.

L'influsso di questa opinione nella spiritualità cristiana è facile intuirlo. Lo esprime assai bene un'altra delle 23 proposizioni cui abbiamo accennato sopra, la ventesima. Dice infatti: « De dilectione Dei sicut ad sacramentum baptismi in adultis, ita ad sacramentum poenitentiae... duo... defendimus: primum, ne quis putet in utroque sacramento requiri ut praevidiam contritionem eam quae fit caritate perfecta...; alterum, ne quis putet in utroque sacramento securum se esse si, praeter fidei et spei actus, non incipiat diligere Deum tanquam iustitiae fontem. Neque vero satis adimpleri censemus utrique sacramento necessarium... vitae novae inchoandae et servandi mandata divina propositum, si poenitens primi maximi mandati, quo Deus toto corde diligitur, nullam curam gerat, nec sit saltem

---

<sup>94</sup> Ch. BELLELLI, *Mens Augustini de statu creaturae rationalis ante peccatum*, lib. 3, c. 1.

<sup>95</sup> *Summa Theol.* I-II, q. 89, a. 6.

<sup>96</sup> Cfr. L. BERTI, *o.c.*, lib. 34, cc. 5-6.

animo ita praeparatum ut ad illud exsequendum divina opitulante gratia sese excitet et provocet »<sup>97</sup>.

Si tratta di condurre i fedeli, con una sapiente e vigile azione pastorale, a mettere al centro dei loro pensieri, nel ricevere i sacramenti, ciò che costituisce il centro e l'essenza della vita cristiana: la carità.

Abbiamo abbozzato un aspetto della teologia agostiniana, quell'aspetto in cui i teologi agostiniani si sono studiati di tradurre in formule scolastiche la grande dottrina del vescovo d'Ipbona sull'amore e la carità. Prima di continuare ci sia premesso qualche rilievo. Il primo vuol essere questo: il continuo richiamo a S. Agostino e l'impostazione della teologia come scienza affettiva porta in sé il germe di quel carattere biblico e patristico che ben presto divenne prevalente nella scuola. Di essa i teologi migliori sono, possiamo dire, o scrittoristi o patrologi. Per fare alcuni nomi dei più noti, citiamo tra i primi il Seripando e Luis de León, tra gli altri Cristiano Lupo ed Enrico Noris.

Di questi, il Seripando ci ha lasciato un commento alle epistole di S. Paolo ai Romani ed ai Galati, giudicato dai competenti un gioiello di teologia biblica, e nel Concilio di Trento insistè perché i decreti non fossero redatti in forma scolastica, ma in forma, se possiamo dire così, biblica, cioè con la semplicità, l'unzione e la terminologia della S. Scrittura. Di questa forma dava egli stesso uno splendido esempio con gli schemi del decreto sulla giustificazione, che furono la base delle discussioni conciliari, e passarono, sia per la forma sia, in gran parte, per la sostanza, nel decreto definitivo.

Di Luis de León basti ricordare che le opere di lui più universalmente conosciute e stimate – opere di teologia e di alta spiritualità – sono commenti alla S. Scrittura: *De los nombres de Cristo*, *La perfecta casada*, *Exposición del libro de Job*, *In Canticum Canticorum triplex explanatio*.

Ambedue son convinti che la teologia più alta è la teologia biblica. Il Seripando dà di S. Tommaso questo giudizio, che non mancherà di stupire per l'originalità del contenuto e la sicurezza della forma. S. Tommaso, scrive, per la singolare erudizione congiunta alla pietà « *regnavit in scholis, regnavit et in cathedra Christi. Verum in scholis nihil in eo supra hominem video; in piis vero illis opusculis quibus Dei populum docet, non hominem sed Dei spiritum in homine loquentem audio* ». L'allusione alla Somma, che pure il Seripando giudica l'opera più esatta del Dottore Angelico, è evidente. Analogo giudizio esprime intorno a S. Bonaventura<sup>98</sup>.

Luis de León stabilisce più chiaramente questa graduatoria ascendente: teologia scolastica, teologia dei « Santi », teologia biblica. Della teologia, scrive egli nell'introduzione ai suoi immortali « *Nombres de Cristo* », le questioni scolastiche costituiscono il principio; la dottrina

---

<sup>97</sup> *l.c.*; cfr. A. DE ROMANIS, *Dictionnaire de spiritualité*, II, 627-636.

<sup>98</sup> C. T. XII, 614.

che scrivono i « Santi », l'aumento; la S. Scrittura, il sommo e la perfezione e il punto più alto, alla cui intelligenza tutto il resto è ordinato come a fine necessario.

Anche nelle opere sistematiche di teologia scolastica si ritrova l'indirizzo prevalentemente biblico-patristico, come nel Berti; per non dire, tra i più antichi, di Gregorio da Rimini, Ugolino da Orvieto, Agostino Favaroni, presso i quali non è difficile trovare, anche, un atteggiamento di critica diffidente per la filosofia aristotelica<sup>99</sup>.

Egidio, è vero, ha coltivato in prevalenza, come si conveniva al periodo aureo della scolastica, la filosofia e la teologia speculativa; ma anche di lui, oltre *l'Exaameron* e i classici commenti dell'epistola ai Romani e dei Cantico dei Cantici, va ricordato lo studio delle opere esegetiche di S. Agostino e l'intenso amore per la S. Scrittura.

Ecco per esempio come nell'*Exaameron* delinea in sette regole il programma dell'esegeta. La prima regola vuole che si debba amare più la S. Scrittura che le nostre opinioni personali; il che vuol dire che dobbiamo uniformare le nostre opinioni alla Scrittura e non interpretare la Scrittura secondo le nostre opinioni. Osservazione ovvia, ma sempre necessaria. La seconda regola esige che dobbiamo amare la S. Scrittura più di tutti i libri profani. Questi meritano la nostra stima in quanto ci aiutano a capire la S. Scrittura. Sarebbe un errore gravissimo avere a fastidio la Scrittura e cercare avidamente i libri dei gentili. « Valde est quidem periculosum » scrive letteralmente, « fastidire libros pietatis, id est, libros Scripturae sacrae, et libros gentilium magis reputare ». La terza regola va più avanti: richiede che stimiamo la S. Scrittura più di tutto l'ingegno umano; se la capacità intellettuale e l'acume di tutti gli uomini, proseguie, si raccogliessero in un solo, dovremmo stimare più la Scrittura che le opinioni di quest'uomo<sup>100</sup>. Omettiamo le ultime quattro regole per la loro indole piuttosto tecnica. Ma bastano le tre ricordate per rivelarci l'amore e la venerazione di questo pio teologo verso la parola di Dio: si vede bene che lo spirito del padre, il Vescovo d'Ipbona, di cui nelle regole suddette intende riassumere il pensiero, ha permeato profondamente il suo animo.

Non sappiamo se fu Egidio a far inserire nelle prime Costituzioni dell'Ordine la seguente prescrizione riguardante i novizi: novitius « *sanctam Scripturam avidè legat, devote audiat, ardentè addiscat* », prescrizione tanto bella e tanto agostiniana. Certo è che il grande maestro, universalmente stimato, era a Ratisbona, nel capitolo generale del 1290, quando le prime Costituzioni furono approvate.

Tra i primi discepoli di Egidio, cultori come lui della teologia speculativa, va ricordato Agostino d'Ancona per i preziosi commentari alla S. Scrittura che ci ha lasciati, commentari

---

<sup>99</sup> A. ZUMKELLER, *Hugolin von Orvieto und seine theol. Erkenntnislehre*, Würzburg 1941; S. FRIEMEL, *Die theologische Prinzipienlehre des A. Favaroni von Rom*, Würzburg, 1950.

<sup>100</sup> *Exaameron*, p. 2, c. 13.

diffusissimi nel medio evo, che abbracciano quasi tutti i libri del Nuovo Testamento. Indubbiamente Agostino è il più fecondo esegeta della scuola<sup>101</sup>.

Tra i non scolastici dovremmo ricordare nel sec. XIV il b. Simone da Cascia, il cui grande volume *De gestis Domini libri XV* è un'opera di teologia biblica che offre un'ampia esposizione del contenuto dommatico, morale e ascetico del Vangelo, e, nel secolo seguente, Giacomo Perez di Valenza per i suoi ricchi commentari ai Salmi; ma di ambedue questi scrittori parleranno altri.

Il secondo rilievo che vorremmo fare è puramente marginale, riguarda la forma. Egidio ha uno stile prolisso, ma chiaro e vivo, che rivela spesso, pietà e devozione, come quando chiude le sue opere con una preghiera piena di umiltà e d'affetto. Particolarmente belle per ingenuità e freschezza, quelle che si leggono alla fine dei *Theoremata de Corpore Christi, De peccato originali, De erroribus philosophorum*<sup>102</sup>. Compose pure delle preghiere indulgenziate dal Papa Giovanni XXII, come quella al volto del Salvatore – *Salve, sancta Facies*<sup>103</sup> e ha titoli (e lui solo finora ne ha) per essere considerato autore di quella cara e celebre preghiera all'umanità sacrosanta di Nostro Signore, che comincia: *Anima Christi, sanctifica me*<sup>104</sup>.

Degli altri teologi noteremo soltanto che sono spesso anche grandi umanisti, che hanno una vasta cultura linguistica e conoscono le risorse della lingua che usano fino a raggiungere, qualche volta, le altezze più autentiche dell'arte. E questo non è senza merito, perchè ha contribuito a far giungere severe opere di teologia spirituale in larghi strati di persone che senza quell'arte non le avrebbero mai lette.

Ma riprendiamo la linea del nostro breve schizzo. Dal primato dell'amore, che pervade e colorisce, come abbiamo visto, tutto il pensiero dei nostri teologi, nasce il primato della grazia.

---

<sup>101</sup> B. MINISTERI, *De Augustini de Ancona vita et operibus*, in *Anal. Aug.* 22 (1951-1952) pp. 184 sg.

<sup>102</sup> *Theoremata de corpore Christi*, prop. 50: « Domine Iesu, ad cuius laudis et honoris praeconia eucharistiae mysterium, quod inter cetera sacramenta devotione suavius, intelligentia pulchrius, continentia sanctius, per quinquaginta theoremata, te auxiliante descripsi, repraesentans annum iubileum; qui cum per quinquagenarium extensus servos a servitute liberos faceret, figuram huius sacri mysterii, per quod habetur peccatorum remissio, praetendebat. Per hanc ergo refectionem sanctissimam me famulum tuum a diaboli potestate redemptum, perducas ad gloriam et ad vitam delectabilem, cohortem angelicam: ad quam nos ordinat tui corporis et sanguinis sacramentum. Qui cum Patre at Spiritu sancto es unus Deus benedictus in saecula saeculorum. Amen ». *De peccato originali*, e. 7: « Vere ergo, Domine Deus, tibi soli peccamus et vincis cum iudicaris, quia tu solus in omnibus aequus es, et quae animalibus hominibus iniqua videntur, aequissima ratione sunt a te condita. Tu ergo solus bonus et pius, et nos in iniquitatibus concepti sumus et in peccatis concepit nos mater nostra; sed tu pro tua pietate miserere nobis, in facie ad faciem te videre possimus, quia es benedictus in saecula saeculorum. Amen ». *Errores philosophorum*, ed. J. Koch, Milwaukee, Wisconsin 1944, p. 66: « O bone Iesu, ad laudem tuam et ob reverentiam nominis tui nec non et in detestationem contradicentium tibi, te auxiliante, loca in quibus Aristotiles Averrois, Avicenne, Algazel, Alkindus et Rabbi Moyses nisi sunt contradicere fidei a te traditae, quam solam veram et catholicam reputo, summam in hac prima parte huius opusculi compilavi, ubi dictorum philosophorum vel omnes sunt simpliciter comprehensi vel ad ea, quae ibi sunt tradita, potest eos reducere diligens inquisitor. Quod cum non nisi per te fieri potuerit, tibi sit honor et gloria in saecula saeculorum. Amen ».

<sup>103</sup> Parigi, Bibl. Mazarine, ms. 646, fol. 36. Cf. C. BRUNI, *Le opere di Egidio Romano*, Firenze 1936, p. 140.

<sup>104</sup> Questi titoli sono: a) Egli compose altre preghiere simili, cfr. le due note precedenti. b) Uno dei più antichi manoscritti dell'*Anima Christi* porta in margine questa nota, di mano del sec. XIV: « Hanc orationem Aegidius magnus composuit et Dominus Iohannes papa XXII ipsam centum dierum indulgentiis ditavit ». Cfr. *Revue d'ascétique et de mystique*, 11 (1930), p. 208. Ora questa stessa nota si legge anche nel margine del ms. Mazarine 646, f. 36, di fronte alla preghiera *Salve, sancta Facies*, di sicura autenticità egidiana. c) Oggi i critici sono concordi nel fissare la data di composizione dell'*Anima Christi* nei primi 25 anni del sec. XIV. In quel tempo *Aegidius magnus* non è altro che il nostro agostiniano. Dobbiamo questa nota alla gentilezza del P. D. Gutiérrez.

L'amore soprannaturale, la carità, è anzitutto un dono di Dio. Ricorderemo l'argomentazione di Egidio a proposito della teologia affettiva: non siamo buoni, soprannaturalmente, perchè facciamo il bene, ma al contrario: facciamo il bene perchè siamo buoni.

## PRIMATO DELLA GRAZIA

È stato scritto che la differenza tra le varie scuole di spiritualità va ricercata nei principi teologici che hanno servito di base all'elaborazione teoretica della dottrina spirituale; cosicchè non vi sarebbero, a parlar propriamente, che due scuole di spiritualità, secondo che predomina l'uno o l'altro dei due elementi fondamentali che costituiscono la vita dello spirito: grazia e sforzo personale; e predomina l'uno o l'altro secondo che si ammetta o no l'efficacia intrinseca della grazia<sup>105</sup>.

Se queste parole son vere – e in parte lo sono – il carattere della spiritualità agostiniana è ben chiaro: i nostri teologi sono stati sempre e concordemente per l'intrinseca efficacia della grazia. Ma queste parole non son vere che in parte, perchè la dottrina teologica sulla grazia è bensì un elemento fondamentale, ma non unico della dottrina spirituale. Certo, ammettere o no la grazia intrinsecamente efficace non può essere senza conseguenze per l'orientamento della propria vita interiore, ma sarebbe esagerato far dipendere da qui tutto un indirizzo spirituale. Anzi nel campo di quelli che difendono l'intrinseca efficacia della grazia, bisogna accuratamente distinguere tra modo e modo di difenderla: quel modo può determinare un tono, un colorito, un atteggiamento spirituale diverso.

Ad esempio, per alcuni, come per i tomisti, è l'aspetto metafisico che conta; per loro il peccato originale non entra nel vivo del sistema: grazia e predestinazione si fondano nella predeterminazione fisica, la quale si richiama alla necessità di spiegare la prescienza divina dei futuri contingenti e il passaggio della creatura dalla potenza all'atto.

Per gli agostiniani invece è l'aspetto storico che ha la prevalenza; il peccato originale e le sue conseguenze costituiscono il presupposto essenziale del loro sistema: la predestinazione è *infralapsaria*, l'efficacia della grazia si raccomanda a ragioni positive, scritturistiche e patristiche, e tutto il sistema tende ad affermare ed esaltare la grazia liberatrice del Cristo. I temi paolini di peccato, di concupiscenza e di morte, e della grazia che ne libera, emergono per ogni verso dal sistema come tale e suggeriscono alla pietà un atteggiamento corrispondente. Ma vediamo di chiarire un po' meno sommariamente questi principi.

---

<sup>105</sup> F. X. MARQUART, Écoles de spiritualité, in *Vie spirituelle*, 14 (1926), pp. 312-313.

## 1. Grazia e predestinazione

Il primo maestro della scuola sta decisamente per il predominio della grazia sulla libertà, predominio che trova espresso nella S. Scrittura. Ecco un suo ammonimento solenne: « ... si volumus dictum nostrum concordare Scripturae sacrae, in operibus meritoriis quanto plus possumus tanto plus debemus dare gratiae et quanto minus naturae; dum tamen salvetur libertas arbitrii... »<sup>106</sup> che vuol dire, spiega egli stesso, che dobbiamo ritenere per certo che le opere soprannaturali procedono più dalla grazia che dalla natura, più dalla mozione dello Spirito Santo, che dall'attrazione naturale dell'oggetto.

La stessa grazia santificante non ci rende abili a muoverci, ma ad essere mossi dallo Spirito del Signore; a un di presso come la rotondità nella sfera. Per questa ragione il Dottore fondatissimo contraddetto da Goffredo da Fontaines<sup>107</sup> e seguito da vicino dal b. Giacomo da Viterbo<sup>108</sup> difende la necessità della grazia attuale rilevante, anche nei giusti, perchè possano compiere opere meritorie<sup>109</sup>. Conformemente a questa convinzione ama ripetere che nelle opere soprannaturali più che agire noi, siamo agiti dalla grazia: *in operibus spiritualibus et meritoriis magis agimur quam agamus*<sup>110</sup>. E si appella a S. Paolo, il quale, osserva, non ha detto: *qui spiritu Dei agunt*, ma: *qui spiritu Dei aguntur, ii filii Dei sunt*<sup>111</sup>. È vero che la grazia non ci viene accordata se non vogliamo riceverla, ma è pur vero che Dio opera in noi, mediante il nostro libero arbitrio, questo stesso volere<sup>112</sup>.

Indirizzo teologico netto e conseguente, che viene applicato senza attenuazioni alla vita dello spirito. Se vogliamo evitare il male, scrive testualmente Egidio, non abbiamo che un solo rimedio, quello di lasciare che agisca in noi, che ci muova, che ci conduca Colui che non può agire nè condurci male. Difatti, non appena vogliamo agire a modo nostro, secondo il nostro spirito, veniamo meno e cadiamo nel peccato. La perseveranza nel bene è dunque legata all'attuazione di questo principio: nelle opere della grazia « *magis agimur quam agamus* »<sup>113</sup>.

Indirizzo che continua e si chiarisce nella dottrina della predestinazione, dottrina che, a differenza di quella sull'efficacia della grazia, ebbe un posto, e non secondario, nella problematica della teologia medievale. Il pensiero di Egidio va ricercato più nel commento su S. Paolo ai Romani che nel commento al primo delle Sentenze, opera giovanile. La nostra

<sup>106</sup> AEGIDIJ ROMANI, *Quodl.* VI, q. 2.

<sup>107</sup> *Quodl.* IX, q. 13.

<sup>108</sup> *Quodl.* II, q. 19, cfr. A. TRAPÈ, *Il Concorso divino...*, p. 142.

<sup>109</sup> *Quodl.* VI, q. 2.

<sup>110</sup> *In II Sent.*, d. 38, 4. 1, a. 3 (*Ad quod dici potest*).

<sup>111</sup> *In Ep. ad Romanos*, lect. 25; *In II Sent.*, d. 28, q. 2, a. 2.

<sup>112</sup> Cfr. *In I Sent.*, d. 46, p. 1, q. unica.

<sup>113</sup> *In II Sent.*, d. 28, q. 2, a. 2. Per non stupirsi di questo linguaggio si ricordi quanto è stato detto sopra sull'amore che muove la volontà. Egidio non teme di accentuare l'efficacia della grazia, perchè è convinto che Dio muova la volontà ispirandovi l'amore; e l'amore, quando non abbia per oggetto il bene universale, lascia sempre intatta la nostra libertà.

elezione alla grazia è un atto di pura benevolenza da parte di Dio: non perchè prevede che faremo il bene, Dio ci predestina e dispone di darci la grazia, ma piuttosto al contrario: perchè ci predestina e dispone di darci la grazia, per questo prevede che faremo il bene<sup>114</sup>. Parimenti è gratuita l'elezione alla gloria<sup>115</sup>. Possiamo distinguere negli eletti tre effetti della predestinazione, cioè la giustificazione – *Ut boni sint per gratiam – i meriti – ut bona agant per opera meritoria* – la glorificazione – *ut bona adipiscantur per gloriam*; or questi effetti, e singolarmente e complessivamente considerati, provengono dalla misericordia e suppongono un atto di pura e gratuita predilezione<sup>116</sup>.

Egidio mette l'accento nella parola *misericordia*. Seguendo fedelmente S. Agostino ripete che la natura umana è tutta viziata in radice e soggetta a dannazione: se nessuno fosse liberato dal castigo ad ognuno dovuto, nessuno avrebbe il diritto di querelarsi davanti a Dio. La liberazione è un atto di misericordia, la non liberazione un atto di giustizia. Che alcuni non siano condannati, scrive il nostro Dottore, non è iniquità, ma misericordia; che altri lo siano, non è iniquità, ma giustizia<sup>117</sup>. La predestinazione dunque, e la conseguente riprovazione (negativa), suppongono il peccato originale. Senza quel grande peccato di Adamo, che tutti ci ha resi infetti di colpa e meritevoli di pena, non si capirebbe perchè Dio tratti in modo diverso esseri d'una stessa natura e d'una stessa condizione, che sono creature sue. Non già che il peccato originale sia la causa della riprovazione, poichè la vera causa resta sempre e solo l'imperscrutabile volontà divina, la quale potrebbe, se volesse, usare misericordia con tutti; ma è la condizione « sine qua non », cioè la condizione senza la quale non ci sarebbe la elezione di alcuni e la non elezione di altri alla gloria antecedente ai meriti o ai demeriti personali<sup>118</sup>.

L'influsso della dottrina agostiniana della « massa perditionis » è troppo evidente per essere messo in rilievo. Quest'influsso, sia attraverso Egidio<sup>119</sup>, sia più spesso direttamente attraverso le opere del Vescovo d'Ipbona, è continuato nella scuola, che in genere ha prospettato la dottrina della predestinazione su un piano storico avente per sfondo il peccato originale; per cui l'arco della storia – la storia della nostra salvezza – è visto in tre momenti: prima del peccato, dopo il peccato, dopo la resurrezione; e si ama insistere, tra il primo e il

---

<sup>114</sup> *In Ep. ad Romanos*, lect. 31: « ... non quia Deus praescit nos bona facturos ideo nos praedestinat et proponit nobis dare gratiam, sed magis e contrario, quia nos praedestinat et proponit dare gratiam ideo praescit nos bona facturos ».

<sup>115</sup> *In Ep. ad Romanos*, lect. 29: « ... non solum divina electio quantum ad gratiae praeparationem... sed etiam quantum ad gloriae collationem... habet esse Dei beneplacito et divina voluntate ».

<sup>116</sup> *In Ep. ad Romanos*, lect. 29: « ... ideo quod aliqui sint electi et adprobati ex divina misericordia et eius beneplacito habet esse ».

<sup>117</sup> *In Ep. ad Romanos*, lect. 29: « ... quia totum genus humanum est infectum, iusto Dei iudicio omnes damnari possent. Quod ergo aliqui non damnantur, hoc non est iniquitatis, sed misericordiae; quicumque vero damnantur, hoc non est iniquitatis, sed iustitiae ».

<sup>118</sup> Si legga nella lezione 31 del commento alla lettera ai Romani l'esempio dell'arciere che cerca verghe per farne delle frecce. Indubbiamente Egidio è un teologo che non elude i problemi.

<sup>119</sup> Tommaso da Strasburgo si allontana esplicitamente da Egidio; cfr. *In I Sent.*, d. 41, q. 1, a. 2. L'opinione di Tommaso, che si riallaccia a quella di Enrico di Gand, contro il quale aveva scritto Gerardo da Siena, fu generalmente rigettata dai dottori dell'Ordine: scrive diffusamente contro di lui Alfonso da Toledo, *In I Sent.*, d. 41, q. 1, aa. 3.4.

secondo, sulla differente economia della grazia e, nel terzo, sulla reintegrazione delle profonde armonie tra grazia e natura. Quando nel '600 sorsero le note gravi controversie sugli aiuti divini, i nostri s'impegnarono a tradurre in moneta corrente la dottrina del Vescovo d'Ippona: compito difficile per la ricchezza di quella dottrina e più difficile per le interpretazioni di coloro che, esagerandola, falsavano le teorie agostiniane e sconfinavano nell'errore. La loro sintesi prese un carattere storico-psicologico; e con ciò si vennero a trovare in una posizione di mezzo tra la corrente molinista, che metteva l'accento sulla libertà, e la corrente tomista che lo metteva sull'essenziale dipendenza della creatura dal Creatore.

Il mistero della grazia s'illumina con il mistero del peccato originale. Parlando della predestinazione, molti che ne difendono, come gli agostiniani, l'assoluta gratuità, insistono sulla destinazione di alcuni al possesso d'un bene indebito a tutti; mentre i nostri insistono nella *liberazione* di alcuni dalla condanna a tutti dovuta. Si attengono in ciò alla celebre definizione di S. Agostino che dice: la predestinazione dei Santi altro non è che la prescienza e la preparazione dei benefici con i quali saranno certissimamente liberati tutti coloro che saranno liberati. Gli altri, prosegue domandandosi il S. Dottore, dove, per giusto giudizio di Dio, son lasciati se non nella « massa perditionis »?<sup>120</sup>

Gratuita dunque la predestinazione alla gloria, anteriore ai nostri meriti personali, ma posteriore al peccato originale. Ne segue che il suo inseparabile contrario, la riprovazione negativa, che del mistero è l'aspetto più oscuro e tremendo, è anch'essa posteriore al peccato, e quindi, così pensano questi teologi con S. Agostino, meno difficile per la nostra povera mente, meno incomprensibile. Dio, permettendo il peccato originale, ha voluto mostrare prima che cosa valesse il libero arbitrio, poi che cosa valesse il beneficio e la potenza della sua grazia.

Da questa impostazione dipende la dottrina intorno alla grazia efficace. Scrittura e ragione teologica esigono, secondo questi teologi, una grazia intrinsecamente efficace. Ma, soggiungono, la efficacia della grazia non è assoluta, bensì relativa alle disposizioni dei singoli: ammette dei gradi. Di tal maniera, una grazia che è inefficace in uno, può essere efficace in un altro che sia meno indurato nel male o dominato da meno forti passioni.

Sulla natura della grazia efficace abbiamo detto sopra qualcosa: è una celeste attrattiva (*delectatio victrix*) che supera ogni inclinazione al male, rende *invitta* la volontà e la porta ad agire « indeclinabiliter » e « insuperabiliter »<sup>121</sup> per il bene, salva sempre la libertà di scelta.

---

<sup>120</sup> *De dono perseverantiae*, 19, 35: « Haec est praedestinatio sanctorum, nihil aliud: praescientia scilicet et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur quicumque liberantur. Ceteri autem ubi, nisi in massa perditionis iusto divino iudicio relinquuntur? ».

<sup>121</sup> *De corr. et gratia*, 2, 38.

## 2. Grazia sanante

Ci preme qui di accennare ad un altro carattere che la scuola agostiniana ha in proprio, vorremmo dire, più degli altri: l'insistenza sulla grazia sanante o, meglio, sull'aspetto sanante della grazia. Essa accentua, sicura d'interpretare il pensiero del Vescovo d'Ipbona, l'indirizzo antipelagiano. Ed è un atto di giustizia rilevare che i teologi di questa scuola furono spesso i vigili custodi dell'ortodossia cattolica contro quella corrente di pelagianesimo più o meno larvato che serpeggiava, qua e là, nel medio evo, senza per altro cadere nell'eccesso antipelagiano del determinismo teologico di Tommaso Bradwardine. Quest'errore, ripreso da Giovanni di Mirecourt – il *monachus albus* – fu condannato insieme a quello opposto, di cui si era fatto patrocinatore Nicola d'Autrecourt, a Parigi nel 1347. Si fece promotore di questa condanna, che proscriveva tra i « moderni » il « modernismo » rivoluzionario, nientemeno che Gregorio da Rimini<sup>122</sup>. E fu un confratello di Gregorio, Ugolino da Orvieto che, redigendo nel 1364 gli statuti della facoltà teologica di Bologna, volle aggiunto ad essi l'elenco di quegli errori perchè fosse di monito e di guida a maestri e a discepoli<sup>123</sup>. Gli errori che saranno poi di Lutero vanno cercati in questo elenco, non nelle opere dei nostri teologi.

Ma molto prima del 1347 circolavano nelle scuole teologiche proposizioni pericolose o apertamente erronee sulla necessità della grazia. Il Concilio di Orange nel sec. XIII è ignorato<sup>124</sup>. I nostri reagirono in nome di S. Agostino. Così Egidio scrive contro S. Tommaso, Tommaso da Strasburgo contro Durando, Gregorio da Rimini contro Scoto, Ockham, Adamo Wodeham ecc.

Egidio contro S. Tommaso. Dobbiamo precisare però che si tratta di S. Tommaso del *Commento* alle Sentenze, dove il Dottore Angelico esprime un'opinione che sarà corretta nella *Somma*. Il maestro agostiniano lo sa, eppure usa contro quell'opinione parole assai forti; forse in vista dell'influenza che il *Commento* esercitava ancora nelle scuole. Si veda la conclusione: « Non ergo loquamur transcendentia – scrive –, non quadremus circulum per logicam, loquamur ut in se quilibet experitur, dicentes: difficile est etiam cum gratia omnia vitia superare et sine gratia impossibile est a vitiis non succumbere »<sup>125</sup>.

Tommaso da Strasburgo ritiene l'opinione di Durando (e di altri « recentis ») che sosteneva la possibilità nell'uomo decaduto di osservare senza la grazia tutta la legge naturale sia pure quantum ad substantiam operis, « satis periculosa », e dice poco<sup>126</sup>.

Gregorio da Rimini parla di conclusioni nelle quali « multi modernorum... plurimum dissonant a doctrina sanctorum et ab ecclesiasticis definitionibus faventque cuidam errori

---

<sup>122</sup> P. D. TRAPP, *Augustinian theology of the 14th Century...* in *Augustiniana*, 6 (1956), pp. 182 sg.

<sup>123</sup> Cfr. Fr. EHRLE, *I più antichi statuti della facoltà di teol. di Bologna*, Bologna 1932.

<sup>124</sup> Cfr. H. RONDET, *Gratia Christi, Essais d'histoire...* Paris, 1948, p. 219.

<sup>125</sup> *In II Sent.*, d. 28, q. 1, a. 4.

<sup>126</sup> *In II Sent.*, d. 28, q. 1, a. 2.

Pelagii condemnati »<sup>127</sup>. Tra i « moderni » cita Scoto, Ockham, Adamo Wodeham, alle cui ragioni risponde diffusamente. Per Scoto rimandiamo alla difesa del Minges<sup>128</sup>. In quanto agli altri due ci pare che i loro argomenti sappiano troppo di pelagianesimo. Le proposizioni condannate a Parigi nel 1347 non sono molto lontane.

Si sa che Gregorio da Rimini, avversario tenace tanto del pelagianismo quanto dell'antipelagianismo esagerato, ha difeso una tesi tacciata apertamente di pessimismo antipelagiano: si tratta della tesi sulla impotenza nella quale si troverebbe l'uomo decaduto di compiere, senza l'aiuto della grazia, opere moralmente buone. Gregorio insiste su due punti che, se veri, impongono la sua conclusione. Egli dice che un'azione, buona per l'oggetto, non lo è per il fine, se non viene riferita a Dio; e che l'uomo dopo il peccato non può amar Dio per se stesso –propter Deum – senza un aiuto divino « speciale »<sup>129</sup>.

Su questi due punti i teologi agostiniani hanno insistito anche in appresso. Nel secondo si son trovati in buona compagnia<sup>130</sup>; nel primo la compagnia è stata poco numerosa<sup>131</sup>. Ma ciò sta a dimostrare che il presunto pessimismo degli agostiniani altro non è, in questo caso, che un più alto concetto della moralità degli atti umani.

Su di loro, impegnati ad interpretare il pensiero del Vescovo d'Ipbona, ha fatto viva impressione un testo del *De civitate Dei* (19, 25), dove il Dottore della grazia giudica severamente come « inflatae et superbae » le virtù dei pagani « cum ad se ipsas referuntur ». Si veda a proposito di questo testo le conclusioni che ne traggono tre teologi, i più grandi, crediamo, della scuola, lontani tra loro per età, indole e formazione: Egidio<sup>132</sup>, Seripando<sup>133</sup>, Noris<sup>134</sup>.

Da parte quest'alto concetto della virtù, a cui non bastano le nostre forze naturali, è vero che i teologi agostiniani hanno allargato e approfondito l'azione della grazia sanante. Per loro, come per S. Agostino, il peccato ha scavato a fondo nella natura umana – nell'intelletto, nella volontà, nella sensibilità, nella vita stessa vegetativa – infliggendovi gravi ferite, che

---

<sup>127</sup> *In II Sent.*, d. 26-28, q. 1.

<sup>128</sup> P. MINGES, *Joannis Duns Scoti doctrina philosophica et theologica*, Ad Claras Aquas 1930, t. II, p. 433.

<sup>129</sup> *In II Sent.*, d. 29, q. 1, a. 2: « Cum ad moralem bonitatem requiratur intentio debiti finis... Deus debet esse ultimus finis omnis nostrae voluntatis et actionis ». *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a 1: « ...homo non potest sine speciali auxilio Dei actu vel habitu diligere Deum per se, id est propter ipsum Deum; igitur non potest aliquid diligere vel velle ultimate propter Deum; igitur non potest habere actum moralem non culpabilem ».

<sup>130</sup> Che l'uomo non possa amare Dio sopra tutte le cose con le sole forze della natura decaduta è sentenza di S. Tommaso, di S. Bellarmino, di Suarez, dei Salmanticenses, e di molti teologi moderni.

<sup>131</sup> Segue Gregorio il « princeps thomistarum », Capreolo. Per l'influenza di Gregorio a Salamanca, cfr. F. STEGMÜLLER, *Gratia sanans*, in Grabmann-Mausbach, *Aurelius Augustinus*, Köln 1930, pp. 395-410.

<sup>132</sup> *In II Sent.*, d. 27, q. 1, a 3: « Virtus... nisi ordinetur in Deum non poterit esse virtus »; potrà avere « modum virtutis » perché ordinata ad un fine intermedio, come è, per esempio, la temperanza; ma se il fine intermedio non è ordinato all'ultimo, « rationem verae virtutis habere non potest ».

<sup>133</sup> *Trattato della giustificazione al magnifico M. Lattanzio*, in C. T. XII, p. 826: « ... delle virtù ancora quali sono senza fede è cosa chiara che più presto habbino a chiamarse vitii che virtù, come nel libro 19 *De civ. Dei* è scritto ».

<sup>134</sup> *Vindiciae augustinianae*, c. 3 par. 4: « Itaque cum virtus etiam ob sui honestatem appetitur, facit ut illam prosequens atque assequens sibi placeat in suo opere ac philautiae vitio laboret... Igitur ubi ex opere bono nulla superbia in animo erumpit, divinae gratiae auxilium praesto est ».

solo la grazia di Gesù Cristo può sanare. Il detto antico, « expoliatus gratuitis et vulneratus in naturalibus », ha un suo significato reale, profondo anche nella seconda parte, che non è per nulla una ripetizione o quasi della prima, come, volere o no, vengono a concludere teologi di altre scuole. L'uomo per il peccato originale « expoliatur gratuitis et vulneratur in naturalibus et redditur inhabilis ad ipsa bona naturalia », aveva scritto Egidio, che della nostra scuola è il più scolastico<sup>135</sup>.

La necessità della rivelazione, perchè il genere umano possa conoscere, con prontezza e senza errori, la somma di verità che gli è indispensabile per la vita morale; e la necessità della grazia perchè ogni uomo sia in grado di osservare la legge naturale, non sono verità di fede che restano al margine del loro sistema, ma entrano nella sua struttura e ne determinano l'orientamento. Quell'orientamento che altri si compiace di chiamare pessimismo, ma che invece, se ben si avverte, è un equilibrato e sano realismo, che dice all'uomo senza attenuazioni o timori ciò che egli è, perché cerchi il Cristo e diventi in Lui ciò che vuol essere. Una lotta dunque, dentro i limiti ben definiti dell'ortodossia cattolica, contro la tendenza sempre rinascente del naturalismo pelagiano, il quale, non sentendo il disagio in cui il peccato ci ha precipitati, chiude la natura umana alla grazia e la rende insensibile alla sua azione.

### 3. *Natura pura*

Il peccato, secondo questi teologi, ha rivelato l'enigma che sta al fondo d'una natura composta di due sostanze tanto lontane e diverse fra loro, come la materia e lo spirito, e divisa psicologicamente, anzi lacerata, tra la ragione e il senso.

Su questo enigma Dio aveva gettato la luce dei suoi doni creando una mirabile armonia soprannaturale: il peccato, privandoci di quei doni, ha fatto emergere ed ha esasperato la disarmonia naturale.

Il problema dei rapporti tra natura e doni preternaturali – immunità dalla concupiscenza e immunità dalla morte – è stato sempre vivo nella teologia, anche dopo la condanna di Bajo. Ripudiati gli errori che per vie opposte, ma convergenti, negavano il soprannaturale – pelagianesimo e baianismo – i teologi hanno animatamente discusso di questi rapporti in una forma astratta, proponendo cioè la questione della possibilità della natura pura. La forma non è stata molto felice, ma ciò qui non interessa. Dei diversi problemi discussi in detta questione, accenniamo solo alla concupiscenza e alla morte: dell'altro, più grave e più impegnativo – elevazione dell'uomo alla visione di Dio – abbiamo fatto parola più sopra. E vi accenniamo perchè siamo convinti che sotto una questione di tipo prettamente scolastico, v'è un largo

---

<sup>135</sup> *In II Sent.*, d. 28, q. 1, a. 2, dub. lat.

fondo di spiritualità, e perchè la posizione assunta dai nostri dà la ragione di quella descritta or ora sulla grazia sanante.

Si tratta infatti di trovare la spiegazione ultima dei mali che gravano sugli uomini *a die exitus de ventre matris eorum usque in diem sepulturae in matrem omnium*, cioè di sapere se di questi mali, che si riassumono nella concupiscenza e nella morte, la ragione possa dare una spiegazione positiva e plausibile, o debba chiederla alla fede; in questo secondo caso sarebbero vere anche per la ragione le meste parole di S. Agostino sull'uomo, il quale, recando attorno la sua mortalità, reca attorno la testimonianza del suo peccato e la testimonianza che Dio resiste ai superbi<sup>136</sup>. Non basta. Si tratta di sapere se la concupiscenza, che ha desideri contro lo spirito, sia un male fisico o un male che tocchi e ostacoli la perfezione morale, pur non essendo peccato; se, parlando della giustificazione, dobbiamo fermarci a un concetto parziale, che comprende la remissione dei peccati e il rinnovamento interiore, o non insistere piuttosto su un concetto totale che importa la completa restaurazione della giustizia originale; si tratta di sapere se tra il linguaggio della teologia e quello della pietà e dell'ascetica cristiana, severamente improntato alla coscienza della nostra fragilità e alla necessità della mortificazione, vi sia e vi debba essere una rispondenza perfetta.

A questi ed altri problemi, che toccano tanto da vicino la vita dello spirito, i teologi agostiniani rispondono in conformità della dottrina che sostengono sui rapporti tra la natura e i doni d'immortalità e d'immunità dalla concupiscenza. Partono dal concetto dell'ordine che deve regnare nell'uomo e urgono la somma convenienza di questi doni, urgendo poi, per la legge dei contrari, la profonda disarmonia che la perdita di questi doni ha prodotto.

Il primo a sottolineare questa somma convenienza fu proprio il capo della scuola, Egidio, il quale difese con sano equilibrio la soprannaturalità e quindi la gratuità di quei doni e accentuò insieme l'« opportunità » e la « decenza » che venissero concessi, per togliere fratture o stonature nelle opere di Dio: cose che la bontà divina non ci permette di supporre e che tuttavia sarebbero inevitabili, se la natura fosse lasciata a se stessa<sup>137</sup>.

Si legga quanto egli scrive a proposito dell'immortalità: « quia naturaliter unitur anima corpori, oportet quod anima habeat naturale desiderium ad administrandum corpus... cum (autem) huiusmodi desiderium sit naturale et sit a Deo insitum, videtur a Deo *dissonum* quod animam fecisset perpetuam et immortalem et associasset sibi naturaliter corpus corruptibile et mortale... Nullo ergo modo est credendum, quod Deus vellet tantam poenam inferre animae sine culpa »<sup>138</sup>.

---

<sup>136</sup> Confess. 1, 1, 1.

<sup>137</sup> *In II Sent.*, d. 30, q. 1, a. 4; d. 31, q. 1, a. 1.

<sup>138</sup> *In II Sent.*, d. 19, q. 2, a. 1.

I teologi posteriori hanno seguito comunemente Egidio, insistendo, con riferimenti diretti a S. Agostino, sulla concupiscenza; che non dev'essere identificata con l'appetito sensitivo, nè, « *qualis nunc est* », può dirsi naturale all'uomo<sup>139</sup>.

È dunque spontaneo per questi teologi reagire contro coloro che non vedono nella morte e nella concupiscenza, con tutti i mali che le accompagnano, un argomento a favore del peccato originale; che considerano la concupiscenza come un male fisico, quasi fosse di quelli che dobbiamo sopportare con pazienza e non piuttosto di quelli che dobbiamo combattere, mortificare, estirpare, *donec Deus ipse sanet omnes languores nostros et redimat de corruptione vitam nostram*; che nella giustificazione si fermano alla remissione dei peccati e all'infusione della grazia, senza ricordare che la giustificazione non sarà completa se non quando sarà estinta la concupiscenza e sarà ricostruita, con la resurrezione, l'unità della natura umana.

Per loro, fede e ragione parlano su questo punto, sia pur con tono diverso, lo stesso linguaggio. Come lo stesso linguaggio parlano la teologia scolastica e la teologia spirituale. Non esiste quel grave dissidio per cui la teologia scolastica sembra talvolta ignorare il linguaggio della liturgia, che è la voce della preghiera, e il linguaggio dell'ascetica e mistica, che è l'eco della vita; quel dissidio che ha indotto alcuni teologi moderni a proporre, oltre la teologia scientifica, una teologia *kerigmatica*.

In fine, essi reagiscono per istinto contro quel funesto naturalismo che parla più volentieri di accettazione che d'invocazione della grazia, che non sente o finge di non sentire il grido della natura verso la liberazione, che può venire solo dal Cristo.

## PRIMATO DI GESÙ CRISTO

Ed eccoci condotti dal filo del discorso a parlare del terzo primato che emerge dalla sintesi teologica proposta dai teologi agostiniani. Abbiamo osservato che essi, pur avendo in comune con altri, per esempio con i tomisti, la dottrina della predestinazione alla gloria *ante prevista merita*, e la dottrina della grazia intrinsecamente efficace, espongono e difendono l'una e l'altra in una maniera che è loro propria, che nasce da un particolare indirizzo teologico e fonda un particolare indirizzo spirituale. Analoga osservazione dobbiamo fare qui. Senza dubbio i nostri teologi non sono i soli ad insistere sul primato di Gesù Cristo, ma in quanto ai motivi di questo primato, se soli non sono – che questo non sarebbe poi un merito – son certo all'avanguardia e molto compatti.

---

<sup>139</sup> Cfr. G. SERIPANDO, C. T. XII, 551-552: A. TRAPÈ, *La doctrina de Seripando acerca de la concupiscencia*, in *La Ciudad de Dios*, 158 (1946), pp. 501-533.

Altri, come gli scotisti, ricollegano il primato di Gesù Cristo al motivo dell'Incarnazione, che sarebbe anteriore alla previsione del peccato originale, per cui nella persona del Cristo brillerebbe anzitutto la regalità (concepita quale perfezione e corona dell'universo) e solo a causa del peccato, il sacerdozio.

Per i nostri no. Su questo argomento essi seguono generalmente l'opinione di Egidio, che è quella di S. Tommaso e quella di S. Agostino<sup>140</sup>. Per loro il primato di Gesù Cristo si raccomanda ad altri motivi: ad un motivo di ordine interiore, che è la giustificazione, e ad un motivo di ordine sociale, il primato del Papa. Nell'uno e nell'altro essi vogliono mettere in rilievo il grande principio di S. Paolo: *ut sit in omnibus ipse primatum tenens*<sup>141</sup>.

Ci si consenta di dire qualcosa, con la solita brevità, su questi due argomenti.

## 1. Giustificazione

A proposito della giustificazione crediamo opportuno fare alcune premesse a scopo di chiarificazione. Sull'argomento si leggono spesso giudizi – non vogliam dire pregiudizi – che vanno corretti.

I nostri teologi hanno tenuto per fermo che il battesimo, pur lasciandoci la grande infermità della concupiscenza, rimette tutti i peccati, che le opere buone sono indispensabili alla salvezza, che la vita eterna ci viene data anche a titolo di premio per i nostri meriti. Tre punti che separano nettamente la dottrina cattolica da quella eterodossa.

Nessuno di loro ha identificato il peccato originale con la concupiscenza. La maggior parte, con Egidio, distingue nel peccato originale l'aspetto formale, che è la privazione della giustizia originale, e l'aspetto materiale, che sarebbe la concupiscenza. È questa, come si sa, l'opinione di S. Tommaso, e noi riteniamo che sia la giusta interpretazione di S. Agostino<sup>142</sup>.

Il Favaroni esclude addirittura la concupiscenza dall'essenza del peccato originale e la rilega tra le conseguenze<sup>143</sup>. Solo Gregorio da Rimini, con poco o nessun seguito, preferisce ad litteram la definizione agostiniana, riportata dal Maestro delle Sentenze ed accettata da altri teologi nel sec. XIV: *concupiscentia cum reatu*<sup>144</sup>. Ma anch'egli, che conosceva le opere di S. Agostino per averle lette, dice chiaramente che il battesimo rimette il peccato, perchè toglie il

---

<sup>140</sup> Cfr. N. GAVARDI, *Theologia ex antiquata*, t. V, Romae 1692, *De Verbo Incarnato*, q. 3, a. 1; Luis de León invece difende l'opinione scotista, cfr. *Los nombres de Cristo*, al nome « Pimpollo ».

<sup>141</sup> Col. 1, 18.

<sup>142</sup> Così interpretano S. Agostino anche i nostri teologi del sec. XVII-XVIII: cfr. L. BERTI, *De theologicis disciplinis*, lib. 13, c. 5.

<sup>143</sup> Cfr. N. TONER, *The Doctrine of Original Sin and Justification according to Augustine of Rome*, Louvain 1958.

<sup>144</sup> *In II Sent.*, d. 30-33, q. 1, a. 2: « Hanc eius (Augustini) sententiam secutus est Magister... et multi etiam antiqui et moderni doctores; et ego, licet aliquando, ubi huiusmodi materia non directe discutiebatur, dixerim aliqua supponendo oppositam opinionem, quae satis etiam communis est, sequor tamen eandem sententiam, tum propter auctoritatem Augustini, tum quia magis consona videtur verbis Apostoli ». Per il Seripando cfr. A. TRAPÈ, *l. c.*

reato. Ora S. Agostino aveva scritto, e Gregorio ripete, che non avere il peccato altro non è che questo: non esser rei di peccato: *hoc est enim non habere peccatum, reum non esse peccati*<sup>145</sup>. Per fargli dire il contrario bisogna leggere a metà, non dico le opere che ha scritte, ma i periodi, come è successo a qualcuno, anche di recente<sup>146</sup>.

Sulla necessità delle opere buone non insistiamo. Quelli stessi che più ci esortano a non riporre in esse la nostra fiducia, ci raccomandano con più appassionato convincimento di operare indefessamente per noi e per la Chiesa. Sono infatti, in prevalenza, uomini di azione. Il b. Simone da Cascia è un apostolo e un riformatore; Giacomo Perez, un pio ed indefesso vescovo, amministratore di Valenza; il Seripando, generale dell'Ordine, arcivescovo di Salerno, un campione della riforma cattolica; S. Tommaso da Villanova, un modello di pastore che attuò *ante litteram* i decreti del Concilio di Trento. Ma se proprio si vuole un argomento letterario, ecco un testo del teologo più discusso e più rappresentativo, il Seripando: « Haec iustificatio – la giustificazione delle opere con cui osserviamo i divini comandamenti – ne quis sibi in fide nescio qua sola blandiatur, usque adeo necessaria est, ut sine ea inter oves a dextera Christi iudicis in extremo iudicio nemo statuendus sit, in quo, ut dicitur, reddet Deus unicuique secundum opera sua, in quo unusquisque propriam mercedem accipit secundum suum laborem, in quo quae seminaverit homo, et metet »<sup>147</sup>. Dopo un testo così perentorio ci pare fatica buttata addurne degli altri<sup>148</sup>.

Così non ci dilungheremo sul terzo punto, riguardante il merito. Chi, a dire del Rivière<sup>149</sup>, diede nel Concilio di Trento la risposta più profonda e insieme più tradizionale a proposito dei meriti, fu proprio il Seripando<sup>150</sup>. Era la risposta di S. Agostino. Dio ha voluto che i suoi eletti entrassero nella gloria « quemadmodum Iesus naturalis Filius intraverat »: a titolo di eredità e a titolo di conquista<sup>151</sup>.

Riportato il problema alle sue proporzioni, che sono le proporzioni della fede cattolica, vediamo di che cosa si tratta. Si tratta, a nostro parere, di creare una sintesi teologica prendendo a fondamento l'una o l'altra delle due verità che si ritengono innegabili: grazia e opere buone, giustizia di Gesù Cristo e giustizia nostra; si tratta di stabilire il lato da cui vedere tutto il problema della giustificazione, e quindi di scegliere la prospettiva e l'indirizzo teologico-

---

<sup>145</sup> *In II Sent.*, d. 30-33, q. 1, a. 4. Cfr. G. SCHIAVELLA, *Il peccato originale negli scritti di Gregorio da Rimini*, in *Augustiniana*, VIII (1958), pp. 444-464.

<sup>146</sup> Cfr. PAQUIER, *D.T.C.*, IX, 1197.

<sup>147</sup> *De iustificatione meditata commentatio*, c. 8, in *C.T.*, XII, 621.

<sup>148</sup> Per il b. Simone, cfr. *De gestis Domini*, p. e., lib. 6, cc. 28-33 il commento alle parabole delle dieci vergini, dei talenti, del fico sterile, ecc.

<sup>149</sup> *D.T.C.*, X, 739.

<sup>150</sup> *C.T.*, V, 373: « Dico quod sicut vita aeterna merces dicitur in sacris litteris et gratia, sic opera dici possunt merita, sed debent etiam dici dona, vel ut Augustinus (*Ep.* 186, 3, 10) merita gratuita ». Allo stesso modo il Seripando parla delle opere soddisfattorie, che chiama « satisfactiones gratuitae », in *C.T.*, XII, 633.

<sup>151</sup> G. SERIPANDO, *De iustificatione meditata commentario*, in *C.T.*, XII, 65; Cfr. pure, *CT.*, V, 672.

spirituale. Nè più e nè meno che quanto avviene a proposito della controversia sulla grazia e il libero arbitrio di cui abbiamo parlato.

I nostri teologi, postisi sulla scia del Vescovo d'Ipbona, non hanno esitazioni: a fondamento della loro sintesi dottrinale prendono il primo dei due principi che entrano nella giustificazione: la giustizia di Cristo che ci viene comunicata per mezzo della grazia. Con questo intendono raggiungere tre scopi: uno cristologico – esaltazione di Gesù Cristo; uno psicologico – dar fiducia all'uomo che teme di sé; uno storico – la difesa di S. Agostino. Non va nascosto un quarto motivo: la convinzione che in questo modo si potesse più facilmente vincere gli eretici, conservando cioè e sottolineando quella parte di verità che era implicata nei loro errori: « ... *quod illos (lutheranos) occidere potesi, illud est, ut bonis operibus abundemus quotidie magis, et nulla sit in ore nostro laus nisi divinae gratiae et misericordiae* »<sup>152</sup>.

Queste parole, che il Seripando annotava amaramente in margine al decreto sulla giustificazione, esprimono con chiarezza un indirizzo teologico-spirituale, anzi un programma.

Difatti, un'appassionata glorificazione della grazia e della misericordia di Dio è il trattato sulla giustificazione che il Seripando scrisse nel 1543 in risposta ad alcuni dubbi propostigli da Lattanzio Tolomei. Il terzo dubbio era questo: se la giustificazione dovesse ascriversi alla sola fede. Il Seripando, pur esaltando la fede, che è uno dei pilastri del suo sistema, risponde di no: oltre la fede sono necessarie le opere, sia nel giusto sia nell'uomo non ancora giustificato; ma la giustificazione, prosegue, è, da capo a fondo, l'opera divina della grazia e della misericordia. Egli distingue sei modi o atti secondo i quali possiamo parlare di giustificazione: il primo quando l'uomo da empio, infedele e peccatore diventa pio, fedele e giusto; il secondo quando combatte con i vizi e cresce nella giustizia; il terzo quando ottiene con la preghiera la remissione dei peccati quotidiani; il quarto quando riceve la remissione dei peccati « non quotidiani, ma gravi et criminali » che eventualmente avesse commessi; il quinto quando osserva i comandamenti di Dio e conduce una vita santa; il sesto quando l'anima, sciolta dai lacci del corpo, riceve la perfetta giustizia, con la certezza di essere riunita con un corpo e una carne purificata da ogni imperfezione e soggetta in tutto allo spirito.

Descrivendo ognuno di questi modi, l'autore annota che esso dipende in tutto, o in parte principale, dalla grazia e dalla misericordia di Dio; e vi spiega il come e il perchè. In particolare l'ultimo atto della giustificazione « nasce singolarmente dalla gratia et misericordia del Signor Iddio, la quale per essere suprabondante et infinita, ha voluto che l'huomo giustificato, co' modi detti sopra, come membro di Cristo benedetto, possa non solo impetrare et ottenere questa ultima et perfetta corona di giustizia, ma ancor meritarsela con le sue opere, et per invitarne a questo merito l'ha chiamata mercede. Mercede dico, perchè si rende alle opere. Ma più veramente si chiama gratia, perché le opere che la meritano non se fanno se non per gratia,

---

<sup>152</sup> C.T., V, 663, nota 2.

benignità et dono di Dio, meritato da Cristo Iesu et partecipato da coloro che per fede sono incorporati in lui »<sup>153</sup>.

Tutto il trattato è un vivo ed affascinante mosaico di testi agostiniani. Ad esso si deve avvicinare quello scritto a Trento mentre si discuteva sul decreto della giustificazione, dove troviamo in sostanza le stesse idee e da dove emerge lo stesso impegno di esaltare, con la guida di S. Agostino, la grazia e la misericordia divina.

È degno di nota che mentre il Seripando scriveva questi trattati, un suo grande confratello, S Tommaso da Villanova, esprimeva, parlando al popolo, gli stessi pensieri: compiere opere buone, ma dimenticarsene, per confidare solo nella giustizia di Dio e magnificarla<sup>154</sup>.

Il metodo di vedere la giustificazione dal lato della grazia e della misericordia, portava necessariamente non solo a mettere in rilievo la gratuità della prima grazia, la gratuità della prima giustificazione, la gratuità della perseveranza finale – tre verità che, se poste seriamente a base della propria vita, imprinono alla nostra pietà un carattere inconfondibile – ma anche ad insistere sull'imperfezione, l'instabilità, l'incertezza delle opere nostre e su quello smarrimento che invade l'animo quando si pone davanti al giudizio di Dio.

Difatti, molti dei nostri citano volentieri i testi della Scrittura o della liturgia che esprimono, o sembrano esprimere, diffidenza nelle nostre opere e la loro imperfezione<sup>155</sup>. Fra tutti fa sempre la prima figura il testo di Isaia 64, 6. Con ciò si trovano sulla scia d'una letteratura teologico-spirituale che comincia con S. Agostino e corre nel medio evo attraverso S. Gregorio, S. Bernardo, S. Bonaventura.

Contro il superbo stoicismo pelagiano per cui l'uomo potrebbe – e per giunta senza grazia – vivere in questo mondo senza alcun peccato, S. Agostino, a cui l'esperienza personale e la lunga meditazione delle Scritture avevano insegnato la vera sapienza, dovette ricordare le ragioni teologiche che spiegano la debolezza umana – anche dopo il battesimo – e l'umiltà cristiana. La sua dottrina fu accolta dal Concilio di Cartagine del 418 e approvata dal Papa Zosimo. Del resto è il sentimento cristiano, così vigile e profondo nelle anime pie, che si ribella contro l'atteggiamento pelagiano. Chi sa di aver peccato, e spesso e forse mortalmente; chi sa che le proprie opere sono state assai poche e, per di più, assai raramente scevre da imperfezioni; chi sa, in definitiva, di non aver fatto tutto il suo dovere verso Dio, in particolare

---

<sup>153</sup> *Trattato della giustificazione al Magnifico M. Lattanzio*, in *C.T.*, XII, 844.

<sup>154</sup> Ecco un testo significativo: « Contemnenda ergo est iustitia nostra et iustitia Dei magnificanda: quantum enim tollit de proprio merito, tantum gratiae tribuitur, et quo quis in se diffidens Deo innititur, eo securior est; diligenter operans per caritatem et per humilitatem eadem opera bona obliviscens, ut a Deo recordentur ». *Conciones*, I, 174, Mediolani 1850.

<sup>155</sup> Eccone alcuni: *Salmo* 142, 2; « Non intres in iudicium cum servo tuo, quia non iustificabitur in conspectu tuo omnis vivens »; *Luca* 17, 10: « Cum feceritis omnia quae praecepta sunt vobis, dicite: servi inutiles sumus; quod debuimus facere, fecimus »; *Domenica di Sessagesima, preghiera*: « Deus, qui conspicias quia ex nulla nostra actione confidimus, etc... »; *Domenica II di Avvento, segreta*: « ...et ubi nulla suppetunt suffragia meritorum, tuis nobis succurre praesidiis »; *Comune Confessori non Pontifici, II, preghiera*: « ...ut, qui nostrae iustitiae fiduciam non habemus, eius qui tibi placuit, praecibus adiuvemur »; *Canone della Messa*: « ...intra quorum nos consortium non aestimator meriti, sed veniae quaesumus largitor admitte ».

nei riguardi del grande comandamento della carità, quando si pone con il pensiero di fronte al tribunale supremo non ha certo voglia di volgersi indietro a guardare le sue opere, ma cerca spontaneamente fuori di sé una difesa, un rifugio; e intanto ripete con il Salmista e con la Chiesa: *non intres in iudicium cum servo tuo, Domine, quia non justificabitur in conspectu tuo omnis vivens*<sup>156</sup>.

Visto in questi termini, il problema della giustificazione prende una impostazione personale, psicologica, vorremmo dire, esistenziale; un'impostazione che è insieme difficile e pericolosa: difficile in sé, e pericolosa nei riguardi degli eretici, i quali erano partiti proprio da una simile impostazione per andare fuori strada. Gli agostiniani lo sanno – pensiamo soprattutto al Seripando – ma v'insistono ugualmente perchè son convinti che una soluzione, la quale tenga conto solo dell'aspetto teoretico o metafisico senza curarsi di quello suggestivo-psicologico, sarebbe incompleta<sup>157</sup>.

Ma loro, ci si domanderà, come sciolgono il problema posto in questi termini? La risposta ci pare che debba essere questa: sul piano ontologico, con la dottrina del corpo mistico; sul piano psicologico, con la virtù della speranza: in conclusione, con un duplice ricorso alla giustizia purissima di Cristo. Dice il Mersch che tra tutti i teologi del Concilio, chi difese con più foga la dottrina del corpo mistico fu il Seripando<sup>158</sup>. Gli si può credere. Per il teologo agostiniano, deciso di non servirsi di formule scolastiche, la dottrina paolina del corpo mistico offre la chiave che permette di aprire il mistero della nostra giustificazione.

Il corpo mistico, egli dice, più che al corpo sociale somiglia al corpo fisico. Come in questo l'anima alimenta tutte le membra, così Gesù Cristo vivifica, regge, governa e congiunge con il suo spirito « per iuncturas et nexus spirituales » le membra del suo mistico corpo. Si tratta d'una misteriosa azione vitale, d'un influsso permanente, per cui di continuo dalla giustizia di Cristo scende a noi la giustizia che ci rende intrinsecamente giusti: « *ut ex Christi justitia, nostra in nobis formaliter inhaerens derivetur, ex qua intrinsece iusti denominamur et sumus* ». Altro è la giustizia di Cristo, altro la nostra; ma questa è inseparabile da quella, perchè da quella dipende « *in fieri et esse et conservari* »<sup>159</sup>. Tale è dunque l'unione tra il capo

---

<sup>156</sup> Sarebbe istruttivo a questo proposito raccogliere i sentimenti dei Santi e i giudizi che hanno espresso sulla loro vita, quando, al termine del terreno pellegrinaggio, l'hanno vista alla luce del giudizio di Dio, che sentivano ormai non lontano. Ecco le gravi parole di S. Agostino riguardo a sua madre, di cui aveva riconosciuto ed esaltato la virtù: « Et vae etiam laudabili vitae hominum, si remota misericordia discutias eam. Quia vero non exquiris delicta vehementer, fiducialiter speramus aliquem apud te locum invenire indulgentiae... Dimitte, Domine, dimitte obsecro, ne intres cum ea in iudicium. Superexultet misericordia iudicio, quoniam eloquia tua vera sunt... *Confess.* IX, 13, 34-35.

<sup>157</sup> G. SERIPANDO, *C.T.*, V, 668: « Et de iis erat quaestio proponenda theologis, ut discuteretur de facto, non de possibili, practice, non theoretice et non dimitteretur sensus propter intellectum in negotio et scientia salutis. Proposuissem ego theologis, ut unisquisque de se loqueretur, et de proprio, non alieno corio luderet ». Cfr. anche *De iustificatione meditata commentatio*, in *C.T.*, XII, 615, dove a proposito del decreto della giustificazione aveva raccomandato di riallacciarsi ai casi concreti - David, Paolo, Agostino - e di avere in gran conto la dottrina di coloro che hanno sofferto la gravissima tentazione della disperazione. Vedi pure l'atteggiamento di Stefano da Sestino, *C.T.*, V, 609.

<sup>158</sup> E. MERSCH, *Le corps mystique du Christ*, 2 ed., Bruxelles 1936, II, p. 280.

<sup>159</sup> *C.T.*, V, 668. L'unione con Gesù Cristo è dunque la pista buona per conoscere il genuino pensiero del Seripando, e giustamente

e le membra – *sanctissima et vere perfectissima* – che si può parlare d’una comunicazione di idiomi. E se S. Paolo ha potuto dire in tutta verità: « Vivo ego, jam non ego, vivit vero in me Christus », noi possiamo dire a proposito del merito: « *mereor ego, iam non ego, meretur vero in me Christus* »<sup>160</sup>. Le nostre opere riceveranno una larga mercede nei cieli, ma non per la loro dignità in se stesse, bensì perchè procedono da chi è membro di Cristo, partecipe della sua giustizia<sup>161</sup>. Qualcuno al Concilio aveva detto che davanti al tribunale divino saremo giustificati perchè figli di Dio. Seripando si entusiasma di questa espressione ed esclama: « *pulcherrimum et divinum verbum!* ». Ma siamo figli di Dio, continua, perchè membri di Gesù Cristo nostro capo, e perchè partecipi della sua giustizia<sup>162</sup>.

Sullo stesso tema del corpo mistico insiste, con dovizia, di argomenti e splendore di stile, Luis de León<sup>163</sup>.

Questa dottrina è servita a sciogliere, con un sapore tutto biblico e spirituale, l’aspetto oggettivo del problema della giustificazione: rimane l’aspetto soggettivo, psicologico. Anche per questo si fa ricorso alla giustizia di Cristo attraverso la virtù della speranza.

Se il Seripando difende la dottrina del corpo mistico con foga o, diremo meglio, con profonda convinzione ed amore, difende il ricorso alla speranza con passione, con una passione che commuove: si sente che il problema tocca le fibre intime della sua pietà cristiana.

Riassumiamo la questione. Non si tratta della grazia inerente, se basti o non basti –, il Seripando ritiene con chiarezza che l’uomo divenuto per grazia membro di Gesù Cristo, partecipe della sua giustizia, può sostenere tranquillo il giudizio di Dio –; nè si tratta dei meriti, se esistano o non esistano – il Seripando dichiara ripetutamente che sono possibili e indispensabili, poichè la grazia « *est sicut semen Dei, cuius vis fructum vita aeterna dignum producere potest* », anzi pensare il contrario, come fanno gli eretici, sarebbe un avvilire la grazia, negandole il potere di produrre opere degne del premio eterno<sup>164</sup>. Di che cosa dunque si tratta? Solo del motivo della nostra fiducia, che è poi una « gagliarda » speranza, di fronte al giudizio di Dio; cioè se questo motivo dobbiamo trovarlo nelle opere nostre o nei meriti infiniti di Gesù Cristo. Ammaestrato da lunghi studi e dalla esperienza, convinto che le anime pie

---

il Jedin v’insiste (*G. Seripando*, Würzburg 1937, I, p. 354; III, p. 239). Questa unione pone in noi una giustizia *intrinseca* e impone di modificare il giudizio sfavorevole, che spesso si dà sulla dottrina del Seripando.

<sup>160</sup> *C.T.*, V, 672. Va notato che qui il Seripando cita e ripete il Gaetano, *cuius memoria*, aggiunge, *in benedictione est*.

<sup>161</sup> *De iustificazione meditata commentatio*, q. 15, in *C.T.*, XII, 635: « Dico: opera iustorum accipient remunerationem et copiosam mercedem in coelis. Hoc tamen non erit precise ex operum dignitate, sed ex Dei misericordia respiciente christianum hominem, factum per fidem membrum Christi et participem iustitiae Christi ». Quel « non erit precise ex operum dignitate » riteniamo che debba intendersi delle opere in se stesse, nella loro entità, prescindendo dall’unione vitale con Cristo che le vivifica e le rende degne del premio. Questa interpretazione è imposta dai passi del Seripando che affermano perentoriamente l’esistenza dei meriti, che procedono dalla grazia come (l’immagine è del Seripando) da un seme divino.

<sup>162</sup> *C.T.*, XII, 669.

<sup>163</sup> Cfr. D. GUTIÉRREZ, *La doctrina del cuerpo mistico de Cristo en Fr. Luis de León*, in *Revista Española de Teología*, 2 (1942), pp. 727-753.

<sup>164</sup> *C.T.*, V, 828, 838.

quanto più crescono in perfezione tanto più sentono l'insufficienza e la povertà delle proprie opere e cercano fuori di sé un sostegno all'ansia di sicurezza, il nostro teologo risponde che può ben confidare nella giustizia purissima del Cristo chi, considerando l'imperfezione delle opere proprie, non si sente di confidare in esse. Questo egli volle con le aggiunte che suggeriva venissero introdotte nell'ultimo capitolo del decreto sulla giustificazione<sup>165</sup>. Questo dichiarava esplicitamente: « *Illud tantum postulat (haec sententia), ut liceat sperare timenti, timenti, inquam, de sua imperfectione sperare liceat de divina misericordia propter meritum Christi*<sup>166</sup>.

Chi non sente questo bisogno, buon per lui; « ma non proibisca almeno – aveva scritto altrove – che confidino nella giustizia del Cristo quanti, senza essere oziosi nè scellerati, ma facendo il bene e ottemperando ai precetti di Dio e della Chiesa, vedono e deplorano la propria imperfezione e vogliono perciò confidare nella giustizia del Cristo e sperare con David che dice: « In te, Domine, speravi, non confundar in aeternum, in justitia tua libera me »<sup>167</sup>. Contro coloro che son tanto sicuri di sé da credere di poter ripetere in punto di morte le parole di Ezechia: *ambulavi coram te in corde perfecto (Isa 38, 3)* e di essere nel numero di quelli, *qui propterea quod bona egerunt ibunt in vitam aeternam*, il Seripando non nasconde la sua meraviglia, anzi, diremo, la sua irritazione; ed applica loro, da buon umanista, il verso di Ovidio: *gaudeat et vento naviget ille suo*. « Ma supplico – aggiunge – che sia permesso a chi sa di non aver adempiuto tutta la legge o piamente ne dubita, di ripetere con David: non intres in iudicium cum servo tuo, Domine » (Ps. 142, 2)<sup>168</sup>.

Quest'umile atteggiamento della speranza cristiana, che la Chiesa ci ricorda nelle sue preghiere per i defunti, non fu certo riprovato dal Concilio, il quale, se pur non accolse nel suo decreto le aggiunte che suggeriva chi del decreto stesso era stato l'artefice principale, si limitò a chiarire e a togliere di mezzo la dottrina della doppia giustizia<sup>169</sup>. A distanza di alcuni

---

<sup>165</sup> C.T., V, 671: Ut igitur quandoque pariamus, quod tam diu parturimus, mihi sufficiet, si in ultimo capitulo ubi dicitur: *Iustificatis nihil deest, quominus plene, dummodo eo caritatis affectu, qui in huius vitae mortalis cursu requiritur, operati fuerint, divinae legi satisfacisse... addendum videatur: Qui tanto caritatis affectu sciunt se non esse operatos, vel de eo dubitant, poenitentiam agant et Dei misericordiam invocent per merita passionis Christi. Et hoc erit rete plenum magnis piscibus* ».

<sup>166</sup> C.T., V, 674.

<sup>167</sup> C.T., XII, 669.

<sup>168</sup> C.T., V, 673.

<sup>169</sup> Si dirà che questa era la dottrina del Seripando. In attesa d'uno studio esauriente, rispondiamo: a) il Seripando dice che la dottrina dei sostenitori della doppia giustizia non è sua: « In qua quidem quaestione ego nihil essero », C.T., V, 486, 33; « Quoniam de sententia nonis octobris a me recitata, *aliena illa quidem et non mea...* », C.T., V, 666, 11; « *Hactenus alienam sententiam defendi; nunc quid ipse sentiam expono...* », C.T., V, 671, 25; b) il Seripando assicura di non aver cambiato o attenuato la sua opinione iniziale, o rigetta con energia l'insinuazione di chi gli attribuisce il contrario: « Hunc ego tanquam theologiae et bonarum omnium litterarum expertem ne responsione quidem dignarer et calumniarum potius quam veritatis cognoscendae avidum reputarem ». C.T., V, 671, 25; c) nei due trattati sulla giustificazione, uno in italiano del '43, l'altro in latino del '46, non si parla di doppia giustizia; d) nei due schemi del decreto da lui presentati al Concilio, l'accento alla doppia giustizia - la parola è solo nel titolo - ha un significato diverso da quello che correntemente si dà a questa espressione. Cfr. H. JEDIN, *Girolamo Seripando*, Würzburg 1937, I, pp. 102-132; pp. 354-426; II, pp. 239-268. Il Jedin ritiene che i sostenitori della doppia giustizia furono adottati dal Seripando come truppe ausiliari, « *Hilfstruppen* », e che la loro dottrina non ci serve per capire quella del Seripando. P. PAS, *La doctrine de la double iustice au Consile de Trento*, in *Ephem. Theol. Lovanienses*, 30 (1954) pp. 5-53. D. GUTIÉRREZ, *Al margen de libros y artículos acerca de Lutero*, in *La Ciudad de Dios*, 1956, numero speciale, pp. 627-632.

decenni dal Concilio un altro grande teologo, S. Roberto Bellarmino, difendeva una tesi non lontana da quella del Seripando<sup>170</sup>, e lo faceva con alcuni di quei testi scritturistici di cui si servivano, per difendere il loro punto di vista, il Seripando ed altri teologi agostiniani. I quali se nella dottrina della giustificazione, che è la sintesi di tutto il Vangelo – *totius Evangelii prora et puppis* –, hanno insistito su quel genuino sentimento di pietà cristiana che, sentendo la propria imperfezione, si rifugia nella misericordia di Dio, lo hanno fatto per restare fedeli ad un indirizzo teologico che non separa la teologia dalla vita, e per dare una testimonianza di gloria alla giustizia di Gesù Cristo, che è la causa della nostra giustizia e il fondamento della nostra speranza.

## 2. Primato del Papa

Passiamo all'altro motivo a cui, secondo la dottrina dei nostri teologi, si ricollega il primato di Gesù Cristo; un motivo, abbiam detto, di ordine sociale.

A loro va il merito, com'è noto, d'aver difeso, con particolare insistenza ed efficacia, i diritti del papato contro le pretese dei principi e la dottrina sovvertitrice dei giureconsulti.

A fianco di Egidio Romano, con il b. Giacomo da Viterbo e Agostino d'Ancona, scendono in campo Alessandro da S. Elpidio, Guglielmo da Cremona, Ermanno da Schildis, Bartolomeo da Urbino. Ne continuano la tradizione sulla fine del sec. XIV, Giovanni Hickley e Tommaso Winterton in Inghilterra e, qui in Italia, Agostino Favaroni, Guglielmo Becchi di Firenze, Paolo da Roma, fino a Domenico da S. Severino che scrive sul finire del sec. XV<sup>171</sup>. Indubbiamente una bella schiera, per spiegare la quale non c'è bisogno di ricorrere a ragioni peregrine, quando basta il fatto che, al momento in cui scoppiava il funesto dissidio tra il potere spirituale e temporale, l'Ordine, già in piena fioritura, si trovò ad avere numerosi e forti teologi, i quali, scendendo in campo con i loro scritti in difesa del papato, determinarono un preciso indirizzo nella scuola. Si aggiunga che questi teologi erano agostiniani, impegnati ad applicare ai problemi nuovi l'antica dottrina del Vescovo d'Ipbona: si potrà discutere sulla fedeltà della loro interpretazione, ma non sul fatto che i motivi del *De Civitate Dei* – *civitas, justitia, pax*

---

<sup>170</sup> *De iustificatione*, lib. 5, c. 7: « Sit tertia propositio: propter incertitudinem propriae iustitiae et periculum inanis gloriae tutissimum est fiduciam totam in sola Dei misericordia et benignitate reponere ».

<sup>171</sup> EGIDIO ROMANO, *De ecclesiastica potestate*, ed. R. Scholz, Weimar 1929, e GIACOMO DA VITERBO, *De regimine christiano*, ed. H. - X. Arquillière, *Le plus ancien traité de l'Eglise...* Paris 1926, intervennero nella lotta tra Bonifacio VIII e Filippo il Bello. AGOSTINO D'ANCONA, *Summa de ecclesiastica potestate*, (per le edizioni ed i numerosi manoscritti di quest'opera cfr. *Analecta Augustiniana* 22 (1952), pp. 209-212) e ALESSANDRO DA S. ELPIDIO, *De ecclesiastica potestate*, e *De iurisdictione imperii et de auctoritate summi pontificis*, in Th. de Rocaberti, *Bibliotheca maxima pontificia*, II, Romae 1695, pp. 1-40, intervennero nella lotta tra Giovanni XXII e Ludovico il Bavaro. GUGLIELMO DA CREMONA, *Reprobatio sex errorum*, ed. R. Scholz, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern*, II, Roma 1914, pp. 16-28, ed. ERMANNO DE SCHILDIS, *Contra haereticos negantes immunitatem et iurisdictionem ecclesiae*, ed. R. Scholz, *o.c.*, II, pp. 130-153, scrivono contro il *Defensor pacis* di Marsilio da Padova. Inoltre Bartolomeo da Urbino contro Ockham, Giovanni Hickley e Tommaso Winterton contro Wiclef, ecc.

– dove S. Agostino sottolinea la subordinazione del temporale allo spirituale, ricorrono nei loro scritti e incidano nella loro dottrina<sup>172</sup>. Fino a qualche tempo fa ce se ne liberava con un giudizio sommario e sbrigativo. Oggi si studiano con più attenzione e se ne riconoscono i meriti, quello soprattutto d'aver dato forma sistematica alla teologia intorno alla Chiesa ed al sommo Pontefice. Si discute ancora sull'interpretazione e sul valore da dare alla loro teoria del potere, così detto « diretto », del Papa nelle cose temporali.

Non è nostro compito entrare in discussione. Ci si permetterà però di notare che sotto una questione dall'apparenza politico-giuridica v'è, se non andiamo errati, un problema profondamente spirituale: la difesa della regalità di Cristo, l'unità del mondo in Lui e la nostra obbedienza totale ai suoi comandi.

Il b. Giacomo da Viterbo, per esempio, intitola così la seconda parte del suo trattato *De regimine christiano*: « De potentia Christi regis et sui vicarii »; riassume lo potestà regale di Gesù Cristo con queste parole: « dicitur autem Christus esse rex non solum regni coelestis et aeterni, sed etiam temporalis et terreni, quia coelestia simul et terrena dispensat et iudicat »<sup>173</sup>; dimostra che Gesù Cristo ha trasmesso agli Apostoli la potestà sacerdotale e regale insieme<sup>174</sup> e che la potestà regale esiste, nella sua pienezza, nel Sommo Pontefice, il quale raccoglie in sé le proprietà della Chiesa e ne riassume l'autorità: « Tota potestas gubernativa quae a Christo communicata est Ecclesiae, sacerdotalis et regalis, spiritualis et temporalis, est in summo pontifice Christi vicario »<sup>175</sup>. Lo stesso procedimento, in sostanza, benchè in maniera meno esplicita, presso gli altri autori.

Per capire questo procedimento bisogna ricordare gli avversari contro i quali è diretto: questi si riassumono, in conclusione, nella corrente laicista, vale a dire in quel sistema di idee – son sempre le idee che guidano la storia – che mali incalcolabili, tutt'ora duraturi, ha cagionato alla Chiesa, all'Europa, al mondo. Il laicismo, manovrato dall'ambizione dei re, dall'acquiescenza di alcuni teologi, dal paganeggiante umanesimo di giureconsulti, perseguendo la separazione del potere temporale dal papato, veniva a limitare, quando proprio non a sovvertire, l'autorità della Chiesa e quindi a contrastare o escludere l'influenza di Gesù Cristo nella società. Colpire per presunta invadenza il Pontefice per scuotere, senza dirlo, il soave giogo di Cristo. I frutti hanno dimostrato la natura dell'albero. Contro tali avversari i nostri difendono l'autorità del Pontefice per difendere l'autorità regale di Cristo, e quindi salvaguardare in Lui l'unità del mondo cristiano e l'influenza dello spirito cristiano nella vita sociale e civile.

---

<sup>172</sup> H. - X. ARQUILLÈRE, *L'Augustinisme politique*, Paris 1955; U. MARIANI, *Chiesa e stato nei teologi agostiniani del sec. XIV*, Roma 1957.

<sup>173</sup> p. II, c. 1, ed. cit., p. 162.

<sup>174</sup> p. II, c. 2, p. 163.

<sup>175</sup> p. II, c. 9, p. 272.

Egidio chiama il Papa « Vicario generale » di Gesù Cristo ed enuncia il principio: « nulli sunt sub Christo rectore, nisi sint sub Summo Pontifice, qui est Christi vicarius generalis »<sup>176</sup>. E il b. Giacomo da Viterbo: « sicut *Christus utramque potestatem habuit (spiritualem et temporalem), ita eius Vicarius habet* »<sup>177</sup>. Lo stesso principio presso Agostino d'Ancona: « *Papa gerit vicem Christi, saltem quantum ad potestatem jurisdictionis officii; in Christo autem planum est fuisse potestatem regalem et sacerdotalem, in incarnatione, in conversatione, in passione et in resurrectione* »<sup>178</sup>.

Da questa impostazione tirano impavidamente le conseguenze, anche se queste erano di scandalo ai laicisti: Gesù Cristo ha la potestà sulle cose temporali, dunque la stessa potestà ha il suo Vicario; ma aggiungono subito: come Gesù Cristo, pur avendola, non l'ha esercitata, così non deve esercitarla, salvo casi eccezionali, il suo Vicario. Quale allora la conclusione pratica di questa dottrina? Questa: coloro cui la potestà temporale è data *in ministerium*, cioè i principi, devono esercitarla subordinatamente, *ratione finis*, alla potestà spirituale. Più tardi, forse a causa di queste discussioni sull'autorità del Papa, alcuni teologi negarono che la regalità di Gesù Cristo si estendesse alle cose temporali<sup>179</sup>. Oggi, dopo l'Enciclica « *Quas primas* », ciò sembra che non si possa più negare; e i teologi ammettono comunemente in Cristo la potestà diretta anche sulle cose temporali, senza peraltro tirarne le conclusioni che ne tiravano quei primi teologi della nostra scuola. Ne segue che la regalità di Gesù Cristo si estenda direttamente alle cose spirituali e temporali (a queste, lo ripetiamo, il solo potere, senza l'esercizio), la regalità della Chiesa direttamente alle une e solo indirettamente alle altre.

## RIFLESSI SPIRITUALI

Abbiamo dato un'idea se non della teologia, dei temi almeno che i teologi agostiniani hanno svolto di preferenza nella loro speculazione. Ora dovremmo farne l'applicazione alla dottrina spirituale. Ma ci si consentirà di essere brevi: altri parleranno diffusamente dei singoli autori o di gruppi di essi. Noi vorremmo dedicare un accenno alla corrente teologico-spirituale del primo tempo della nostra scuola, e in essa ai tre nomi principali: Egidio, Giacomo da Viterbo, Agostino d'Ancona.

---

<sup>176</sup> *De ecclesiastica potestate*, lib. 3, c. 10, ed. cit., p. 178. Si noti a proposito di questo principio il richiamo alle parole di S. Agostino, *De civ. Dei*, II, 21, 1 « Vera autem iustitia non est, nisi in ea republica, cuius conditor rectorque Christus est ».

<sup>177</sup> p. II, c. 7, p. 240.

<sup>178</sup> *Summa de ecclesiastica potestate*, q. 1, a. 7. Vale la pena di citare anche quest'altro testo, q. 23, a. 1: « Respondeo dicendum quod Christus per passionem suam meruit iudiciariam potestatem super omnem creaturam... vicarius autem Christi est Papa: unde nullus potest se subtrahere ab eius obedientia de iure, sicut nullus potest se subtrahere ab obedientia Dei. Sed sicut Christus recepit a Patre ducatum et sceptrum ecclesiae gentium... sic ipsi Petro et eius successoribus plenissimam potestatem commisit ».

<sup>179</sup> Cfr. p. e. S. ROBERTO BELLARMINO, *De Romano Pontefice*, lib. 5, c. 4.

## 1. *Primato dell'amore*

Intanto, rifacendoci a un'osservazione anticipata cominciando, notiamo che il carattere generale della teologia agostiniana ci sembra la sua stretta aderenza alla pietà e alla vita. I nostri teologi non hanno mai dimenticato l'impostazione iniziale: per loro la teologia, pur avendo un valore in se stessa come verità – si ricordi l'aspetto intellettualistico che abbiamo sottolineato – ha un fine più alto, che è quello di suscitare e illuminare la carità, e in essa e per essa sciogliere il problema della vita individuale e sociale. Nasce da qui una netta distinzione tra contemplazione e contemplazione, secondo che ne parlino i filosofi o i teologi, un ricorso costante alla psicologia dell'amore, una posizione inequivocabile sulla questione della carità come centro e misura della vita spirituale.

Ecco come Egidio, esponendo il Cantico dei Cantici, si esprime a proposito della contemplazione. I filosofi, dice, pongono il fine della contemplazione nel sapere; per loro la felicità consiste nell'operazione perfetta della più perfetta facoltà dell'uomo: l'intelletto; e ne esaltano la grandezza dicendo che il godimento di questa contemplazione è mirabile, sia per purezza che per stabilità. Invece, continua il nostro autore, la contemplazione di cui parlano i teologi ha per fine non il *sapere*, ma il *sapere* – lasciamogli pur passare questo bisticcio di parole –; cioè consiste più nell'amore e nella dolcezza che nella conoscenza. E se talvolta si legge presso i teologi che lo studio delle lettere appartiene alla vita contemplativa, ciò significa che attraverso lo studio ci avviamo all'amore di Dio. E conclude ammonendo: se v'è qualcuno che studia per sapere e non per progredire nell'amore, sappia che vive la vita contemplativa non secondo i teologi, ma secondo i filosofi; cioè, possiamo tradurre così il pensiero del Dottore fondatissimo, non secondo Cristo, ma secondo Aristotile. È contro Aristotile, infatti, che se la prende nel passo a cui ci riferiamo<sup>180</sup>.

A proposito dell'insistente ricorso alla psicologia dell'amore vorremmo ricordare due opere, che meritano un posto nella storia della spiritualità: il *De laudibus divinae sapientiae* di Egidio Romano e il *De amore Spiritus Sancti* di Agostino d'Ancona.

Nel *De laudibus divinae sapientiae* Egidio, richiesto di chiarire alcune questioni intorno alla virtù e di spiegare il primo versicolo del Salmo 44, « Eructavit cor, meum verbum bonum etc... », svolge in 18 capitoli il seguente schema, che potrà sembrare artificiale, ma che serve ottimamente allo scopo, e rivela l'animo agostiniano dell'autore: sette, egli dice, sono le proprietà o lodi della sapienza contenute nel versicolo del Salmo suddetto: pienezza, sublimità, rettitudine, bontà, vicinanza, fecondità ed efficacia; ad esse rispondono i sette doni dello Spirito Santo, a cominciar dal timore, e le virtù della fede, della speranza, della

---

<sup>180</sup> *In Cant. Cant.*, lectio 1. Egidio continua applicando il duplice concetto di contemplazione ai sensi del corpo, e conclude: « Satis apparet bene esse dictum quod posuimus supra: contemplationem philosophicam respicere auditum et visum; spiritualementem vero gustum, odoratum et tactum ».

penitenza, della carità, dell'obbedienza ai comandamenti divini, della gratitudine e della pietà nel servizio di Dio. Con questo schema Egidio ha il modo di offrirci un trattato di vita spirituale seguendo il movimento dell'anima verso la perfetta giustizia. Non scendiamo a particolari, anche se degni di nota. Ci limitiamo ad una breve osservazione: parlando dei benefici che in noi produce l'amore di carità, il nostro Dottore si richiama all'amore naturale, cita il *pondus meum, amor meus* di S. Agostino e spiega: cinque sono gli effetti che opera il peso nei corpi: tensione, unione, assimilazione, conversione e quiete e subito aggiunge: gli stessi effetti opera in noi, in ordine a Dio, l'amore di carità: « *facit nos in Deum tendere, unit nos ei, trasformat nos in ipsum, facit nos in Deum gaudere et in ipsum quiescere* ». Descrivendo questi effetti, descrive con classica brevità e chiarezza i gradi della vita spirituale: « *incipientes per desiderium in Deum tendunt, proficientes ei uniuntur, perfecti, quasi omnino deiformes, in Deum transformantur; transformati, nihil est eis aliud delectabile nisi Deus: sic autem de Deo delectati, quiescunt in ipso* »<sup>181</sup>.

Il motivo psicologico dell'amore di cui parliamo ritorna tocca il regno della mistica nel trattato sullo Spirito Santo di Agostino di Ancona. Il trattato è un'opera completa, teologico-spirituale, sulla terza persona della SS. Trinità; comincia con una lunga preghiera, si chiude con un voto, che rivela l'ardente devozione dell'autore, e si svolge con un metodo caro ad Egidio cioè non per questioni ma per teoremi<sup>182</sup>.

In 50 teoremi Agostino propone e spiega la dottrina sulla processione dello Spirito Santo (1-15), sulla presenza, azione e doni nell'anima dei giusti (1-41), sulla missione visibile nel mondo (42-50). La seconda parte, la più lunga e la più interessante, è un trattato sulla giustificazione ed è intessuta, da capo a fondo, sul motivo dell'amore. Lo Spirito Santo, vi si dice, ispirando l'amore, porta l'anima fuori di sé e la colloca in Dio<sup>183</sup>, diventa in essa una forza di gravità che la trae verso il suo centro, che è l'Amore, perché di Lui goda e in Lui si riposi<sup>184</sup>, la unisce perfettamente al suo fine, e con ciò la divide da se stessa. A questo punto Agostino descrive con simmetria le proprietà che competono all'amore sia nell'unire, che nel dividere: cinque da una parte e cinque dall'altra; quest'ultime sono: *liquefactio, divisio, vulneratio, trasfixio, extasis*<sup>185</sup>. E come l'amore cattivo è causa di tutti i vizi, così l'amore santo

---

<sup>181</sup> *De laudibus divinae sapientiae*, c. 15.

<sup>182</sup> Il *De amore Sp. Sancti* è ancora inedito: se ne conoscono una diecina di manoscritti, cfr. B. MINISTERI, *De Augustini de Ancona vita et aperibus*, in *Anal. Aug.*, 22 (1952) p. 170; S. SOTTOLANA, *Un trattato inedito su lo Sp. Santo di Agostino Trionfi d'Ancona* (estratto della tesi di laurea) Roma 1943, pp. 1-42.

<sup>183</sup> *Theorema* 17, Bibl. Univ. Papiensis, 112, fol. 22v: « Cum anima cuiuslibet viri sancti per amorem, qui est Sp. Sanctus, trahitur ad Deum super omnia diligendum, magis est dicendum praedictam animam in Deo existere quam in proprio corpore permanere, eo quod verius est anima ubi amat quam ubi animat ».

<sup>184</sup> *Theorema* 18, fol. 24r: « Cuilibet amori et maxime amori qui est Sp. Sanctus, competit esse pondus quoddam per quod omnia spiritualia in suum finem feruntur ut ibi quiescant atque praedicto fine fruuntur et eius suavitate delectentur et satientur, quae delectatio potissime in Dei fruitione habetur ».

<sup>185</sup> *Theorema* 38, fol. 60r: « Quamvis amore, qui est Sp. Sanctus, in coniungendo nos ipsi Deo nostro dilecto virtutem unitivam habeat, in nobis tamen existens magnam divisionem et vulnerationem facit, in tantum ut per talem amorem cor nostrum dividatur et iecur transfigatur et homo totaliter extra se ipsum ponatur ».

diventa principio di tutte le opere buone<sup>186</sup>. Anzi quest'amore insegna non solo ad amare Dio e il prossimo, ma insegna anche l'ordine che dobbiamo tenere nell'amare<sup>187</sup>.

Non c'è bisogno di dire che tutta la dottrina è agostiniana. Fra le altre, si citano le belle parole di S. Agostino nel *De Trinitate*, 4, 20, 28, che esprimono una dottrina molto frequente nel Vescovo d'Ipbona: *secundum quod mente aliquid capimus, non in hoc mundo sumus*. Questo tema psicologico dell'amore con riferimenti agostiniani, od anche platonici, torna spesso nei nostri scrittori spirituali, specialmente nei maggiori della Spagna, come S. Tommaso da Villanova, il b. Orozco, Luis de León, Malón de Chaide, Fonseca. In questo tema è facile riconoscere quella che altrove abbiamo chiamato la legge fondamentale della vita dello spirito secondo S. Agostino: scoprire in noi la corrente di amore che ci porta naturalmente verso Dio, scoprirla nel fondo dell'animo, sotto la moltitudine mutabile e varia degli amori terreni, e conformare ad essa la vita. Amare volendo ciò che amiamo anche non volendo. Così il libero movimento della volontà sarà in armonia con il movimento ontologico dell'essere; all'amore naturale, ma impotente, farà riscontro l'amore soprannaturale ed efficace; connaturalità e soprannaturalità dell'amore s'incontreranno per rivelare le meraviglie della natura e della grazia<sup>188</sup>.

Ma questo significa porre la carità al centro della vita spirituale, come l'amore è il centro della vita psicologica. Per l'appunto. È quanto hanno fatto i nostri teologi fin da principio. Sull'argomento dobbiamo ricordare un'altra opera di Agostino d'Ancona, famosa, ma poco conosciuta: la *Summa de potestate ecclesiastica*. I più ne parlano per sentito dire e si limitano a respingerne – anche con aspre parole – l'idea teocratica. Eppure è un'opera di vasto respiro – la più completa che ci abbia lasciato il medio evo sul potere papale – dove con metodo facile e chiaro, ricalcato sulla Somma teologica di S. Tommaso, si discute diffusamente sull'autorità del Sommo Pontefice: in se stessa – origine, natura, limiti (qq. 1-34) – nei suoi effetti – relazione con l'impero e governo della Chiesa (qq. 35-75) – e in ordine alla santificazione degli uomini (qq. 76-112). La prima e la seconda parte sono prevalentemente teologico-giuridiche; la terza è spirituale e si potrebbe definire un ampio trattato sugli stati di perfezione nella Chiesa.

Eccone lo schema: « ... *quia omnis status perfectio a Christo sumpsit originem, ideo quadruplex consideratio de status perfectione occurrit: primo qualiter in Christo fuit exemplariter demonstrata; secundo ut fuit in eius Apostolos derivata; tertio, ut fuit in primitiva*

---

<sup>186</sup> *Theorema* 27, fol. 39v: « Quemadmodum ex amore male incendente et ex timore male humiliante omnia nostra vitia procedunt, ita ex amore, qui est Sp. Sanctus, nos bene inflammante omnia nostra opera bona et meritoria esse dicuntur ».

<sup>187</sup> *Theorema* 39, fol. 62r: « Per amorem, qui est Sp. Sanctus, non solum caritas in diligendo Deum et proximum nobis infunditur, sed et ordo diligendi nobis tribuitur, ut non omnia aequaliter sed secundum quemdam ordinem diligere valeamus ».

<sup>188</sup> Si leggano a questo proposito i tre discorsi che S. Tommaso da Villanova dedica all'amore divino, belli per eloquenza, ricchi per dottrina, interessanti per l'aderenza ai motivi fondamentali dell'agostinismo. S. THOMAE A VILLANOVA, *Conciones*. I, Mediolani 1850, pp. 822-852.

*ecclesia observata; quarto ut nunc in Christi fidelibus est repraesentata* »<sup>189</sup>. Non c'è bisogno di notare l'impostazione cristocentrica e lo svolgimento storico della perfezione che emergono da questo schema.

Otto questioni, con 29 articoli, son dedicate a Gesù Cristo. La prima svolge il tema della primalità – *primitas* – ed è intesa a dimostrare che nella Chiesa ogni stato – coniugati, chierici, religiosi, prelati – deriva la sua perfezione dalla dottrina, dalla grazia, dall'esempio di Gesù Cristo. La seconda è sulla carità, e tocca il nucleo del problema. A costituire lo stato di perfezione concorrono, dice il nostro autore, i voti, che ne sono la causa efficiente, il culto di Dio, che ne è la causa finale, la benedizione dell'abito o la consacrazione della persona, (nei vescovi), che può dirsi la causa materiale, la rinuncia ai beni terreni, che è la causa istrumentale. Ma la causa formale della perfezione altro non è che l'amore di Dio e del prossimo: « Nullum enim opus ponit hominem in perfectionis statu in vita spirituali, nisi caritas »<sup>190</sup>. Or la carità in quanto importa tensione del nostro essere verso Dio ed esclude il suo contrario, è di precetto; in quanto dice rinuncia a ciò di cui potremmo lecitamente servirci, è di consiglio; in quanto esige attenzione attuale e stabilità della mente nel fine, è un ideale, impossibile qui in terra e raggiungibile solo nel cielo<sup>191</sup>.

Questo concetto della carità illumina tutte le questioni seguenti, delle quali otto – in 26 articoli – son dedicate alla vocazione, predicazione, condotta, perfezione, autorità, povertà, castità, obbedienza degli Apostoli; nove – in 38 articoli – alla perfezione apostolica attuata nella Chiesa primitiva dai vescovi, dai sacerdoti e diaconi, dai martiri, dai confessori della fede, dalle vergini, dai monaci dediti ai lavori manuali, dai contemplativi, dai predicatori, dai dottori; e dodici – le ultime dodici questioni in 72 articoli – alla perfezione apostolica come dev'essere nel Papa, nei cardinali, nei vescovi, nei sacerdoti e nei parroci, nei religiosi mendicanti, nei religiosi che possiedono in comune, nei predicatori, nei maestri in teologia, nei medici, nei notai, negli avvocati e nei giudici. Vastissimo panorama, come si vede, il cui centro focale è sempre la carità.

Si legga, per esempio, la questione sui confessori. L'autore si domanda se i confessori possano dirsi nello stato di perfezione. Con quella scarna semplicità che sembra essere la nota dominante di quest'opera, Agostino riduce la perfezione all'amore *estensivo, intensivo e riconoscente*, assegna a ciascuno tre gradi, osserva che in ciascuno di essi i confessori furono perfetti, e conclude: « *Ideo... fuerunt positi in perfectionis statu* »<sup>192</sup>.

Ma quel che ci preme di osservare è che questa dottrina viene applicata allo scottante problema della povertà. Si ricordi che Agostino scrive sotto il pontificato di Giovanni XXII,

---

<sup>189</sup> *Summa de ecclesiastica potestate*, p. III, proem.

<sup>190</sup> *Ivi*, q. 77, a. 1.

<sup>191</sup> *Ivi*, q. 77, a. 2.

<sup>192</sup> *Ivi*, q. 95, a. 1.

quando il conflitto degli « spirituali » era scoppiato violento. Visto dal lato della carità, il problema non poteva non trovare una soluzione equilibrata e serena, contraria agli « spirituali », ma conforme al Vangelo, a S. Agostino, al buon senso<sup>193</sup>. Se nel nostro Ordine il problema della povertà non raggiunse fasi acute, né suscitò scompigli come in altri Ordini, siamo inclinati a credere che ciò, oltre all'ideale monastico di S. Agostino, descritto ampiamente con le stesse parole del Santo nel *Milleloquium*, si debba a quest'opera di Agostino d'Ancona, largamente diffusa e molto letta nel medio evo. E ciò per quest'insigne teologo e scrittore spirituale non sarebbe un piccolo merito.

## 2. Primato della grazia

Sull'influsso nella vita dello spirito del secondo primato messo in rilievo dai nostri teologi non c'è bisogno d'insistere. Ferite del peccato, necessità e predominio della grazia, predestinazione gratuita, meriti che provengono da un dono di Dio, imperfezione, fiducia nella giustizia infinita di Gesù Cristo son temi che, ripetuti con preferenza, scavano necessariamente nell'animo e lo configurano a un preciso indirizzo spirituale, ricco, a servizio della carità, di molteplici frutti. Per una visione d'insieme possiamo riassumerli così: profondo senso di disagio, sentimento della propria fragilità, gioiosa ed umile soggezione alla grazia.

Anzitutto questi temi destano e ravvivano quel senso di disagio che nasce, per ogni uomo pensoso, dalla nostra condizione terrena. Soggetti al tempo, alla corruzione, alla morte noi passiamo nel mondo portando nell'animo un trauma – la lotta tra la carne e lo spirito – aperto dalla colpa e non mai rimarginato completamente dalla grazia. *Corpus quod corrumpitur aggravat animam et terrena inhabitatio deprimit sensum multa cogitantem*<sup>194</sup>. E l'anima quanto più si affina nella virtù e prende coscienza della sua innata grandezza, tanto più prova questo senso di disagio, per cui non è raro sentire sulle labbra dell'uomo spirituale l'esclamazione dell'Apostolo: *Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius?*<sup>195</sup> Dal disagio nasce l'insoddisfazione, dall'insoddisfazione l'inquietudine e da questa il ricorso spontaneo all'amore di Dio che non è più inteso come precetto, ma come bisogno, liberazione, premio.

---

<sup>193</sup> La soluzione si appoggia a questo principio fondamentale: rinunciare ai beni propri « pertinet ad discipulatum Christi »; ma possedere beni in comune « simul stat cum Christi et Apostolorum perfectionis statu », q. 106, a. 1, ad 3. Per un giudizio comparativo bisogna però distinguere: essenzialmente tutti i religiosi, a causa dei tre voti, sono in uno stato di perfezione; ma considerando la perfezione sotto l'aspetto formale - dal lato della carità - ad essi son da preferirsi i vescovi e soprattutto il Papa, q. 101, aa. 1-2; considerandola sotto l'aspetto strumentale - per il lavoro, i digiuni, le veglie - son da preferirsi i monaci; sotto l'aspetto esemplare - per l'imitazione della povertà di G. Cristo e degli Apostoli - son da preferirsi gli ordini mendicanti, q. 106, 2. Né vale il dire che la cura dei beni terreni posseduti in comune dai religiosi, crea sollecitudini e impedisce la contemplazione, perchè questa cura si può affidare ad uno o ad alcuni pochi. I quali, se perdono in parte i benefici della contemplazione, guadagnano in merito « propter obsequium fraternae caritatis », q. 106, a. 2, ad 1.

<sup>194</sup> *Sap* 9, 15.

<sup>195</sup> *Rom* 7, 24.

Ci si meraviglia allora con S. Agostino<sup>196</sup> che Dio ci abbia comandato di amarlo, quando il poterlo amare è già un gran dono, un privilegio. Vale dell'amore divino ciò che lo stesso S. Dottore scrive della sapienza, di cui non dico la scoperta, ma la sola indagine merita di essere senz'altro preposta al possesso dei tesori e dei regni del mondo e alle voluttà del corpo, anche se ci affluissero intorno a nostro piacimento<sup>197</sup>.

Ma i temi agostiniani intorno alla grazia, oltre il senso d'insoddisfazione per cui l'uomo scopre sempre più la profonda connaturalità dell'amore di Dio, suscitano il più vivo sentimento della propria fragilità. L'agostiniano che vive la sua teologia non ha bisogno di grande sforzo per capire il profondo significato di certe voci dei Salmi e di certe preghiere della liturgia, che, invocando la grazia, tornano con appassionata insistenza sul motivo della nostra debolezza. Accordaci, o Signore, il tuo aiuto, così prega la Chiesa: « ... quia, sine, te nihil potest mortalis infirmitas ... »; « ... quia sine te labitur humana mortalitas... »; « ... quia sine te non potest salva consistere... »; « ... quia tibi sine te placere non possumus... ». Ed ancora: « Deus, qui nos in tantis periculis constitutos pro humana scis fragilitate non posse subsistere... »<sup>198</sup>. Questo sentimento della fragilità nasce soprattutto dal peccato, che ha sostituito alla « stabilitas » la « mutabilitas aetatis » e al tempo della vita, il tempo della morte<sup>199</sup>.

Esso è un richiamo costante alla soprannaturalità dell'amore divino, come il sentimento d'insoddisfazione è un richiamo alla sua connaturalità: due aspetti inseparabili che, approfonditi insieme, diventano mirabilmente fecondi. Ecco, per fare un esempio, come ne parla S. Tommaso da Villanova: « L'amore – egli dice – è per se stesso un gran premio, perchè è la cosa più desiderabile di tutte le cose desiderabili; eppure Dio vi aggiunge la remunerazione... Sarebbe come dare una moneta d'oro ad un famelico perché mangi un favo di miele che gli viene offerto, o promettere un premio ad un tormentato dalla sete, perché beva un bicchiere d'acqua. Proprio così – continua il Santo – tu, o Signore, agisci con noi quando, assetati, quali siamo, ci dai il tuo amore e ce lo dai gratuitamente, e per l'amore che gratuitamente hai dato, ci prometti la gloria »<sup>200</sup>.

Il terzo e ultimo frutto di questa teologia che porta l'uomo a sentire profondamente l'insoddisfazione e la fragilità umana, quello al quale gli altri sono ordinati come a loro fine, è il trionfo della grazia; trionfo che si effettua attraverso l'umile e gioiosa sottomissione del nostro volere, e il riconoscimento dei doni di Dio. Abbiamo detto quale applicazione facesse Egidio Romano del principio dell'assoluto predominio della grazia<sup>201</sup>. Si può esser certi che non è stato il solo.

---

<sup>196</sup> Cfr. *Confess.* I, 5, 5.

<sup>197</sup> *Ivi*, VIII, 7, 17.

<sup>198</sup> Preghiere della Domenica I, XIV, XV, XVIII dopo Pentecoste e della Domenica IV dopo l'Epifania.

<sup>199</sup> Cfr. *De pecc. mer. et rem.*, 1, 16, 21.

<sup>200</sup> *I.c.* p. 825.

<sup>201</sup> Vale la pena di citare il testo per intero, *In II Sent.* d. 28, q. 2, a. 2: «Qui agitur, agere ipse aliquid vix intelligitur, et tantum praestat voluntatibus nostris gratia Saivatoris, ut non dubitet Apostolus dicere: quotquot spiritu Dei aguntur ii sunt filii Dei; nec aliquid in nobis libera voluntas melius agere potest quam illi se commendet qui male agere non potest. Si ergo volumus vitare male agere hoc solum remedium superest ut Dei habentes gratiam permittamus ut ipse nos moveat, agat, et ducat qui non potest male agere nec male nos ducere ».

Dalla fedeltà all'applicazione di questo principio nasce la gioia della gratitudine. Agostino d'Ancona – abbiamo detto anche questo – pone l'amore di riconoscenza all'apice della perfezione<sup>202</sup>. Il paolino « *qui gloriatur in Domino gloriatur* », così spesso ripetuto da S. Agostino, diventa un programma: lode perenne a Dio, che nella pienezza di verità e di grazia del suo Unigenito ci ha dato un riscontro alla nostra povertà e alla nostra imperfezione. Da qui un senso ineffabile di serenità e di fiducia.

Chi parla di pessimismo agostiniano, ne mutila la dottrina e mostra di non saperne cogliere la sintesi. Il « *tutiores vivimus si totum Deo damus* »<sup>203</sup>, ultimo appassionato avvertimento del Vescovo d'Ipiona a coloro che non capivano i benefici della grazia, è passato da S. Agostino agli agostiniani e dalla teologia alla dottrina spirituale. A coloro che, dimenticando una realtà non certo confortante, fossero tentati di esaltare la natura decaduta, si potrebbe applicare, fatta la dovuta proporzione, quanto S. Agostino diceva ai pelagiani: far dimenticare alla natura o atturirne il bisogno della grazia, è il modo migliore di mandarla alla rovina.

### 3. *Primato di Gesù Cristo*

Molto meno si può parlar di quietismo. L'umile abbandono alla grazia non è passività, ma attività profonda, purificazione, ascesa. Un'attività che sul piano sociale si risolve in forte e generosa ubbidienza alla Chiesa. Gli agostiniani del 200 ne diedero l'esempio, quando lasciarono la vita tranquilla degli eremi per scendere nelle città e dedicarsi all'apostolato. Fu questo un fatto di valore e di portata immensa, che si riallacciava alle prime fondazioni agostiniane, cui il Vescovo d'Ipiona aveva prescritto di non preferire la vita di contemplazione alle necessità della Chiesa, di non dimenticare per la « *caritas veritatis* » la « *necessitas caritatis* »<sup>204</sup>.

Il mirabile esempio veniva poi codificato, se così possiamo dire, dai teologi dell'Ordine nella loro teologia del papato. Abbiamo accennato ai principi. Non ci resta che vederne le conclusioni, che sono ineccepibili. E averle tirate con perfetta chiarezza agli inizi del sec. XIV, quando si apriva nella società cristiana una sciagurata frattura, è un merito non abbastanza riconosciuto a questi teologi. Parliamo dell'obbedienza che si deve al Papa.

Il « *punctum dolens* » dell'argomento era il possibile contrasto – allora purtroppo non più possibile ma reale – tra l'autorità ecclesiastica e l'autorità civile. Il b. Giacomo risponde: « *si summus pontifex mandaret unum, et quicumque princeps temporalis contrarium,*

---

<sup>202</sup> L'amore di riconoscenza ha tre gradi: « *Unus est quo recognoscitur beneficium creationis. Secundus est quo recognoscitur beneficium redemptionis. Tertius est quo non solum recognoscitur, immo summo ardore appetitur beneficium glorificationis, in quo quis cupiat dissolvi et esse cum Christo, quod ad perfectam dilectionem spectat* », Summa..., q. 95, a. 1.

<sup>203</sup> *De dono perseverantiae* 6, 12.

<sup>204</sup> *Epistula* 48, 2.

*obediendum est magis summo pontifici quam principi* »<sup>205</sup>. La risposta è perentoria e non ammette distinzioni. Molto bene. Trattandosi dell'autorità suprema, essa sola, e nessun altro, è giudice dei propri limiti. La distinzione tra questioni religiose e questioni civili qui non occorre; e il b. Giacomo non la fa, riservandola soltanto ai prelati inferiori al Papa<sup>206</sup>.

Agostino d'Ancona parla dell'argomento più diffusamente, dedicando una lunga questione rispettivamente ai cristiani, ai pagani ed ai giudei. Fermiamoci alla prima. L'obbedienza al Papa dev'essere universale<sup>207</sup>, salvo evidentemente il diritto naturale o il diritto divino positivo<sup>208</sup>. Certo, poichè la fede non toglie ma conferma la giustizia, il Papa deve inculcare e sostenere l'obbedienza dei sudditi verso i loro principi, ma in un deprecato contrasto non v'è dubbio sulla scelta: ubbidire al Papa e non all'Imperatore. « *Si aliud mandaret Papa et aliud Imperator, obediendum est Papae et non Imperatori* »<sup>209</sup>.

Il principio vale anche nel caso – il nostro autore lo propone con molta disinvoltura – che il Papa fosse apertamente cattivo, poichè la potestà papale è un dono « *gratis datum* » che il peccato non toglie<sup>210</sup>. Del resto ammettere il contrario sarebbe gettare un germe di disgregazione nella compagine della Chiesa<sup>211</sup>. Contro l'obbedienza dovuta al Papa non c'è appello nè ai cardinali, nè al concilio, nè a Dio. Neppure a Dio, quando non sia con la preghiera<sup>212</sup>.

Ad Agostino d'Ancona e a Giacomo da Viterbo aveva precorso Egidio Romano con il trattato *De ecclesiastica potestate*, di cui l'ultimo capitolo è dedicato al nostro argomento. Partendo dal principio che tutta l'autorità della Chiesa risiede nel Sommo Pontefice, Egidio spiega che questa autorità, di fronte a quella degli altri prelati, si può ben dire « *sine pondere, numero et mensura* »; scendendo poi alla pratica, sottolinea il dovere di obbedire alla Chiesa, e quindi al Papa, in cui tutta la Chiesa si riassume. Ecco le sue parole, che ricordano l'impeto e la solennità degli antichi profeti: « *Finem ergo loquendi omnes pariter audiamus: Ecclesiam time et mandata eius observa, hoc est omnis homo, id est ad hoc ordinatur omnis homo. Ecclesia quidem est timenda et mandata eius sunt observanda, sive summus pontifex, qui tenet apicem Ecclesiae et qui potest dici Ecclesia, est timendus et sua mandata sunt*

---

<sup>205</sup> *De regimine christiano*, p. II, c. 7., ed. cit., p. 238.

<sup>206</sup> *Ivi*: « *De aliis autem pontificibus secus est, quia non habent plenitudinem potestatis. Unde in his quae ad salutem animae pertinent, magis eis obediendum est quam principi. In his autem, quae ad bonum civile pertinent magis obediendum est principi* ».

<sup>207</sup> *Summa...*, q. 22, a. 3: « *In contrarium est, quia Domino universorum universaliter est obediendum; sed Papa est Vicarius illius qui est Dominus universorum...* ».

<sup>208</sup> *Ivi*, q. 22, a. 1.

<sup>209</sup> *Ivi*, q. 22, a. 3; *Ivi*, ad 2: « *Si ergo imperator mandaret aliquid contra praecepta Papae et contra libertatem ecclesiae, sibi obtemperandum non est* ».

<sup>210</sup> *Ivi*, q. 5, a. 9. Altrettanto vale dell'onore dovuto al Papa, q. 9, a. 6.

<sup>211</sup> *Ivi*, q. 5, a. 8, ad 1: « *Si Papae aperte malo non obediatur non posset fieri sine detrimento ecclesiae* ».

<sup>212</sup> *Ivi*, q. 6, aa. 1-8. Degno di nota che Agostino d'Ancona, pur difendendo l'infalibilità pontificia, q. 10, aa. 1-3, discute a lungo l'ipotesi del Papa eretico, q. 5, aa. 1-7. Si veda pure la questione 7, dove si parla della correzione fraterna che, con le dovute cautele e col dovuto rispetto, si può, e in taluni casi si deve estendere anche al Papa.

observanda, quia potestas eius est spiritualis, caelestis et divina, et est sine pondere, numero et mensura »<sup>213</sup>.

A nessuno può sfuggire la profonda religiosità di queste parole. Eppure parlando di questi autori ce se ne libera spesso con un aggettivo, che nella penna di chi lo usa vorrebbe dir molto: teologi « curiali », si dice<sup>214</sup>. Noi diremmo più semplicemente, teologi. Teologi che nelle relazioni tra la Chiesa e il suo Capo hanno visto tutta la portata e il valore del primato, e lo hanno detto, e ne hanno tirato le conseguenze senza sottintesi, tentando di sbarrare la strada all'influenza del potere civile nella Chiesa e al conciliarismo; e ciò al tempo di Filippo il Bello, di Ludovico il Bavaro, del *Defensor Pacis*, dei fraticelli; che non è poco.

Alle parole di Egidio R. aggiungiamo quelle del Seripando, che illuminano un tratto saliente e continuo nella spiritualità dell'Ordine agostiniano: « *Qui summam in Christi Ecclesia, Petri et successorum auctoritatem non agnoscit, ac non pronus adorat, anathema esto* »<sup>215</sup>.

Con queste parole, che il Seripando dettava durante il Concilio di Trento come risposta alle insidie e ai maneggi degli eretici e che erano per lui, e restano per noi, un programma di fede e d'azione, chiudiamo il rapido abbozzo che abbiamo tentato di dare delle grandi tesi teologiche della scuola agostiniana. La quale, difendendo, con molta moderazione, il primato dell'amore e perciò il primato della grazia, da cui l'amore soprannaturale procede, e perciò il primato di Gesù Cristo che è il largitore della grazia e il Principe dei redenti, ha portato un valido contributo alla sintesi e all'armonia dottrinale tra l'intelletto e la volontà, la natura e la grazia, la società civile e la Chiesa, ed ha suscitato, sulla scia del Vescovo d'Ipbona, una corrente di spiritualità che apre l'anima a tutte le risorse dell'amore, l'assoggetta alla grazia liberatrice del Cristo e ne fa un soldato fedele di Lui agli ordini del suo Vicario.

---

<sup>213</sup> *o.c.*, lib. 3, c. 13, ed. cit., p. 209.

<sup>214</sup> Capita poi, cfr., per es., J. LECLERCQ, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1942, di entusiasmarsi per altri teologi non... curiali, i quali sottoscrivono appelli al concilio e distinguono così bene tra potere spirituale e temporale da giustificare divieti fatti ai vescovi di recarsi a Roma per ubbidire a un ordine del Papa e da sostenere che il re, per ragioni non certo spirituali ma politiche (!), come sarebbe la sicurezza del regno, può servirsi del suo diritto, e processare, deporre e perfino uccidere il Papa.

<sup>215</sup> *In D. Pauli Epistolas ad Romanos et ad Galatas commentaria*, q. 14, Neapoli 1601, p. 406. Giova leggere tutto l'ultimo periodo della lunga disquisizione: « Haec autem pauca de multis, quae se nobis ad dicendum offerebant in hac refutatione...; si contra, dicta factaque omnia haeticorum, qui huic veritati bellum indixerunt, eo pertinent ut eis quidquid libet liceat...; si ex huiusmodi arrogantia atque contumacia omnes ortae semper sunt in Ecclesia seditiones et sectae... quid duhitamus et Patrum et multorum Conciliorum auctoritate divina subnixi, libera et quanta maxime possumus voce, ut omnis orbis exaudiat, pronunciare: Qui summam in Christi Ecclesia, Petri et successorum auctoritatem non agnoscit ac non pronus adorat, anathema esto? ».