

# La predestinazione: i riformatori e la *Lettera ai Romani*

L'interesse dei riformatori nei confronti della dottrina della predestinazione è andato crescendo dalle origini della Riforma in poi, fino a raggiungere un picco nel XVII secolo. Si vuole ripercorrere per sommi capi un itinerario già noto, per un ulteriore confronto con il testo base di Paolo a cui ci si riferisce costantemente, il capitolo 9 della *Lettera ai Romani*. In particolare si vogliono approfondire i punti che hanno condotto Lutero, Zwingli, Calvino e gli altri riformatori, a leggere in quella pagina la dottrina della predestinazione e della riprovazione *ab aeterno*. In altri termini, che cosa faceva apparire ovvia e ineluttabile una simile lettura, e chiaramente forzate e mendaci le interpretazioni diverse?<sup>1</sup>

## 1. La dottrina di Lutero

La dottrina della predestinazione in Lutero va vista nell'ambito della giustificazione per la sola fede. Già nel 1517, prima delle 95 Tesi di Wittenberg, nella discussione di alcune proposizioni contro la teologia scolastica, egli formulava un enunciato, secondo cui «l'unica disposizione nei confronti della grazia è l'eterna elezione e predestinazione di Dio».<sup>2</sup> Lutero si muove lungo la scia della tradizione agostiniana che fa propria: l'elezione fonda la predestinazione, e questa indica l'assoluta volontà di Dio sulla salvezza dell'uomo. Dato che è ancorata nella fede, la predestinazione è il segno della potenza divina, della sua imperscrutabile libertà nei confronti dell'uomo, e quindi diviene nel riformatore una drammatica verità esistenziale che tocca la vita del credente.<sup>3</sup>

Nel 1515-16, commentando la *Lettera ai Romani*, Lutero si chiedeva quali fossero nella Bibbia le prove di una irrevocabile predestinazione.<sup>4</sup> In particolare, che cosa significasse l'asserto della *I Lettera a Timoteo* 2,4: «Dio vuole che tutti gli uomini siano salvati»? Lutero trova una singolare risposta: «Cristo non è morto in assoluto per tutti», ma, secondo le parole del vangelo all'ultima cena, «per molti»; e poi ribadisce con forza: «non dice per tutti».<sup>5</sup> Per Lutero tutto ciò è confermato dalla *Lettera ai Romani* 8,28: «Coloro che sono stati chiamati secondo il disegno [di Dio]», dove disegno è la predestinazione. Poiché l'affermazione non è universale, ma restrittiva, ne segue che «altri non sono chiamati secondo quel disegno», cioè non sono predestinati.<sup>6</sup> La

---

<sup>1</sup> Per il tema si veda M. SCHEIBE, *Calvins Prädestinationslehre*, Halle 1897; E. VON DOBSCHÜTZ, *Prädestination*, in «Theologische Studien und Kritiken» 106/N.F.1 (1934-35), 9-19; G. NYGREN, *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins. Eine systematisch-theologische Studie* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 5), Göttingen 1956; V. BOUBLÍK, *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino* (Corona Lateranensis 3), Rma 1961; D. J. A. CLINES, *Predestination in Biblical Thought*, «Theological Students' Fellowship» 66 (1973), 1-5; F. MONTAGNINI, *Elezione e libertà, grazia e predestinazione a proposito di Rom. 9, 6-29*, in L. DE LORENZI, *Die Israelfrage nach Röm. 9-11* (Monographische Reihe von Benedectina, Bibl.-ök. Abt., 3), Rom 1977, 57-97; 74-80; G. TOURN, *La predestinazione nella Bibbia e nella storia. Una dottrina controversa* (Piccola collana moderna, ser. teol. 34), Torino 1978; A. MC GRATH, *Il pensiero della Riforma. Una introduzione* (Il pensiero cristiano, 2), Torino 1988, 1999<sup>3</sup>; H. HÜBNER, *Prädestination. III. Neues Testament*, TRE 27, Berlin, New York 1997, 105-110; G. R. EVANS, *Prädestination. IV. Alte Kirche und Mittelalter*, *ivi*, 110-118; T. MAHLMANN, *Prädestination. V. Reformation bis Neuzeit*, *ivi*, 118-156.

<sup>2</sup> *Optime et infallibilis ad gratiam praeparatio et unica dispositio est aeterna dei electio et praedestinatio*: WA 1,225,27-28; cf. MAHLMANN, *Prädestination. V. Reformation bis Neuzeit...*, 118.

<sup>3</sup> Di qui il problema della libertà dell'uomo, cioè del libero arbitrio in ordine alla salvezza, che viene definito da Lutero l'arbitrio schiavo: si veda la polemica di Erasmo e di Lutero, con i rispettivi trattati: *De libero arbitrio*, del 1524, *De servo arbitrio*, del 1525.

<sup>4</sup> Cf. lo *scholion* a Rm 8,28: «*Probationes immutabilis predestinationis*» (WA 56,383,26).

<sup>5</sup> Nel citare le parole dell'ultima cena Lutero armonizza i testi sinottici: Mc 14,24 («Viene sparso per molti»); Mt 26,28: «che viene sparso per molti in remissione dei peccati»; si veda pure Lc 22,20 («Per voi»). WA 56, 385,27-31; in ogni caso, qui «molti» indica, secondo l'uso semitico, una totalità nella pluralità.

<sup>6</sup> Si tratta dello *scholion* a Rm 8,28, *Qui secundum propositum vocati sunt* (WA 56, 383,34-384,3).

predestinazione alla salvezza quindi si riferisce «sempre e solo agli eletti»,<sup>7</sup> chiamati da Dio perché divengano conformi all'immagine del Figlio suo, sia nella gloria, sia nella passione e nell'ignominia.<sup>8</sup> La predestinazione dunque è elezione alla fede per mezzo della parola di Dio, è misericordia,<sup>9</sup> è figliolanza divina che comporta la giustificazione: ma non è propriamente prescienza, nel senso che essa non si basa sui meriti futuri dell'uomo, ma su una scelta, sia pure misteriosa, di Dio. Il discorso è avallato da esempi biblici, tratti dal contesto dei capitoli 8 e 9 della *Lettera ai Romani*: Isacco e Ismaele, Giacobbe ed Esaù, il faraone e gli egiziani.<sup>10</sup>

Ancora nel 1520, si ha una affermazione dove tutto accade per assoluto volere divino.<sup>11</sup> Tale asserto si collega a una tesi metafisica di più ampio respiro, circa l'onnipotenza divina, che ritorna anche nel *De servo arbitrio*: «Dio sarebbe un personaggio ridicolo, se qualcosa accadesse senza il suo volere». <sup>12</sup> Lutero si basa sulla Scrittura, dove è scritto che Dio «ha diviso mediante una precisa scelta coloro che sono da salvare e quelli da dannare». <sup>13</sup> All'obiezione di chi vuole discutere il disegno di Dio, Lutero risponde con le parole di Paolo che invita a non essere presuntuosi: «O uomo, chi mai sei tu che replichi a Dio?»; e conclude dandone la ragione: «Il vasaio non ha forse il potere di plasmare l'argilla?». <sup>14</sup> Il paragone viene ripreso in una seconda obiezione più impegnativa, dove si prospetta che in tal modo Dio potrebbe essere la causa del peccato e della dannazione dell'uomo; egli risponde che: «Dio vuole così, e volendo così non è ingiusto, perché tutto gli appartiene come l'argilla al vasaio». <sup>15</sup>

Erasmus, il principe degli umanisti, all'apice della sua fama, aveva colto un punto debole delle affermazioni di Lutero: la sua interpretazione biblica era discutibile. Non a caso egli riprende il paragone del vasaio della *Lettera ai Romani* 9,14: «Il ruolo dell'uomo è quello di pregare Dio con assiduità, perché ci accordi il suo Spirito [...]; rendergli grazie se abbiamo potuto fare qualcosa di bene, di adorare in tutto la sua potenza, di ammirare in tutto la sua saggezza ed amare in tutto la sua bontà. [...] Ma quando sento dire che il merito umano è talmente nullo che tutte le opere, anche quelle della gente per bene, non sono altro che peccato, che la nostra volontà non può nulla di più di quel che può l'argilla nelle mani del vasaio, [...] il mio spirito prova grande inquietudine. Come si può parlare così spesso di ricompensa se non c'è merito? Perché comparire davanti al giudice supremo se tutto si compie in noi per pura necessità e non già secondo il nostro libero arbitrio?». <sup>16</sup>

La nostra volontà, si chiede Erasmo, è davvero come l'argilla nelle mani del vasaio? Oppure questo è un esempio, che ha valore di esempio e nulla più, che va interpretato nel linguaggio biblico dell'AT che Paolo qui impiega?

Risponde Lutero: «Non si deve cominciare a discutere riguardo alla segreta volontà della maestà [...] La ragione non si deve occupare di sondare questi misteri [...] Si occupi invece del Dio

---

<sup>7</sup> WA 56,385,27; la sottolineatura si fonda su 2 Tm 2,10 («*Omnia propter electos*»); il testo che viene ripreso tenendo presente l'*Enchiridion* di Agostino (27,103: CCL 46,104,1-106,50).

<sup>8</sup> Glossa a Rm 8,29: WA 56, 83,11-84,3.

<sup>9</sup> Cf. lo *scholion* a Rm 9,1: *Miserebor, cui misertus sum* (WA 56, 397,6-22).

<sup>10</sup> Cf. lo *scholion* a Rm 8,28: WA 56, 384,18-19.

<sup>11</sup> Cf. M. LUTHER, *Assertio omnium articulorum per bullam Leoni X. novissimam damnatorum*, del 1520 (WA 7, 146,5-8): *Liberum arbitrium est figmentum in rebus seu titulus sine re. Quia nulli est in manu sua quispiam cogitari mali aut boni, sed omnia [...] de necessitate absolute eveniunt* (Lutero si riferisce a un articolo di Wyclef condannato nel concilio di Costanza).

<sup>12</sup> *Ridiculus fuerit, si [Deus] non omnia possit et faciat aut aliquid sine ipso fiat* (*De serv. arb.*: WA 18, 718,19-20).

<sup>13</sup> *Et tandem eo venietur, ut homines salvi fiant et damnentur ignorante Deo, ut qui non discreverit certa electione salvandos et damnandos* (*De serv. arb.*: WA 18,706,16-18).

<sup>14</sup> Cf. Rm 9, 20 e 21: WA 56, 385,9-12 e 404,20. Lutero sottolinea positivamente il pensiero di Paolo: *Haec verba Apostolus [dixit], Vt nos erudiat ad humilitatem. Non enim ad horrorem et desperationem, Sed ad gratie commendationem atque presumptionis destructionem, que est salutaris desperatio, haec ponuntur* (*ivi*, 30-33).

<sup>15</sup> Cf. Rm 9,14 ; WA 56, 386,10-11.

<sup>16</sup> D. ERASMI, *De libero arbitrio Diatribh sive collatio* in D. ERASMI *Operum Omnium Tomus IX, Lugduni Batavorum* 1706 (rist. 1962), 1242; R. JOUVENAL (a cura di), ERASMO, *Il libero arbitrio*. LUTERO, *Il servo arbitrio* (Testi della Riforma, 2)Torino 1969, 138-139.

incarnato, o per parlare come Paolo, del Cristo crocifisso, nel quale sono nascosti tutti i tesori della saggezza e della scienza». <sup>17</sup> La predestinazione sottolinea in tal modo che «Dio agisce nella sua piena libertà, e noi non ne possiamo disporre. [...] Non possiamo determinare Dio con le nostre azioni, è lui che ci determina con la sua azione, ma la sua azione non è un mistero, è il dono di Gesù Cristo». <sup>18</sup>

## 2. Melantone

Il pensiero di Melantone sulla predestinazione è simile a quello di Lutero, ma con sottolineature che lo distinguono dal riformatore. La prima è che egli nei *Loci communes* ritiene la predestinazione un dogma centrale, <sup>19</sup> perché direttamente collegato al problema del libero arbitrio; e tuttavia non ritiene che sia un argomento da trattarsi in un compendio della fede cristiana. Di fatto lo tralascia nella *Confessio Augustana*, e se ne giustifica in una lettera all'amico Johann Brenz. <sup>20</sup> Ne tratta invece molte volte nei suoi commenti e note alla *Lettera ai Romani*. <sup>21</sup> Già nelle prime *Annotationes* egli si pone chiaramente il problema, perché Dio scelga alcuni e ripudi altri, dal momento che tutti nasciamo sotto il peccato. <sup>22</sup> La risposta si trova nella parola del Vangelo, nella misericordia di Cristo, nella grazia che prescinde da qualsiasi merito dell'uomo e viene offerta a tutti. <sup>23</sup> Ma se viene offerta a tutti, perché si danno delle differenze e perché alcuni dubitano e sono angosciati dal problema della predestinazione? <sup>24</sup> Qui si penetra nel mistero e occorre stare in guardia dalla vana curiosità: il paragone dell'argilla e del vasaio sta appunto ad indicare che l'uomo non ha il diritto di porre a Dio una simile domanda, poiché Dio non deve rendere conto a nessuno di ciò che fa. <sup>25</sup>

Un'altra peculiarità che distingue Melantone da Lutero è che egli non si ferma al mistero e si interroga sulla ragione ultima della predestinazione: essa deve essere posta direttamente in relazione

---

<sup>17</sup> *De serv. arb.*: WA 18, JOUVENAL, LUTERO, *Il servo arbitrio...*, 199.

<sup>18</sup> TOURN, *La predestinazione nella Bibbia e nella storia...*, 42.

<sup>19</sup> Melantone richiama l'attenzione alla dottrina della predestinazione fin dalle prime pagine dei *Loci* del 1521: *Loci communes rerum theologicarum seu Hypotyposes theologicae* (1521), in *Melanchthons Werke*, II/1 Hrsg. H. Engelland, Gütersloh 1952, 10,11-12,20. Tra i vari rinvii all'AT e NT, Melantone rimanda anche a Rm 9 e 11: *Et quid aliud in nono capite et XI. ad Romanos Paulus agit, quam ut omnia, quae fiunt, in destinationem divinam referat?* (ivi, 11,1-4). Nel pensiero di Melantone, la predestinazione è il *Zentraldogma* (cf. MAHLMANN, *Prädestination. V. Reformation bis Neuzeit...*, 119).

<sup>20</sup> *Ego in tota Apologia fugi illam longam et inexplicabilem disputationem de praedestinatione* (Ep 1010, del 30 settembre 1531: *Corpus Reformatorum* 2, 547).

<sup>21</sup> Da quando Lutero gli affidò l'esegesi del NT a Wittenberg, Melantone ha scritto sulla *Lettera ai Romani* svariati commenti, tra *Annotationes*, *Commentarii*, *Dispositiones Orationis*: nel Cinquecento se ne contano 33; oltre a questi occorre ricordare anche i *Loci theologici*, un compendio dei principali temi di teologia, anch'essi derivati dai commenti a *Romani* (cf. G. PANI, *Paolo, Agostino, Lutero: alle origini del mondo moderno*, Soveria Mannelli 2005, 61-62).

<sup>22</sup> Cf. *Melanchthons Werke*, V, *Römerbrief-Kommentar 1532* (Hrsg. G. Ebeling, R. Schäfer), Gütersloh 1965, 251, nota 26, dove ci si riferisce alle *Annotationes* del 1522, a Rm 9,1.

<sup>23</sup> *Commentarii in Epistolam Pauli ad Romanos* in *Melanchthons Werke* V, 252,7-33.

<sup>24</sup> *Loci communes rerum theologicarum...*, (1521), in *Melanchthons Werke* II, 245,36-246,3.

<sup>25</sup> Cf. *Dispositio orationis in Epistola Pauli ad Romanos* (1529); nel commento di Rm 9, Melantone dedica un esplicito paragrafo alla predestinazione, e lo conclude con il paragone del vasaio: *Hic Paulus significat indignam esse obiectionem, ait nos non debere expostulare cum Deo, quia Deo liceat uti creaturis pro arbitrio. Addit de luto et figulo similitudinem, ut fiat clarior ratio repudiatae obiectionis, videlicet quod nihil debeat nobis Deus, quare non debeamus eum accusare, et tamquam in ius vocare* (*Corpus Reformatorum* 15, 475). Ma, qualche anno dopo, nel commento a *Romani* del 1532, Melantone aveva trascurato l'esempio del vasaio. Ne dà la spiegazione al Camerarius, in una lettera dove dice di voler eliminare dal commento tutto ciò che gli appare inesatto o inutile, tra cui anche la dottrina della predestinazione in Rm 9-11 (*Corpus Reformatorum* 2, 624; cf. *Einleitung a Melanchthons Werke* V, 19). A proposito del medesimo passo, nella *Enarratio epistolae Pauli ad Romanos* del 1556 Melantone scrive: *Hic nominat causam reprobationis. Nequaquam igitur sic intelligenda est similitudo de luto et figulo, quasi hoc dicat, nihil agere impios: firmissime enim tenenda est sententia, quod Deus non sit causa peccati, sed similitudo illa eatenus congruit, quod ex una massa generis humani Deus et convertit multos, et contumaces reicit* (*Corpus Reformatorum* 15, 982).

alla dottrina della giustificazione, perché la predestinazione si fonda sulla giustificazione per la sola fede e vale per tutti coloro che credono alla promessa divina.<sup>26</sup> Per la fede quindi il cristiano diviene membra di Cristo, perché è eletto e predestinato. Ecco il segno del vero popolo di Dio e della vera chiesa.<sup>27</sup>

### 3. Zwingli, il riformatore di Zurigo

Diversa, anche se più tradizionale, è la posizione del riformatore di Zurigo, Zwingli. Egli tratta della predestinazione soprattutto nel sermone *De providentia dei anamnema*, del 1530, dove mette in chiaro che essa consiste nella elezione da parte di Dio, il quale è libero di fare ciò che vuole, anche se non può non fare se non ciò che buono, santo e giusto.<sup>28</sup> In tale contesto, Zwingli si chiede perché Dio ha creato l'uomo così infelice, da non essere mai in pace con se stesso; la risposta è data con le parole di Paolo, dalla parabola del vasaio della *Lettera ai Romani* (9,21): «Forse non è lecito al vasaio forgiare dalla medesima pasta vasi diversi?».<sup>29</sup>

Una delle peculiarità della dottrina della predestinazione in Zwingli, che lo distingue dagli altri riformatori, è il superamento del binomio «misericordia e giustizia» nell'unità della bontà divina: non si dà un Dio misericordioso che sceglie e un Dio giusto che condanna, ma solo un Dio buono e sapiente che elegge.<sup>30</sup> Perciò l'elezione è definita la «libera decisione della volontà divina che sceglie coloro che devono essere beati».<sup>31</sup> Interessanti i riferimenti biblici addotti a conferma, che si fondano sulla *Lettera ai Romani*. Innanzitutto il capitolo 9,18 e 17, dove si dice di Dio che indurisce il cuore del Faraone, con rinvio al libro dell'*Esodo* 7,3-4; poi l'affermazione della sovranità di Dio: «Avrò misericordia di chi vorrò e avrò pietà di chi vorrò», che riprende ancora *Esodo* 33,19. E poi il riferimento all'episodio di Giacobbe ed Esaù, che mostra come l'elezione di Dio avvenga prima della loro nascita, cioè prima che avessero fatto «qualcosa di bene o di male» (Rm 9,11), e quindi antecedenti a ogni possibile merito dell'uomo.<sup>32</sup> L'elezione dipende dunque esclusivamente dalla grazia di Dio (Rm 11,5).<sup>33</sup>

### 4. Calvino

Calvino dà una impostazione nuova alla dottrina della predestinazione e ha il merito di averla fatta assurgere a tema eminentemente teologico.<sup>34</sup> Tuttavia, nella prima edizione della *Institutio christianae religionis* del 1536, l'argomento non ha rilevanza.<sup>35</sup> L'anno seguente, invece, nell'edizione del *Catechismo*, il tema viene ampliato nella cristologia, con una nuova impostazione che tocca i problemi esistenziali. Molti si chiedono: perché alcuni credono e altri no, anzi sono così accecati nel cuore da disprezzare la grazia di Dio?<sup>36</sup> La risposta sta nel «grande segreto del

---

<sup>26</sup> *Loci praecipui theologici* (1559), in *Melanchthons Werke* II, 594,21-27.

<sup>27</sup> *Commentarii in Epistolam Pauli ad Romanos* in *Melanchthons Werke* V, 250,9-30; 254,9-10.

<sup>28</sup> *Sermonis de providentia dei anamnema* 6: Z 93/3, 125,21-22.

<sup>29</sup> Cf. Rm 9,21: *De prov. dei...*, 6: Z 93/3, 124,11-16.

<sup>30</sup> *Electio [...] de beandis, non de damnandis* (*De prov. dei...*, 6: Z 93/3 160,17-19).

<sup>31</sup> *Electio [est] libera divinae voluntatis de beandis constitutio*: *De prov. dei...*, 6: Z 93/3, 156,3; Zwingli vi ritorna più volte nelle pagine seguenti. Vi è pure un confronto – peraltro piuttosto superficiale – con Tommaso d'Aquino, ma egli si giustifica dicendo che è quanto si ricorda a memoria (*ivi*, 156,17-20). Cf. P. WERNLE, *Der evangelische Glaube nach Hauptschriften der Reformatoren*. II. Zwingli, Tübingen 1919, 278.

<sup>32</sup> Rm 9,10-12; *De prov. dei...*, 6: Z 93/3, 162,21-163,11.

<sup>33</sup> *De prov. dei...*, 6: Z 93/3, 163,17. Di qui, conclude Zwingli, scaturisce la «guerra» per il libero arbitrio e per i meriti, un contrasto sorto ai tempi di Agostino, che dura fino ai nostri giorni (*ivi*, 20).

<sup>34</sup> P. JACOBS, *Prädestination und Verantwortlichkeit bei Calvin* (BGLRK, 1)1937, rist. 1968, 146; MAHLMANN, *Prädestination*. V. *Reformation bis Neuzeit...*, 122.

<sup>35</sup> Il tema è toccato solo una volta nella trattazione sulla Chiesa quale comunità degli eletti: *Calvini Opera* 1, 72-74; MCGRATH, *Il pensiero...*, 155.

<sup>36</sup> *Instruction et confession de foy dont on use en leglise de Geneve*, *Corpus Reformatorum* 22, 46-47; cf. la trad. it. di V. Vinay, G. CALVINO, *Il catechismo di Ginevra del 1537* (Testi della Riforma, 11), Torino 1983, 30-31.

consiglio di Dio»: egli elegge alcuni quali vasi di misericordia, mentre rifiuta altri perché vasi di collera.<sup>37</sup> Il riferimento alla *Lettera ai Romani* (9,22-23) sta ad indicare il fondamento biblico della dottrina della elezione e predestinazione alla salvezza o alla perdizione.<sup>38</sup>

Dopo il commento alla *Lettera ai Romani* del 1540, l'argomento della predestinazione assume una rilevanza sempre più grande, come dimostrano le successive edizioni della *Institutio*, fino all'ultima, la definitiva, del 1559. La predestinazione si trova ora dopo il trattato sulla grazia e sulla giustificazione per fede, ed è svolta nei capitoli concernenti il «modo di ottenere la grazia di Cristo, i benefici che essa conferisce e gli effetti che ne derivano».<sup>39</sup> Calvino vuole illustrare il modo in cui la grazia possa essere accolta dal credente e fatta propria, e quali vantaggi ne risultino: vi dedica quattro fondamentali capitoli.

Nell'esposizione risalta l'influsso di Agostino, non solo per le numerose citazioni che documentano e arricchiscono il testo, o per l'uso del termine «predestinazione» che indica l'azione salvifica di Dio, ma perché Calvino tende a distinguersi dal dottore di Ippona per la logica ferrea con cui svolge l'argomentazione. Nella rovente polemica contro i pelagiani, Agostino ritiene che l'uomo, dopo il peccato di origine, è talmente decaduto che per salvarsi ha assoluto bisogno della grazia; ma Dio la dona a chi vuole, perché è misericordioso, e non la dona a tutti, perché è un giudice giusto.<sup>40</sup> Per un misterioso discernimento, Dio ha predestinato, nella massa dei dannati, alcuni alla salvezza. Di qui l'obiezione: ma perché gli altri non sono predestinati? Agostino risponde, richiamandosi all'agire imperscrutabile di Dio, che non concede loro la grazia, né li condanna, ma di fatto non li salva. La predestinazione è dunque la decisione divina di dare la grazia a chi vuole.

Per Calvino la soluzione di Agostino non è conseguente né rigorosa:<sup>41</sup> non si può pensare che Dio ometta di salvare qualcuno! Dio sceglie o positivamente di salvare o negativamente di condannare! La logica innanzitutto, ma anche la parola rivelata impongono di guardare la dottrina della predestinazione per le conseguenze che essa ha nella vita del credente.<sup>42</sup> Ecco la definizione della predestinazione: è il «decreto eterno di Dio, per mezzo del quale ha stabilito quel che voleva fare di ogni uomo. [...] Dio ha assegnato gli uni alla salvezza e gli altri alla dannazione».<sup>43</sup> «L'esperienza della vita dimostra che per volere di Dio molti chiamati si pentono, ma non tutti i cuori sono toccati».<sup>44</sup> È evidente che alcuni rispondono generosamente al Vangelo, altri invece vi resistono. Perché questa tragica diversità? È dovuta forse al Vangelo o a una qualche inadeguatezza da parte di Dio? Calvino, alla luce della parola rilevata, non può riversare su Dio una sia pur minima incapacità a salvare; di fatto, per quanto ci risulti incomprensibile, egli destina alcuni alla salvezza, altri alla dannazione.

---

<sup>37</sup> *Ivi*. Nel testo è stato omissso il rinvio a Rm 9,22-23. Cf. anche l'edizione latina del *Catechismus seu christianae religionis institutio genevensis ecclesiae suffragiis recepta* (del 1538), dove risalta ancora di più la dipendenza dalla *Lettera ai Romani*: *Electos vero esse vasa misericordiae ipsius, ut sunt, agnoscamus: reprobos, vasa irae, sed non nisi iustae. Ab utriusque argumentum ac materiam predicandae eius gloriam sumamus* (*Calvini Opera* 5, Brunsvigae 1866, 333).

<sup>38</sup> Cf. il commento di V. Vinay, in *Il Catechismo di Ginevra...*, 68, nota 1.

<sup>39</sup> *De modo percipiendae Christi gratiae*, ICR III, 21-24: *Calvini Opera* 2, 687-728.

<sup>40</sup> Cf. tra le opere della polemica pelagiana: *De peccatorum meritis et remissione* I, 22,32. II, 17,26: CSEL 60, 32,4. 99,6-7; *De natura et origine animae* I, 8,9. II, 9,13. III, 10,13-14. 15,22: CSEL 60, 310,13-17. 348,3-8. 370,10-371,22. 377,26-28; si veda soprattutto il *De praedestinatione sanctorum*. Cf. R. BERNARD, *La prédétermination du Christ total selon Saint Augustin* (Theologica Montis Regii, 36), Paris 1965, 4-58.

<sup>41</sup> Cf. MONTAGNINI, *Elezione e libertà...*, 60.

<sup>42</sup> «Non di rado però, nella foga dell'argomentazione e nell'intenzione di piegare l'avversario, [Calvino] si spinge oltre i dati biblici stessi lasciandosi prendere al gioco sottile del ragionare cui era predisposto per carattere e formazione culturale. È avvocato, non si dimentichi, cresciuto nel mondo delle leggi e non in convento come Lutero; la fede per lui non si deve vivere a livello di convinzione personale ma inquadrare, definire in termini oggettivi» (TOURN, *La predestinazione nella Bibbia e nella storia...*, 46).

<sup>43</sup> ICR III, 21,5; *Istituzione della religione cristiana...*, 1101.

<sup>44</sup> ICR III, 24,15; *Istituzione della religione cristiana...*, 1163.

Qui entra in gioco il paragone del vasaio che, sia nella *Institutio*, sia nel commento alla *Lettera ai Romani*, acquista un ruolo determinante. Calvino rileva prima di tutto la dannazione degli empi, con la figura del Faraone: si tratta della predestinazione alla dannazione eterna. Qui vanno considerati due punti. Il primo è che la rovina del Faraone è da riferirsi ad un arcano, ma giusto, decreto di Dio; il secondo, il fine di tutto l'episodio, che è l'esaltazione della potenza di Dio, il quale ha misericordia di chi vuole e come vuole. Poi segue l'argomento del vasaio, che esplicita il ragionamento di Paolo: «I vasi spregevoli sono preparati (*praeparata*) per la rovina, ossia sono fatti e destinati per la rovina: sono i vasi di collera, cioè fatti e plasmati perché siano i segni della vendetta e della collera di Dio».<sup>45</sup> Egli interpreta quindi l'espressione cruciale, *Quid autem si Deus volens demonstrare iram...* (Rm 9,22), quale esplicitazione di quanto detto, cioè dell'incomprensibile, ma non ingiusto, decreto di Dio.

Quanto agli eletti Calvino usa lo stesso termine, *praeparata [vasa]*, già impiegato per i dannati, specificando che non si tratta di una mitigazione del concetto, come alcuni intendono, quasi gli empi da se stessi si fossero predisposti alla dannazione: poiché l'elezione o la dannazione sono avvenuti prima ancora che essi fossero nati.<sup>46</sup>

Nell'ultima edizione del commento a *Romani*, del 1556, Calvino ammette che una tale dottrina può risultare anche «odiosa», ma è la «vera dottrina» dell'apostolo.<sup>47</sup>

#### 4. La «vera dottrina» dell'apostolo

A questo punto occorre chiedersi se tale lettura è la «vera dottrina» di Paolo; e in particolare, che cosa faceva apparire ineludibile una simile interpretazione?

Due punti della trattazione del capitolo 9 della *Lettera ai Romani* danno certamente adito a questa lettura: innanzitutto il risalto dato all'immagine del vasaio e poi la decisione riservata al vasaio circa la destinazione di alcuni vasi – εἰς τιμὴν σκευῶς – ad usi illustri, e di altri – εἰς ἀτιμίαν – ad usi ignobili (Rm 9,20-21). Ma che cosa voleva dire l'apostolo? Nel secolo XVI non si era ancora messo a fuoco che il linguaggio di Paolo è largamente relativo alla Bibbia greca dei Settanta, di cui riprende parole ed immagini: ora nell'AT ebraico e nei Settanta il paragone di Dio col vasaio indica, sì, la libertà di Dio nei confronti del suo popolo, ma sulla linea del libro della *Genesi* 2,7, a cui ci si richiama di continuo, intende che tale libertà interviene solo a favore dell'uomo, ma non è mai ostile a danno di chicchessia.<sup>48</sup> In questo senso si usa in greco, come qui, πηλός,<sup>49</sup> e più ancora

---

<sup>45</sup> *Calvini Opera* 49, 187. Cf. H. HÜBNER, *Gottes Ich und Israel. Zum Schriftgebrauch des Paulus in Römer 9-11* (Forschungen zur Religion und Literatur des A. und NT, 136), Göttingen 1984, 50; BOUBLÍK, *La predestinazione...*, 58, nota 29.

<sup>46</sup> *Calvini Opera* 49, 188. Per tutta la questione si veda S. LYONNET, *Quaestiones in Epistolam ad Romanos. Series Altera, Rm 9-11*, Roma 1975<sup>3</sup> p. 36. 50-52.

<sup>47</sup> *Vigeat ergo in ecclesia Dei haec magnanimitas, ne pios doctores pudeat simplici verae doctrinae professione, quantumvis odiosa sit, refutare quascumque impii calumnias ingerunt* (*Ioannis Calvini Opera quae supersunt omnia. Commentarii in Epistolas Novi Testamenti: Commentarius in Epistolam pauli ad Romanos: CR 77, Calvini Opera* 49, Brunsvigae 1892, 180-181). L'editore dell'opera, nell'introduzione avverte che il passo proviene dalle aggiunte di Calvino nell'edizione del 1556).

<sup>48</sup> Cf. O. Michel, *Paulus und seine Bibel* (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 18), Gütersloh 1929, 55-63; E. E. ELLIS, *Paul's Use of the Old Testament*, Grand Rapids, Mich., 1957, 1991<sup>3</sup>, 11-37; MONTAGNINI, *Elezione e libertà...*, 83; C. E. B. CRANFIELD, *The Epistle to the Romans* (International Critical Commentary), II, Edinburgh 1975, 496; R. PENNA, *Atteggiamenti di Paolo verso l'Antico Testamento*, «Rivista biblica» 32 (1984), 175-210; H. SCHLIER, *La lettera ai Romani*, Brescia 1982 (versione dal tedesco del 1979<sup>2</sup>), 482-485; HÜBNER, *Gottes Ich und Israel...*, 46-50.

<sup>49</sup> Cf. Ger 18,5; Gb 10,9; 33,6; 38,14; SCHLIER, *La lettera ai Romani...*, 487-488; lo Schlier rileva con chiarezza che il punto da cui argomenta Paolo è la libertà di agire di Dio secondo la sua misericordia, e non la questione della predestinazione (*ivi*, 483).

πλάσσω.<sup>50</sup> Quanto dice ora Paolo va dunque sdrammatizzato: non riguarda immediatamente la sorte eterna dei singoli;<sup>51</sup> ed esprime in Dio un'intenzione di giustizia salvifica.<sup>52</sup>

Di più: le due espressioni εἰς τιμὴν e εἰς ἀτιμίαν sono state rese abitualmente con un certo sovraccarico. εἰς τιμὴν indica semplicemente il vaso pregiato, di lusso, di una certa importanza; εἰς ἀτιμίαν non esprime alcun uso ignobile o estremamente umile: significa solo che il vaso è senza pregio (τιμὴ), cioè grossolano, del tutto comune. Una conferma deriva dalla *II Lettera a Timoteo* 2,20, dove quelle due espressioni sono chiarite per lungo e per largo: εἰς τιμὴν sono i vasi d'oro e d'argento, si esemplificano invece come vasi εἰς ἀτιμίαν quelli di legno e di terracotta. Ancora: «quelli preziosi sono riservati per occasioni speciali, mentre gli altri si usano ogni giorno».<sup>53</sup> L'opposizione tra le due categorie umane così indicate nella *II Lettera a Timoteo*, santi da una parte e falsi dottori dall'altra, non è quella eterna tra beati e dannati. Di uno di quei falsi dottori – di nome Imeneo – si parla nella *I Lettera a Timoteo* 1,19-20 come consegnato da Paolo a Satana perché si corregga. La severa negazione del linguaggio non allude dunque a una riprovazione definitiva; al contrario, vi si invita Timoteo a impartire castighi, sia pure con benevolenza, in vista della conversione, com'è detto nella Lettera seguente a proposito di questi vasi per usi quotidiani.<sup>54</sup>

### 5. I vasi pregevoli sono i vasi di misericordia?

Occorre anche chiedersi se i due appellativi, i «vasi pregevoli» e i «vasi comuni», corrispondono agli altri due, i «vasi di misericordia» (Rm 9,23) e i «vasi di collera» (Rm 9,22). In passato si credeva di sì: ecco perché si esasperava emotivamente il contrasto tra vasi pregevoli e vasi comuni.<sup>55</sup> Qui vale l'osservazione svolta con cura ed esattezza dal Cornely: i vasi di misericordia e i vasi di collera (Rm 9,22-23) si rifanno direttamente non a Rm 9,21, bensì a Rm 9,17-18, di cui riprendono il linguaggio dalla citazione di Es 9,16.<sup>56</sup> Commenta il Lagrange: «Dopo aver risposto in maniera vivace a una obiezione arrogante, Paolo risale alla situazione dei vv. 15-18».<sup>57</sup> L'insolenza dell'obiezione ha suscitato una veemente reazione in Paolo e ha spezzato momentaneamente il filo del discorso. In realtà il discorso non si lascia disperdere, e riprende subito dopo riallacciandosi al punto immediatamente precedente l'interruzione, là dove si concludono le riflessioni circa le sorti contrapposte del Faraone e di Mosè. Sicché la vera e propria interruzione

---

<sup>50</sup> Gn 2,7; Dt 32,6; Gb 10,8-9; 34,15; 38,14; Sal 32,5; 93,9; 118,73; 138,5; Pr 24,12; Is 27,11; 43, 1. 7; 44,2. 21. 24; Ger 1,5; 2 Macc 7,23. Cf. J. A. FITZMYER, *Lettera ai Romani. Commentario critico-teologico*, Casale Monferrato 1999 (l'originale è del 1993), 674-675.

<sup>51</sup> La critica ha confermato ampiamente il dato. Si vedano i diversi commentatori, *ad loc.*; per esempio D. J. MOO: «Paul never elsewhere uses ajtimiva of eternal destiny. And the closest verbal parallel to this language is in 2 Tim. 2:20, [...] wich does not speak of eternal destiny» (*The Epistle to the Romans* (NICNT), Grand Rapids Michigan, Cambridge U. K. 1996, 603, nota 81); E. KÄSEMANN, *An die Römer* (Handbuch zum NT, 8a), Tübingen 1974, 260; FITZMYER, *Lettera ai Romani...*, 675; si vedano anche i trattati sulla predestinazione: Cf. BOUBLÍK, *La predestinazione...*, 59-66; L. CIAPPI, *La predestinazione* (Profili e Sintesi, 6), Roma 1954, 1-22\*; in senso contrario, cf. lo studio di VON DOBSCHÜTZ, *Prädestination...*, 18.

<sup>52</sup> Cf. MONTAGNINI, *Elezione e libertà...*, 57-97: 74-80; J.-N. ALETTI, *L'argumentation paulinienne en Rom 9*, in «Biblica» 68 (1987), 41-56, ribadisce che in Rm 9,14-23, che è forse il passo più «predestinazionista» della *Lettera*, il tema dominante è la misericordia di Dio; G. BARBAGLIO, *La teologia di Paolo. Abbozzi in forma epistolare* (La Bibbia nella storia, 9), Bologna 1988, 675-677; R. PENNA, *Interpretazione origeniana ed esegesi di Rm 9,6-29*, in L. PERRONE (a cura di), *Il cuore indurito del Faraone. Origene e il problema del libero arbitrio* (Testi e studi del Cisec, Origini, 3), Genova 1992, 119-140: 135-136.

<sup>53</sup> 2 Tm 2,20. Cf. FITZMYER, *Lettera ai Romani...*, 675.

<sup>54</sup> Cf. 2 Tm 2,25. Di per sé il termine «riprovazione» non ha riscontro nella Scrittura, anche se vi si può trovare il concetto (cf. Ez 33,10-11; Sap. 1,12-13; 2 Pt 3,8-9); tuttavia tale terminologia è impiegata nel Medioevo per indicare la volontà permissiva di Dio nei confronti del male o di una punizione: cf. CIAPPI, *La predestinazione...*, 33.

<sup>55</sup> Cf. ancora P. ALTHAUS, *La Lettera ai Romani*, Brescia 1970 (l'originale è del 1966), 190.

<sup>56</sup> R. Cornely, *Commentarius in S. Pauli Apostoli Epistolas. I, Epistola ad Romanos* (CSS II/1), Parisiis 1896, 502.

<sup>57</sup> M.-J. Lagrange, *Saint Paul. Épitre aux Romains* (Études Bibliques), Paris 1950, 239.

non è quella che l'obiezione provoca all'inizio, e che viene prontamente recuperata, bensì l'altra, tra la risposta all'obiezione e la ripresa del discorso lasciato a mezzo. Qui lo stacco è netto, ma non ha bisogno di essere sottolineato, perché un certo prolungamento del linguaggio usato nel rispondere all'obiezione (i vasi, appunto) tende a dissimularlo.

L'immagine tradizionale e arcaica che vede in Dio un vasaio, e nell'uomo una figura impastata nel fango – σκεῦος, cioè, un vaso –, uscita dalle sue mani, è una breve parabola che finisce qui, in Rm 9,21.<sup>58</sup> Tuttavia, pur senza più parlare di Dio come vasaio e dell'uomo come manufatto, Paolo recupera una sfumatura di quell'immagine: l'uomo in rapporto a Dio sembra un vaso da colmare; colmare della collera di Dio se va di peccato in peccato (Rm 9,22), o della misericordia di Dio se vive santamente (dove la santità è detta nella sua parte, che è appunto la misericordia di Dio).

Perché questo ritorno agli σκεῦη? Nota ancora il Cornely: spesso accade che gli scrittori conservino nella memoria e si imprimano a fondo formulazioni che hanno qualcosa di singolare e le ripetano in un medesimo contesto ma adattandole a qualcosa di simile.<sup>59</sup> Il Cornely adduce un esempio preso da qui stesso: l'espressione, «Se Dio volendo manifestare la sua ira e far conoscere la sua potenza, ha sopportato con grande pazienza vasi di collera...», si lega al precedente «per manifestare in te la mia potenza» (Rm 9,17), senza che se ne possa concludere per Rm 9,22 che il faraone viene chiamato un vaso di collera e nei suoi riguardi deve di nuovo agire così...<sup>60</sup>

Una qualche affinità c'è tra quei vasi di Rm 9,21 e 9,22-23, ma assai più approssimativa e indistinta di quanto la vicinanza dei due impieghi e la ripetizione della medesima voce farebbero supporre. Se volessero richiamare espressamente i vasi precedenti questi nuovi vasi farebbero bene ad avere l'articolo. Si noti poi l'avvio, «εἰ δὲ», *si autem...*: l'*incipit* prepara una riflessione diversa piuttosto che una continuazione e uno sviluppo diretto di quanto precede. Ancora: la collera è di Dio – «volendo Dio manifestare la sua ira...» –, ma chi ha colmato i vasi predisponendoli alla distruzione? Il verbo κατηρτισμένα (= preparati/predisposti per la distruzione) è al passivo, o al medio, ma Dio, intenzionalmente, qui non è mai nominato, come tutte le volte che si significa la ragione di una negatività pura.<sup>61</sup> Per la gloria, invece, è chiaro che tutto viene da Dio (Rm 8,29-30): sono dono la gloria, la misericordia e il progetto salvifico. Tuttavia non è detto qui in alcun modo che coloro che si trovano incamminati alla gloria ci arriveranno davvero; e il contesto di Rm 9,19-29 tende fermamente ad escludere una simile certezza, a differenza della precedente, εἰς τιμὴν ed εἰς ἀτιμίαν, la qualifica di σκεῦη ὀργῆς oppure ἐλέους non indica nulla di permanente, non una vocazione che di suo è illustre, e un'altra del tutto comune, bensì soltanto uno stato di coscienza, luminoso (ma può andare perso) o disperato (ma è dato di uscirne, per la pazienza di Dio).<sup>62</sup>

Ma al tempo dei riformatori come venivano interpretati i passi in questione? Nel 1512, Lefèvre d'Étaples rileva che la versione della *Vulgata* non è fedele quando traduce *vas in honorem, aliud vero in contumeliam*; e corregge il secondo membro in *ad inhonorationem*.<sup>63</sup> Nel 1516, Erasmo citando il Valla fa presente che di per sé il latino *contumelia* non può essere attribuito a un vaso, per quanto il suo uso sia volgare: meglio usare i termini *decus* e *dedecus*, che stanno ad

---

<sup>58</sup> Cf. CIAPPI, *La predestinazione...*, 33: «L'esempio dell'argilla in mano al vasaio non ha, nel testo di Paolo, significato allegorico, ma parabolico». Il Ricciotti ribadisce: «È del tutto alieno dal pensiero [di Paolo] presentare individui e massa umana come materia incosciente ed inerte maneggiata meccanicamente da Dio» (G. RICCIOTTI, *Le lettere di Paolo*, Roma 1949, 331).

<sup>59</sup> CORNELY, *Commentarius in S. Pauli Apostoli...*, 515.

<sup>60</sup> *Ivi.* Cf. MONTAGNINI, *Elezione e libertà...*, 80.

<sup>61</sup> Si veda in senso contrario HÜBNER, *Gottes Ich und Israel...*, 49-50.

<sup>62</sup> E' vero peraltro che sia la vocazione più o meno illustre, sia lo stato di coscienza quale esso sia, si trovano finalizzati alla salvezza di tutti (e quindi anche di per sé, e in primo luogo, alla salvezza dell'interessato): come tende a dire, mediane la citazione finale dai profeti, questa pagina di Rm 9,19-29. E' un altro modo di accomunare gli skeuvh eijc timhvn e gli skeuvh eijc ajtimivan e gli skeuvh ojrhvnc o ejleouc

<sup>63</sup> J. F. STAPULENSIS, *S. Pauli epistolae XIV ex vulgata: adjecta intelligentia ex graeco, cum commentariis*, Parisiis 1512; Facsimile-Neudruck der Ausgabe Paris 1512, Stuttgart-Bad Cannstatt 1978, fol. 7<sup>v</sup>.



indicare un uso pregevole e un impiego comune, appunto senza pregio.<sup>64</sup> Perciò nella versione del testo greco egli tralascia la formula *in contumeliam* e rende εἰς ἀτιμίαν, *in ignominiam*.<sup>65</sup>

### 6. I vasi preparati per la perdizione

Un altro classico modo per fondare la dottrina della predestinazione è dato dal participio perfetto passivo, o piuttosto medio, κατηρτισμένα. Intendendolo come passivo, e notando che soggetto logico di tutti i verbi in questo passaggio (Rm 9,22-23) è Dio solo, se ne ricava che «i vasi di collera» sono stati approntati per la perdizione da Dio stesso: così Lutero, Zwingli, Calvino, Beza<sup>66</sup> e poi per secoli<sup>67</sup> – con molte e interessanti eccezioni – l'esegesi protestante; tra i cattolici Estius.<sup>68</sup> In realtà la ragione unica per porre un simile parallelismo assoluto tra «predisposti per la distruzione» e «predisposti per la gloria» sta nella convinzione, apparentemente ovvia, che i due versetti, Rom 9,22-23, diano il seguito diretto di 9,21 e non già di 9,14-18, e che quindi qui si continui a descrivere l'opera del vasaio.<sup>69</sup>

**Sempre in dipendenza da una simile ipotesi di continuità accadeva spesso in passato, anche tra i protestanti, che ci fosse chi leggeva κατηρτισμένα al passivo, ma sottintendendo «da se stessi», e dando quindi alla parola un valore riflessivo. Oggi invece, specie se si rimuove quella falsa ipotesi iniziale (cioè se si fa caso al ritmo dell'argomentazione in Paolo), si tende a interpretare κατηρτισμένα come medio: i vasi che si sono preparati per la propria distruzione (κατηρτισμένα da καταρτίξειν, mettere in ordine, allestire, equipaggiare). Per i secoli andati si veda ad esempio il commento di Johann**

---

<sup>64</sup> *Nouum Instrumentum omne, diligenter ab Erasmo Roterodamo recognitum et emendatum, non solum ad graecam ueritatem, uerumetiam ad multorum utriusque linguae codicum, eorumque veterum simul et emendatorum fidem, postremo ad probatissimorum autorum citationem, emendationem et interpretationem [...] una cum Annotationibus, quae lectorem doceant, quid qua ratione mutatum sit. Apud Inclytam Germaniae Basiliaeam. In Aedibus Ioannis Frobenii: Basileae M.D.XVI.* L'edizione del 1516 è stata ristampata in fac-simile: *Novum Instrumentum. Basel 1516, Faksimile-Neudruck mit einer historischen, textkritischen und bibliographischen Einleitung* von H. Holeczek, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986, 441.

<sup>65</sup> *Nouum Instrumentum...*, 16. *Ignominia*, dalla radice *in-nomen*, cioè senza un nome, senza fama, non importante (cf. *Thesaurus linguae latinae* VII,1, Lipsiae 1934-1944, 301)

<sup>66</sup> THEODORE DE BÉZE, *Cours sur les Épîtres aux Romains et aux Hébreux. 1564-66. D'après les notes de Marcus Widler*, ed. P. Fraenkel e L. Perrotet (Travaux d'Humanisme et Renaissance, 226), Genève 1988, 160-163. 172-174.

<sup>67</sup> Nel primo Ottocento C. F. A. FRITZSCHE, *Pauli ad Romanos Epistola*, II, Halis Saxonum 1839, 342-343, lo dà ancora per certo; ma L. I. RÜCKERT, *Commentar über den Brief Pauli an die Römer*, II, Leipzig 1839, 58, lo considera solo probabile.

<sup>68</sup> G. ESTIUS, *Absolvtissima in omnes Beati Pavli et septem catholicas Apostolorvm Epistolas commentaria*, Coloniae Agrippinae 1631, 117: Estius considera Rm 9, 22-23 direttamente dipendenti dal versetto precedente, e quindi conseguenza della libertà di Dio. *kathrtismevna* nel testo di Estius è reso *apta ad interitum*: che sarebbe meglio intendere *aptata ad interitum*, cioè secondo l'Ambrosiaster *praeparata*. Viene citato anche Agostino, *aquae perfecta sunt ad perditionem*; e si conclude: *Sentit enim Apostolus irae vasa parata ad exitium, siue apparatus, vt vertit Erasmus*.

<sup>69</sup> Tanto più che il lungo periodo dei vv. 22-23 costituisce uno degli anacoluti della *Lettera*: Paolo ha iniziato con una protasi di cui non si dà la conclusione; ma a differenza di altri passi qui non è facile definire l'apodosi della frase. Cf. A. PITTA, *Lettera ai Romani* (I libri biblici, NT 6), Milano 2001, 350.

## Cristoph Wolf, del 1737, dove si trovano menzionati non pochi altri esegeti protestanti.<sup>70</sup>

Parecchi, infine, in passato, hanno inteso *κατηρτισμένα* come aggettivo verbale: «fertig, geschickt, reif zum verderben, ohne alle Rücksicht auf den Urheber dieser Zustandes»,<sup>71</sup> «*adaptata*». Così Grotius,<sup>72</sup> Bengel,<sup>73</sup> Limborch,<sup>74</sup> Tholuck.<sup>75</sup> Lagrange, che non ha mai preso sul serio la tesi del parallelismo rigoroso,<sup>76</sup> e che positivamente rifiuta di intendere che gli *σκεύη* si sono preparati da sé, al riflessivo,<sup>77</sup> dice appunto che «*κατηρτισμένα* significa “qui sont au point”, sans mettre en relief ni la causalité de Dieu, ni celle de l’homme. La patience de Dieu éclate parce que ces vases sont déjà mûrs pour la perdition: Dieu pourrait la consommer».<sup>78</sup>

Ma c’è ancora un altro punto che fa difficoltà e che nel testo è previo agli altri, e in qualche modo li prefigura tutti: il verbo *σκληρῶναι* (= indurisce, da *σκληρός*, pietra) detto di Dio che opera sul cuore del Faraone (Rm 9,18), e che viene dal libro dell’*Esodo* (Settanta) dove ritorna con martellante insistenza.<sup>79</sup> Quanto al senso si fa oggi osservare che il linguaggio biblico tende ad attribuire a Dio, e alla sua causalità prima, ciò che viene operato dagli agenti umani. Una simile trasposizione appare più naturale – o genera minore resistenza – quando si vuole affermare, ed è qui il caso di Paolo, che Dio recupera il peccato umano come strumento di giustizia salvifica e, rovesciandone le intenzioni, lo fa entrare nei propri disegni.<sup>80</sup>

Più analiticamente, ma più genericamente, si può affermare con Tommaso d’Aquino che su questo punto si rifà a una chiosa di Agostino:<sup>81</sup> *Deus non dicitur indurare aliquos directe, quasi in eis causet malitiam, sed indirecte, inquantum scilicet ex his quae facit in homine intus vel extra, homo sumit occasionem peccati et hoc ipse Deus permittit. Unde dicitur indurare quasi immittendo malitiam sed non apponendo gratiam.*<sup>82</sup>

Nel sottolineare a questo modo la trascendenza di Dio, Paolo è portato, non già ad attenuare o a rendere più agevole le espressioni dell’AT, ma al contrario, ad accentuare il paradosso. Così in luogo di «per questa ragione» di *Esodo* 9,16, , preferisce leggere «precisamente in vista di questo», Rm 9,17; o quando, sempre nel medesimo passaggio, non si accontenta di riprendere «è stato messo

<sup>70</sup> J. CR. WOLF, *Curae Philologicae et Criticae in IV priores S. Pauli Epistolas*, Hamburgi 1737, 196-198.

<sup>71</sup> Così L. F. RÜCKERT, che però è di altro avviso: *Kommentar über den Brief Pauli...*, II, 59-61.

<sup>72</sup> H. GROTIUS, *In Epistolas Apostolicas et Apoc.*, in *Opera omnia theologica*, IV, Basileae 1735, \*; nel *De fato*, riferendosi ad Origene, *De principiis* III, Grozio rifiuta l’interpretazione del passo di quanti dicono che *Indurabo cor Pharaonis, ad ipsius Dei efficientiam pertinet* (*Operum theologicorum Tomus quartus, continens opuscula diversa*, Basileae 1732, 446-452).

<sup>73</sup> J. A. BENDEL, *Gnomon Novi Testamenti in quo ex nativa verborum vi simplicitas, profunditas, concinnitas, salubritas sensuum coelestium indicatur*, Tubingae 1742, 590-591.

<sup>74</sup> PHILIPPI A LIMBORCH, *Commentarius in Acta Apostolorum et in Epistolas ad Romanos et ad Hebraeos*, Roterodami 1711, 416: “*Non ... aptata ad interitum, sed impersonali locutione. ... itaque verbum aptata est intransitivum, et idem valet, atque a seipsis aptata*” (*ivi*). Il Limborch adduce a sostegno della propria tesi P. Molinaeus, *Anatome Arminianismi*, cap. XIV, 9.

<sup>75</sup> F. A. G. THOLUCK, *Kommentar zum Briefe Pauli an die Römer*, Halle 1842 (1824<sup>1</sup>), 524-526.

<sup>76</sup> «Le parallélisme n’est pas rigoureux, comme s’il y avait a{ kathrtisen, et pourquoi Dieu les supporterait-il patiemment s’il les avait disposés pour la perte?» (LAGRANGE, *Romains*, 240, nota *ad loc.*); il Käsemann è invece decisamente contrario a tale interpretazione (*An die Römer...*, 262).

<sup>77</sup> «L’idée est juste, mais ce n’est pas ce dont Paul s’occupe en ce moment» (*ivi*).

<sup>78</sup> Per il senso di *kathrtismevnos* che significa “qui sont au point”, si veda Lc 6,40, “bien disposé”, I Cor 1,10; Ignazio, *Ad Eph.* 2,2; *Ad Smyr.* 1,1; *ad Philad.* 8,1; “en état stable”, Sal 89,38. Questa è pure l’interpretazione della *Vulgata*. Il Cornely l’accetta, ma sembra preferirle l’altra al riflessivo. Lagrange cita a sostegno Zahn, Sanday e Headlam. E. LOHSE, *Der Brief an die Römer*, Göttingen 2003, 281, nota 22, rileva che in tal modo cade il senso di una doppia predestinazione, poiché il verbo *kathrtismevna* non è parallelo a *prothoivmasen*.

<sup>79</sup> Cf. Es 4,21; 7,3. 22; 8,19; 9,12. 35; 10,1. 20. 27; 11,10; 13,15; 14,4. 8. 17: il verbo quasi sempre è all’attivo e ha Dio per soggetto; cf. J. MURRAY, *The Epistles to the Romans*, NICNT, II, Grand Rapids, Michigan 1968, 29.

<sup>80</sup> MONTAGNINI, *Elezione e libertà...*, 82-84; FITZMYER, *Lettera ai Romani...*, 669-677.

<sup>81</sup> *Non obdurat Deus impertiendo malitiam, sed non impertiendo misericordiam* (*Ad Sixt.* 194, 14).

<sup>82</sup> THOMAE AQUINATIS, *Super Epistolas S. Pauli lectura*, I, a cura di R. Cai, Taurini, Romae 1953: *Ad Romanos*, n. 784, 142. L’Aquinato ne parla anche nella *Summa*, I q. 23, a. 5, ad 3.

in serbo», cioè il Faraone «è stato messo in serbo» appunto per questo, ma sostituisce al passivo l'attivo: «ti ho messo io a quel posto, ti ho costituito in autorità e potere, ti ho assegnato questa parte nella storia della salvezza». Va pure notato che tali ritocchi al testo dei Settanta non mirano affatto a una maggiore aderenza al testo massoretico: al contrario, la fedeltà filologica viene intenzionalmente accantonata in vista di una lettura più intransigente.<sup>83</sup>

Tuttavia non si può maggiorare ulteriormente il paradosso: come invece è accaduto quando si è reso ἐξήγειρα con *excitavit* (così la *Vetus latina* e la *Vulgata*), e quando si è connesso direttamente tale *excitavit* (Rm 9,17) con *indurat* (Rm 9,18), in modo che l'indurimento del cuore fosse il risultato intenzionale di un'istigazione proveniente da Dio. ἐξεγείρειν vale qui «faccio alzare, faccio stare in piedi»: quindi metaforicamente «tengo in piedi, faccio essere».<sup>84</sup> E si trova connesso con quella dimostrazione di potenza per cui Dio fa servire le volontà libere al proprio progetto, perfino quando esse lo osteggiano formalmente.<sup>85</sup>

Concludendo: una lettura serena e riposata del testo della *Lettera ai Romani* non porta alle conclusioni dei riformatori. Paolo parla, sì, di predestinazione, ma di predestinazione alla salvezza per tutti gli uomini; e rileva pure che l'uomo è libero di accettare e perfino di rifiutare il dono di Dio. Inoltre l'esempio dei vasi non riguarda nessuna perdizione, se si pone attenzione al ritmo dell'argomentazione di Paolo: tale interpretazione è frutto di una comprensione imprecisa dell'apostolo.

## Summary

The Reformers focused special attention on the doctrine of predestination. One of their basic texts was Rm 9, where from predestination 'ab aeterno' to glory or to damnation was deduced. What made such an interpretation appear obvious? In Paul's text, it is true, the image of the potter who moulds both the valuable and the ordinary pots, plays a preponderant role; in the XVI century, however, they had not understood that Paul's language referred to the Septuagint Bible. Now, the example of the potter, in line with Gn 2,7 and with Ger 18,3-6, shows God's freedom towards his people, yet never a freedom to the prejudice of man. Moreover, the valuable pots and the ordinary pots (Rm 9,21) do not correspond to the pots of mercy and of wrath of Rm 9,22-23, but to Rm 9,17-18, where the hardening of Pharaoh's heart is described. Paul therefore announces predestination to salvation.

---

<sup>83</sup> Questa considerazione è di S. LYONNET, *Quaestiones* II, p. 36, e non vale per ejxhvgeira, che può considerarsi un miglioramento rispetto a diethrhvqh dei Settanta; cf. F. F. BRUCE, *The Epistle to the Romans* (The Tyndale NT Commentaries), London 1963, 194; K. HAACKER, *Der Brief des Paulus an die Römer* (Th. Handkommentar zum NT 6), Leipzig 1999, 194-195.

<sup>84</sup> Ma può valere anche «provoco, sprono»: di qui la versione della *Vetus Latina* e della *Vulgata*.

<sup>85</sup> Cf. FITZMYER, *Lettera ai Romani...*, 669-677.