

Titolo:

Teologia patristica II: De Spiritu et littera. Agostino e l'ermeneutica della grazia

Cristina Simonelli

4.1 Il corso si propone di introdurre gli studenti alla ricerca teologica in ambito patristico, affrontando un'opera significativa della produzione agostiniana. Composta all'indomani del sinodo (*collatio* cartaginese del 411) che segna una tappa fondamentale nei rapporti con la chiesa *donatista*, è fra i primi scritti dedicati al tema della grazia, in forma sostanzialmente compiuta ma precedente ai dibattiti più aspri: «Seguendo Lutero e Gilson, considero il *De Spiritu et littera* il capolavoro della teologia della grazia di Agostino» (G. Lettieri). Gli obiettivi sono pertanto quelli di leggere questo scritto nel quadro storico e teologico che lo caratterizza, non ignorandone tuttavia la straordinaria storia degli effetti.

4.2

- Il *pubblicano d'Ippona*: quadro biografico e storico
- Le fasi della c.d. questione pelagiana
- *De spiritu et littera*: lettura del testo, tra ermeneutica biblica e teologia della grazia
- Una storia degli effetti tutta occidentale

4.3 Metodo

Il corso è realizzato attraverso lezioni frontali in cui vengono presentati i temi e analizzati i testi. La verifica prevede un approfondimento scritto, che nel colloquio di esame verrà discusso e messo in relazione all'intero percorso.

4.3 Bibliografia

Fonti

S. Agostino, *De spiritu et littera*, in *Natura e grazia I*, a cura di A. Trapé, [NBA XVII/1], Città Nuova, Roma 1981. http://www.augustinus.it/latino/spirito_lettera/index.htm/

Studi

GROSSI, V., *Girolamo Seripando e la scuola agostiniana del 500*, in *Geronimo Seripando e la Chiesa del suo tempo*, a cura di A. Cestaro, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1997, 51 - 80.

HOMBERT, P.-M., *Gloria gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1996.

LETTIERI, G., *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Morcelliana, Brescia 2001.

PANI, G., *Paolo, Agostino Lutero: alle origini del mondo moderno*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2005.

Sant'Agostino. Spirito e libertà. Letture agostiniane, a cura di G. SCANAVINO, Città Nuova, Roma 1999.

ZOCCA E., *Dai santi al santo. Un percorso storico-linguistico intorno all'idea di santità (Africa romana secc. II-IV)*, Edizioni Studium, Roma 2003

Anno accademico 1515-1516

Il titolo che dà avvio a queste note non è una svista: le chiese saranno impegnate nel 2017 a vario titolo e livello per i 500 anni della Riforma, calcolati a partire dall'affissione delle Tesi di Lutero sulla porta della cattedrale di Wittenberg. Si consuma tuttavia nell'anno accademico in corso un anniversario molto più in sordina, forse anche più teologico e dunque significativo di quello *pubblico* delle 95 tesi: Lutero è *lector in Biblia* presso l'Università "agostiniana" di Wittenberg e tiene un corso sulla Lettera ai romani, indicando come sua fonte importante il *de spiritu et littera* (= SL) di Agostino.

La *Romerbriefvorlesung*, "ritrovata" all'inizio del XX secolo, si trova nel volume 56 della *Weimarer Ausgabe* ed è completata dalle *Nachschriften*, gli appunti presi dagli studenti durante il corso¹. Gli appunti per le lezioni, che Lutero non dette mai alle stampe, sono costituiti dal testo della lettera, che aveva fatto stampare dal tipografo degli Agostiniani (!) Johann Grunenberg il testo paolino nella versione della Volgata (sulla base del testo stabilito dallo svizzero Froben, confrontato con quello stabilito da Lefèbre d'Etaples) con largo spazio ai margini e interlineare. Gli appunti sono costituiti da spiegazioni che seguono il testo, suddivise in glosse e scoli. Gli appunti presi dagli studenti mostrano che questo sistema creativo dava luogo a lezioni "dettate".

L'impianto è debitore di Agostino, certamente interpretato secondo un'ermeneutica specifica. Fin dall'inizio emergono espressioni tipiche quali binomio *coram deo /coram hominibus* (Rm 3,20 nella Volgata) presente, ad esempio in *Confessioni* 1,7,11; 2,9,17 e comunque molto frequente.

Pani segnala come fondamentale una citazione tratta da SL 7,12 e adattata con alcune omissioni, comprensibili, ma che nell'insieme accentuano la lotta di Paolo contro la superbia del presumere delle proprie opere e l'ottica di una grazia *evidentior et clarior*. Nel commento a Rm 1 cita SL 11,18, con la spiegazione che giustizia di Dio è quella per cui ci rende giusti, cioè ci giustifica e salva, in Rm 2 compaiono in sequenza ben otto citazioni di SL su un totale di 32 in tutta l'opera e questo rapporto agostiniano connota tutte le lezioni².

Si deve anche ricordare che Lutero è veramente un profondo conoscitore di Agostino, in quegli stessi anni smascherò, ad esempio, la pseudepigrafia di uno scritto che gli veniva attribuito, sulla base del lessico e dei procedimenti teologici e oggi la critica gli ha dato ragione. Questa conoscenza non è solo un fatto personale: Johann Staupitz, vicario generale dell'Ordine degli Eremitani di Sant'Agostino in Germania, riesce a fare sintesi di un percorso lungo di studi agostiniani che potrebbero dirsi in certo senso "contro-culturali", perché sono molto diversi dalle prospettive scolastiche. Si deve almeno ricordare Gregorio da Rimini (+ 1373) che parla di "sola gratia", Agostino Favaroni (+ 1443) soprannominato *Alter Augustinus*, che elaborava anche una ecclesiologia sulla base delle sue opere; Simone Fidati da Cascia e Ugolino da Orvieto, del XIV secolo, che opponevano alla filosofia aristotelica l'esigenza di una migliore conoscenza delle Scritture.

Nella stessa ottica si deve ricordare che dopo la Bibbia di Gutenberg la grande opera a stampa che connota il XVI secolo e in fondo la modernità è rappresentata dall'*Opera Omnia* di Agostino, pubblicata a Basilea da Amerbach, completata nel 1506, in 11 volumi. Lutero a Erfurt era già un suo attento lettore. Inoltre la "giovane" università di Wittenberg, fondata nel 1502. L'inaugurazione ad opera del principe Federico III di Sassonia segnò alcune tappe singolari: la

1 Martin Lutero, *Lezioni sulla Lettera ai Romani (1515-1516)*, Introduzione, traduzione e note a cura di Giancarlo Pani, Marietti, Genova 1991.

2 G. Pani, *Il de spiritu et littera nella Romerbriefvorlesung di M. Lutero*, *Annali Storia Esegese* 3 (1986), 109-138. Si veda in generale G. Pani, *L'opera omnia di s. Agostino in Lutero e nei riformatori*, *Augustinianum* 40 (2000) 135-153, ora edito anche come terzo capitolo in Id, *Paolo, Agostino, Lutero: alle origini del mondo moderno*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2005, 77-114.

prolusione fu tenuta in volgare, l'università fu aperta senza chiedere il consenso della sede romana. Accanto al progetto di uscire dalla unica *via antiqua* scolastica, si deve segnalare che, anche grazie alla collaborazione con Staupitz, la nuova Università nomina Agostino quale *patronum et tutelare deum* e Paolo quale suo protettore. In questo clima generale Lutero sviluppa le sue lezioni.

1 - Lo Spirito e la lettera: quadro storico

Concludiamo una buona volta questo libro. Con tutta la sua lunghezza non so se abbiamo combinato qualcosa (SL 35,61)
Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua e tam nova, sero te amavi (conf 10, 27,38)

Lo scritto di cui ci occupiamo ha una collocazione storica precisa: dedicato al *comes* Marcellino all'indomani della conclusione della *Collatio* di Cartagine, occupa un posto importante nella teologia di Agostino proprio perché è all'incrocio di due grandi questioni, con sempre ovviamente sullo sfondo una personalità particolare come la sua. Agostino è sempre "tutto" compreso in ogni singola sezione della sua produzione: possiamo esimerci da una presentazione generale, che limito alla questione "pelagiana" (ripresa dalle pagine che vi ho a suo tempo dedicato introducendo il *Commonitorium* lerinese) e poi alla relazione interessante fra SL e la III regola di "Ticonio donatista"

1.1 La questione pelagiana excursus

Se il problema che sottostà alla questione cristologica – come può avvenire in Gesù Cristo l'incontro della persona divina con l'umanità - ha coinvolto ma non sconvolto le chiese d'occidente, non si può dire altrettanto della dimensione antropologica della stessa domanda. La controversia nota come "pelagiana" rappresenta infatti in certo qual modo la declinazione sul piano personale della problematica cristologica: come avviene in ognuno l'incontro di Dio con la libertà umana. Questa questione, così come viene sollevata dalla prospettiva e dal linguaggio di Agostino, è poco compresa in Oriente. Nel dibattito, che occupa un lungo periodo di tempo e ha strascichi anche ben oltre i limiti cronologici della vita dell'Impero, si aprono diversi fronti, che ne sottolineano anche aspetti diversi: si può distinguere a) il sorgere del problema, b) il dibattito "italiano" dopo la Trattoria, che ha come protagonista Giuliano d'Eclano. c) lo sviluppo monastico che ha un contesto africano (Adrumeto) e uno provenzale (cfr. anche per le note seguenti: C. Simonelli, *Introduzione* in Vincenzo di Lérins, *Commonitorio. Estratti*, Paoline, Milano 2008).

a) Agostino, Pelagio e molti altri

Il campo semantico della "grazia", certo non ignoto in oriente, si impone sempre di più in occidente, fin quasi a sequestrare ogni considerazione sulla condiscendenza di Dio in Gesù Cristo nella forza dello Spirito Santo. Nella controversia sulla grazia vengono così a confronto non soltanto singole personalità, ma anche diversi orizzonti culturali e teologici.

Tale questione è comunemente nota come "pelagiana", dal nome del protagonista della sua prima fase. Pelagio era nato in Britannia ma viveva a Roma, dove conduceva vita ascetica ed era in contatto con circoli di uomini e donne cristiani, prevalentemente di elevato ceto sociale. Vi godeva fama di uomo santo ed impegnato, e si adoperava con la predicazione a diffondere un'ideale di vita cristiana basata sull'impegno personale. Per immaginare il contesto in cui questo si svolgeva è utile ricordare alcuni tratti della Roma cristiana di fine IV secolo: nelle ville aristocratiche donne e uomini convertiti al cristianesimo si incontrano per pregare ed ascoltare la Scrittura. Basta citare il nome di Marcella dell'Aventino, che prese l'iniziativa di contattare Girolamo e di continuare insieme a lui e ad altri lo studio della Scrittura. Ancora Paola e i figli, in particolare la figlia

Eustochio; Pammachio, cugino di Marcella, che aveva sposato una figlia di Paola ed in seguito collaborò con Fabiola³, Melania l'anziana, che strinse poi amicizia con Rufino di Concordia, la nuora Albina e la nipote Melania la giovane col marito Piniano⁴.

In questi circoli Pelagio assisté agli sviluppi romani della controversia con Gioviniano, che sosteneva la pari dignità battesimale dello stato matrimoniale e di quello verginale⁵, e anche a parte della questione origenista. Sicuramente fu in contatto anche con le famiglie della *gens Anicia*: la nuora di Faltonia Proba, Giuliana, quando la figlia Demetriade fece il proposito di rimanere vergine chiese ai nomi più in vista della vita ecclesiale scritti di lode ed esortazione. Proprio in questa occasione Pelagio redasse un lungo scritto destinato alla ragazza, scritto che esaltava la scelta della verginità opponendosi alle idee di Gioviniano. In tale occasione scrissero per Demetriade anche Agostino e Girolamo.

In questo contesto non è difficile immaginare che la predicazione del monaco di Bretannia si basasse sull'invito all'impegno personale, alla disciplina, allo sforzo ascetico, in fondo sviluppando in senso cristiano quegli ideali di vita moralmente impegnata propri del mondo romano: basta pensare a "de officiis" di Cicerone (cfr. la sua ripresa in Ambrogio!) e alle opere morali di Seneca. E' Agostino a riferire la reazione scandalizzata di Pelagio alla menzione del passo «Dammi la forza di fare quello che comandi e comandami quello che vuoi» delle sue *Confessioni*⁶, menzione fatta da un amico vescovo: forse Paolino di Nola⁷, presenza discreta ma importante in queste vicende.

3 Le notizie di "prima mano" su questo ambiente provengono dall'epistolario di Girolamo, che tra intemperanze e slanci, tra polemiche teologiche e risse personali fornisce una quantità di notizie sulle persone sopra ricordate

4 Di Melania l'anziana parla diffusamente anche Palladio nella *Storia Lausiaca*, 5,2; 9; 10,12; 18,28; 38.8-9; lo stesso Palladio accenna anche a Melania la giovane, alla quale è dedicata anche una vita, tramandata in una duplice versione, greca e latina, notevolmente discordante. Le due Melanie sono anche lontane parenti di Paolino di Nola e la coppia più giovane ha vissuto per un periodo nella comunità nolana. Paolino di Nola, nel *carne* 21, ricorda, tra gli altri membri della comunità, anche Albina (vedova di Publicola) con la figlia Melania e Piniano (i due giovani si erano sposati a 17 e 14 anni, ed avevano avuto due figli, morti molto piccoli), insieme ad Albina, vedova di Publicola e madre, appunto, di Melania la giovane.

5 La questione sollevata da Gioviniano è di grande interesse proprio anche in relazione alla questione "pelagiana" e soprattutto alla declinazione che del tema farà Giuliano di Eclano, in difesa delle nozze. Appare ancora attuale l'invito di Hunter a riesaminare la questione, rintracciandola nella fonte più diretta che è rappresentata proprio dalla confutazione di Girolamo nel *Contro Gioviniano*: D.-G. Hunter, *Resistance to the Virginal Ideal in Late-Fourth-Century Rome: The case of Jovinian*, ThSt 48 (1987), 45-64. Duval ha in seguito pubblicato i risultati dei suoi studi sul *Contro Gioviniano*, iniziati negli anni '70, in un'importante monografia: Y.-M. Duval, *L'affaire Jovinien*, Roma 2003. Agostino intervenne a distanza nel dibattito e senza menzionare esplicitamente Girolamo con *La bontà del matrimonio*, spiegando in seguito così i motivi del suo intervento: «L'eresia di Gioviniano che metteva sullo stesso piano il merito delle vergini consacrate e la pudicizia coniugale, prese nella città di Roma un grande sviluppo. Si dice addirittura che anche alcune monache, la cui pudicizia era stata fino ad allora superiore a qualunque sospetto, si riducessero al matrimonio. L'argomento principale con cui le spingeva, era la domanda: «Tu dunque, sarai migliore di Sara, migliore di Susanna o di Anna?» E sulla base della Sacra Scrittura rammentava loro tutte le altre figure femminili così ammirevoli, alle quali esse non potevano pensare di essere superiori e neppure pari. In questo modo aveva la meglio anche sul celibato santo di santi uomini, sempre rammentando le nozze dei padri e facendo il paragone con loro. A queste mostruosità la Chiesa di Roma resistette con fedeltà ed energia estreme. Nessuno ormai osava sostenere le tesi di costui apertamente, però esse continuavano a circolare sotto forma di mormorii nelle conversazioni private. Ma era necessario affrontare l'eresia con ogni forza che il Signore ci donava, anche se ormai i suoi veleni strisciavano occultamente, soprattutto perché si pretendeva che non si potesse controbattere Gioviniano lodando il matrimonio, ma solo denigrandolo. Ecco il motivo per cui pubblicai questo libro» (Agostino, *Ritrattazioni* 2,22). Per il più ampio contesto che accompagna questa prospettiva di Agostino, cfr V. Grossi, *Il contesto del de bono coniugali di Agostino. A proposito della sessualità umana in alcuni movimenti cristiani del tardoantico* in RdT 47 (2006) 873-892.

6 «Inoltre quale dei miei scritti ha potuto conoscere maggior diffusione e celebrità dei libri delle mie Confessioni? Anche questi li pubblicai ben prima che avesse inizio l'eresia pelagiana e palesemente in essi dissi a Dio, come spesso ho fatto, "Dammi la forza di fare quello che comandi e comandami quello che vuoi" (da quod iubes et iube quod vis). E quando a Roma Pelagio sentì ricordare in sua presenza queste mie parole da un amico, collega nell'episcopato, non poté sopportarlo ed iniziò a controbattere con grande animosità, tanto che quasi litigò con colui che le aveva ricordate» (Agostino, *Il dono della perseveranza* 20,53).

7 Questa l'opinione di Brown (*Religione e società nell'età di S. Agostino*, Torino 1975, 199) condivisa da Trapè,

Un'espressione del genere per Agostino rappresentava, al culmine del lungo cammino di conversione, l'affidarsi a Dio fidandosi unicamente della forza che proviene da Lui e non delle proprie capacità, che si erano mostrate "ferite" nel senso indicato dal capitolo 7 della lettera di Paolo ai Romani. L'affermazione del "pubblicano d'Ippona", tuttavia, estrapolata dal contesto personale e confessante dello scritto, appariva a Pelagio - e non solo a lui - un modo esasperato di concepire la vita cristiana, che alla fine avrebbe rischiato di svuotare ogni impegno personale e ogni "buona" volontà⁸.

A questo episodio, che si deve collocare intorno ai primi anni del 400⁹, si può far risalire l'inizio remoto della contrapposizione fra Pelagio ed Agostino, anche se la questione si è palesata ed è assurta a conflitto ecclesiale quando le bande armate dei Goti di Alarico hanno saccheggiato Roma nel 410 e molti di quegli aristocratici hanno abbandonato la città per rifugiarsi in Africa. Fra questi oltre a Pelagio, vi era un tale di nome Celestio¹⁰, il cui insegnamento sembra avesse già suscitato reazioni negli ambienti ecclesiali siciliani¹¹. Nel 411 Celestio, denunciato dal milanese

Introduzione Alla dottrina della grazia. I. Natura e grazia, Roma 1987, 58 e sviluppata da Pricoco, che pensa a Paolino come uno dei principali informatori di Agostino sugli sviluppi italiani della questione (S. Pricoco, *Alle origini dell'agostinismo. Osservazioni sulla controversia pelagiana dai primi episodi al concilio di Diospoli in L'adorabile vescovo di Ippona* (Atti del Convegno, Paola, 24-25 maggio 2000), a cura di F. Ela Consolino, Soveria Mannelli (CZ) 2001, 230. Certamente Paolino è conosciuto da tutte le persone coinvolte, che frequenta e con cui corrisponde, anche se non emerge in primo piano. In corrispondenza anche con l'ambiente milanese - Ambrogio, poi Simpliciano e Venerio - potrebbe essere coinvolto anche nelle riflessioni che spingono Simpliciano a rivolgere ad Agostino la famosa domanda sull'*initium fidei*, rispondendo alla quale l'ipponate formula una delle tesi che susciteranno più dibattito e che non vorrà mai ritrattare né sfumare. Certamente Paolino corrispondeva anche con Girolamo, che risponde abbastanza bruscamente a due quesiti che riguardano proprio il libero arbitrio e la nascita di figli peccatori da genitori "santi" (cioè battezzati: Girolamo, *Lett.* 85). In seguito Agostino ed Alipio lo metteranno in guardia dalle frequentazioni "pelagiane" (Agostino, *Lett.* 186). Paolino è anche amico e lontano parente di Melania (Paolino di Nola, *Lett.* 29) ed estimatore di Rufino, entrambi legati alla declinazione evagriana dell'eredità di Origene. Prima di morire riconcilia alcuni eretici, probabilmente "pelagiani", secondo l'informazione offerta dall'*Lett.* 2 di Uranio, un presbitero discepolo di Paolino: G. Otranto, *Da Giuliano d'Eclano a Eugippio. La Campania tra eresia e ortodossia in Giuliano d'Eclano e l'Hirpinia Christiana*, 35-53 (su Uranio, nota 23, p.40).

8 Del resto Pelagio era un monaco stimato a Roma, dove aveva operato per quasi tre decenni. I primi rapporti con Agostino, incontrato in Africa, non sembrano stati immediatamente conflittuali: F.P. Rizzo, *L'eresia pelagiana in Sicilia*, in *Munera amicitiae*, 379-406 (in particolare pp. 382-384). Sull'impatto che la radicalizzazione della prospettiva di Agostino ha prodotto nell'ambiente ecclesiale italiano, come testimoniato anche dall'epistola 45 di Agostino, cfr. M. Simonetti, *Cultura e religiosità in Italia attraverso l'epistolario di Paolino*, in *Anchora vitae. Atti del II convegno paoliniano*, 1995, Roma, a cura di G. Luongo, Napoli-Roma 1998, 15-34, in particolare 26-28. Simonetti ha ripreso questa prospettiva anche in un contributo più specificamente dedicato alla figura di Giuliano d'Eclano, di cui non si possono ignorare i rapporti con l'ambiente nolano: M. Simonetti, *Giuliano d'Eclano nelle controversie dottrinali del suo tempo*, in *Giuliano d'Eclano e l'Hirpinia Christiana*, 21-33 (specificamente, 21-29). Sullo sfondo dell'emergere della questione pelagiana e del conseguente costituirsi in "partiti" ecclesiali, cfr ancora S. Pricoco, *Alle origini dell'agostinismo*, 229-230.

9 Paolino, che non aveva avuto molta intesa con papa Siricio e con il suo clero (cfr. Paolino di Nola, *Lett.* 5,13-14: «... sono mossi dal morso dell'invidia... il superbo comportamento del papa di Roma»), frequentava invece abitualmente Roma dal 399, quando Siricio fu sostituito da Anastasio. Fu fatto vescovo di Nola intorno al 410: l'episodio riferito da Agostino come precedente all'esplosione della controversia con Pelagio potrebbe essersi svolto in questo lasso di anni. Il fatto che Agostino definisca l'amico «collega nell'episcopato» non significa del resto necessariamente che fosse già vescovo all'epoca dei fatti. Le vicende biografiche e gli scambi epistolari di Paolino sono presentati in G. Santaniello, *Introduzione* in Paolino di Nola, *Lettere*, Napoli-Roma 1992, I, 15-150. In particolare le lettere scambiate con Agostino sono commentate da T. Piscitelli Carpino, *Paolino di Nola, Epistole ad Agostino*, Napoli-Roma 1989.

10 Di origine romana, dopo il 410 soggiornò a Cartagine, dove trovò consensi ed opposizioni, fra cui appunto il sinodo che lo condannava. Secondo Agostino (*Lett.* 175,1 e 176,4) dal 416 fu integrato nel clero di Efeso. Comunemente è ritenuto un "discepolo" di Pelagio e come tale è citato anche nel *Commonitorio* stesso (24,9) ma sembra più opportuno considerare il suo ruolo nella questione praticamente alla pari di quello del Bretone: V. Grossi, *Avversari e amici di Agostino in Patrologia III. I Padri latini*, 459.

11 Così almeno sembra dalla *Lett.* 157,3,22 di Agostino, che mette in relazione le opinioni di alcuni di Siracusa, a lui riferite da un tale Ilario (il suo biglietto è conservato come *Lett.* 156 nella raccolta agostiniana), con il proselitismo esercitato da Celestio. Ma anche i vescovi Eutropio e Paolo, che lo interpellano in seguito, ed i giovani Timasio e

Paolino, già diacono di Ambrogio, fu condannato da un sinodo Cartaginese, presieduto da Aurelio: Agostino non vi partecipò, ma ebbe ben presto accesso agli Atti.

Le affermazioni contestate a Celestio riguardavano soprattutto la condizione di innocenza dei bambini, e di lì si allargavano alla condizione di Adamo, mortale anche prima del peccato. Si veniva così a comporre una costellazione di affermazioni “pelagiane”, allargando la questione iniziale: bontà della natura umana, possibilità, volendolo, di evitare il peccato (*impeccantia*), condizione creaturale di Adamo, che sarebbe morto anche se non avesse peccato¹².

Pelagio, che per il momento non era stato coinvolto nella condanna, si rifugiò a Gerusalemme, dove godeva della stima e dell'amicizia del vescovo Giovanni. Qui fu accusato di eresia da esuli occidentali, prima lo spagnolo Orosio, in seguito due vescovi di Gallia: in ambedue i casi, tuttavia, a Gerusalemme e a Diospoli i vescovi orientali riuniti in sinodo non ritennero colpevole Pelagio, che tra l'altro aveva negato molte delle affermazioni che gli venivano contestate. Tuttavia i vescovi africani che avevano formulato le precedenti condanne, convinti che gli orientali avessero mal compreso la posta in gioco, accusarono nuovamente Pelagio a Roma, presso Innocenzo I: il vescovo di Roma accolse le accuse e condannò Pelagio. E' soprattutto a questo dossier di testi¹³, rappresentato dalle condanne dei sinodi africani e dalle decisioni di Innocenzo, che Agostino e i suoi sostenitori faranno in seguito riferimento.

Nel 417 Agostino ed Alipio firmano insieme una lettera a Paolino di Nola, che è in realtà un vero e proprio trattato e, pur non formalmente accusatoria nei suoi confronti, suona quasi minacciosa: «siamo venuti a conoscenza che hai amato Pelagio - il Bretone, pensiamo, detto così per distinguerlo dall'altro Pelagio figlio di Terenzio – considerandolo un servo di Dio. In quale modalità e misura adesso tu lo ami, lo ignoriamo...»¹⁴. Anche il fatto che lo scritto porti la duplice firma ne cambia la valenza: Alipio era in buoni rapporti con Paolino¹⁵ ed era stato anche il tramite della relazione epistolare tra Paolino e Agostino stesso, tuttavia una firma in qualche modo collettiva, oltre le ragioni dell'amicizia, evoca comunque un orizzonte ecclesiale della questione. Segue ben presto il motivo della lettera: Pelagio ha scritto ad Innocenzo per discolparsi, citando a questo proposito una propria lettera indirizzata a Paolino, in cui proclamava di non aver disprezzato la grazia di Dio, ma di averla affermata dando contemporaneamente una valutazione positiva del libero arbitrio. Dopo aver confutato le tesi di Pelagio nel *Sulla natura e la grazia* Agostino vuole mettere in guardia Paolino dal proseguire una tale amicizia: a questo scopo espone le tesi in questione, supportandole, appunto, con la menzione delle sue lettere, dei testi dei sinodi africani di Cartagine e Milevi e con le risposte di Innocenzo, che allega allo scritto e dunque con l'affermazione che «la vera fede e la Chiesa cattolica sempre così professa»¹⁶. Lo scritto si conclude con la citazione di un ampio stralcio di una lettera di Paolino stesso, in cui egli aveva applicato a se

Giacomo (cfr. il loro biglietto, conservato come *Lett.* 168 fra le agostiniane) che gli procurano lo scritto *Sulla natura* di Pelagio provengono dalla Sicilia. La presenza nell'isola di scritti di Pelagio ignorati a Roma lascia pensare che anch'egli abbia sostato per un certo tempo in Sicilia. Anche Giuliano di Eclano passò l'ultimo periodo della sua vita nell'isola. Per un più ampio sguardo sul coinvolgimento degli ambienti ecclesiali di Sicilia nella questione, cfr F.P. Rizzo, *L'eresia pelagiana in Sicilia*, in *Munera amicitiae*, 379-403.

12 V. Grossi, *Avversari e amici di Agostino in Patrologia III. I Padri latini*, 459, con riferimenti bibliografici.

13 Le lettere sinodali sono conservate da Agostino, *Lett.* 175 e 176, insieme ad una sua lettera personale/comunitaria di accompagnamento: infatti se la mano è di Agostino, che allega anche lo scritto di Pelagio, *Sulla Natura* e la propria risposta *Sulla natura e la grazia*, seguono poi cinque firme: Aurelio, Alipio, Agostino, Evodio e Possidio (Agostino, *Lett.* 177). Le risposte di Innocenzo sono pure conservate nell'epistolario agostiniano e sono le *Lett.* 181, 182, 183.

14 Agostino, *Lett.* 186, 1. I testi allegati sono appunto quelli sopra descritti. La questione risulta amplificata dal fatto che nel frattempo c'è stato il coinvolgimento degli orientali: prima nella *lettera* scritta da Agostino stesso dai vescovi Eros e Lazzaro (citata in Agostino, *Lett.* 175,1) e poi, appunto, dal Sinodo di Diospoli.

15 Quando Paolino, giunto a Nola, aveva scritto ad alcuni vescovi africani, aveva scritto tramite il corriere Giuliano anche ad Alipio di Tagaste, che in risposta gli aveva inviato gli scritti *Contro i Manichei* di Agostino: la lettura di questi scritti aveva incoraggiato Paolino e Terasia a rispondere ad Alipio, inviando a loro volta la traduzione del *Chronicon* di Eusebio di Cesarea, ed anche ad osare una corrispondenza con Agostino stesso: Paolino di Nola, *Lett.* 3 e 4 (a firma «Paolino e Terasia»).

16 Agostino, *Lett.* 186, 3.

stesso la condizione di peccato derivata da Adamo e la necessità della grazia.

Ricordare anche questo tratto della questione permette di evidenziare un coinvolgimento ecclesiale più largo del conflitto personale in corso, coinvolgimento che sarà palese nelle vicende immediatamente successive.

b) La *Tractoria* e Giuliano d'Eclano

Ad Innocenzo, infatti, successe l'orientale Zosimo, che su consiglio del vescovo di Gerusalemme riaprì il caso, convocò nella basilica di S. Clemente a Roma sia Pelagio che Celestio e, ascoltati, li dichiarò innocenti delle accuse loro rivolte. Allora gli africani protestarono nuovamente e si riunirono in sinodo: Zosimo fece sapere di essere contrariato dal loro modo di procedere, di aver ascoltato ed esaminato con attenzione i due e di non averli trovati colpevoli e li pregò di cessare di diffondere malumore¹⁷.

Ne frattempo i legati provenienti dall'Africa e rimasti in Italia, dato che il mare era chiuso, si rivolsero a Valerio, conte di Onorio a Ravenna: Giuliano d'Eclano dirà a più riprese che mandarono anche molti regali, in particolare un'ottantina di cavalli africani¹⁸. Alla fine un rescritto di Onorio da Ravenna nel 418 condannò con una legge il movimento pelagiano come *superstitio*¹⁹. Zosimo, probabilmente costretto dalla decisione imperiale a cambiare la precedente posizione, emanò una lettera circolare di condanna, nota appunto come *Tractoria*, che tutti i vescovi avrebbero dovuto sottoscrivere.

Le questioni e il metodo con cui erano state trattate suscitavano vivaci reazioni, di cui fu organizzatore e catalizzatore Giuliano, allora vescovo di Eclano in Campania: protestò con Zosimo, e poi con l'autorità imperiale rappresentata, appunto, dal conte Valerio a Ravenna²⁰. Infine insieme ad alcuni altri vescovi rifiutò di firmare la *Tractoria*: hai estorto, dirà in seguito, la firma ai singoli vescovi nelle proprie sedi ed hai impedito che sedessimo in sinodo!²¹ Circolò anche un testo, noto come *libellus fidei*, che chiede ad un certo «Agostino, fratello e padre» la convocazione del sinodo per trattare la “novità” della lettura agostiniana, diversa da quanto predicato ad esempio dal Crisostomo²²: poiché all'epoca il vescovo metropolitano di Aquileia si chiamava Agostino, Plinval

17 Zosimo, *Lett. 45 (Magnum pondus)* e 46 (*Posteaquam a nobis*), *Collectio Avellana*, CSEL 35,1, 99-108.

18 «Urlando con le donne, i portatori, i tribuni con i quali il tuo collega Alipio portò poco tempo fa ottanta o più cavalli carichi da tutta l'Africa» (Giuliano, in Agostino, *Polemica con Giuliano, incompiuta* 1,2.). Come osserva, tuttavia, Grossi, i cavalli facevano comunque parte del tributo che doveva essere corrisposto all'Impero, come risulta dal *Codice Teodosiano* 11,17,3, legge del 401: V. Grossi, *Il ricorso ad Ambrogio nell'opus imperfectum contra Iulianum di Agostino di Ippona in Giuliano d'Eclano*, 125.

19 Il testo del *rescritto* di Onorio è riportato in PL 56, 490-492: si può confrontare anche il secondo *rescritto* di Onorio di poco successivo (PL 56, 499-500), seguito da un terzo e da quello di Valentiniano III del 425 contro i pelagiani di Gallia, riportato nel *Codice Teodosiano*, 911-912.

20 La delicata questione è presentata dal punto di vista dei tre protagonisti – Agostino, Zosimo, Giuliano – è commentata da M. Lamberigts, *Augustine and Julian of Aclanum on Zosimus*, in *Augustiniana* 42 (1992) 311-330.

21 «La firma è stata estorta ai vescovi presi uno per uno nelle proprie sedi, senza una convocazione sinodale»: *Epistola a Rufo*, fr.28, CCL 88, 340. Giuliano ripete questa accusa anche nel *A Turbanzio*, fr.9, CCL 88, 342.

22 Dopo la dettagliata professione di fede ed il ripudio delle eresie, conclude il testo: «Abbiamo ritenuto necessario ripetere quanto è stato affermato dal beato vescovo Giovanni, che nella missiva della tua santità rettamente ed opportunamente approvasti come colui che non ha distrutto bensì ha confermato le chiese. Abbiamo infatti riportato, proprio con le parole da lui utilizzate in uno scritto ai Neofiti, quanto egli pensava riguardo al Battesimo dei bambini: “Benedetto sia Dio, dice, che solo ha compiuto meraviglie, che ha fatto tutto quello che esiste e tutto quello che esiste volge al meglio. Ecco, coloro che fino a poco tempo fa erano schiavi del peccato, godono della gioia della libertà, e sono cittadini della Chiesa coloro che erano nell'errore che li rendeva raminghi, si trovano nella condizione di giustizia coloro che erano nel caos del peccato. Infatti non sono solo liberi, ma anche santi; non solo santi, ma anche giusti, non solo giusti, ma anche figli, non solo figli, ma anche eredi ed anzi fratelli di Cristo; non solo fratelli di Cristo ma anche coeredi di Cristo, non solo coeredi, ma anche sue membra, non solo membra, ma anche tempio, non solo tempio ma anche strumenti dello Spirito. Benedetto sia Dio che solo ha compiuto meraviglie. Vedi quali sono i larghi doni del battesimo. Ed nessuno ritenga che il dono del battesimo consista solo nella remissione dei peccati: vedi che abbiamo contato ben dieci effetti. Per questo motivo battezziamo anche i bambini, che non sono

ipotizzò che la lettera provenisse dalle chiese suffraganee di Aquileia, la cui vicinanza agli ambienti antiocheni è variamente testimoniata anche nei secoli successivi²³. L'ipotesi è suggestiva, tuttavia non pare sufficientemente fondata, in mancanza di altri riscontri: di fatto lo sviluppo della faccenda è tale da non permettere un'adeguata ricognizione delle sedi coinvolte nella protesta. E' Agostino infatti a parlare di "diciotto" compagni di Giuliano, Mario Mercatore dice che buona parte di essi poi, di fronte alla prospettiva dell'esilio, ritrattò. E' evidente tuttavia che non è questa parte quella interessata a dare informazioni sui renitenti, di cui vuole anzi mostrare l'inconsistenza numerica oltre che ideologica. Sul versante dei perplessi come più ampio dell'Italia suburbicaria, quanto meno, si dovrebbero tuttavia recensire anche i presbiteri genovesi, le cui "obiezioni" vengono abitualmente riportate insieme al dossier provenzale ed anche i Marsigliesi, che, come si vedrà, citano anche il dossier relativo a Giuliano. Le proteste tuttavia non ebbero successo ed alcuni dei vescovi che non avevano firmato, Giuliano compreso, si rifugiarono in Oriente.

Giova alla ricostruzione del quadro generale anche il ricordare che della *Tractoria* di fatto sono conservati solo pochi frammenti: certamente un argomento *e silentio* non è mai stringente e tuttavia si potrebbe anche ipotizzare una sorta di recezione negativa del testo, che nel clima creatosi si doveva accogliere, ma che le chiese hanno in parte tenuto sotto controllo "nominandolo senza citarlo".

Si può considerare questa una vera e propria seconda fase della controversia, segnata in particolare dallo scambio di scritti fra Giuliano e Agostino, senza risparmio di punte polemiche dall'una e dall'altra parte. Agostino aveva infatti ricevuto da Ravenna – e non da Giuliano stesso – uno stralcio di scritti del vescovo di Eclano ed aveva risposto con un testo, primo di una lunga serie: la morte colse Agostino ancora intento all'ultima risposta²⁴. Nel complesso di questa produzione è possibile individuare alcune costanti di contenuto e metodo di più ampio interesse, presenti anche in seguito nella fase monastico/provenzale della questione.

Innanzitutto da entrambe le parti ci sono delle "ragioni buone". Giuliano intravede nel dossier di affermazioni agostiniane, ed in particolare nella visione della natura umana "ferita e debole", una ripresa di temi manichei. Teme che in questo modo venga messa in dubbio la giustizia di Dio e la bontà della creazione, si facciano affermazioni insensate sullo stato di peccato dei bambini e si getti

toccati dai peccati: perché sia loro donata la santità, la giustizia, l'adozione, l'eredità, la fraternità di Cristo, perché divengano sue membra e dimore dello Spirito» *Libellus fidei* 18 (PL 45,1736). L'omelia è citata poi da Giuliano nell'*A Turbanzio (Contro Giuliano)*, 1,6,22): presentazione della questione in N. Cipriani, *Sulle fonti orientali della teologia di Giuliano d'Eclano*, in *Giuliano d'Eclano*, 158-162. Il testo dell'omelia si può leggere in Giovanni Crisostomo, *Le catechesi battesimali*, a cura di L. Zappella, Milano 1998, 212-229.

23 Ad esempio nella questione detta dei "tre Capitoli", a seguito della condanna degli scritti di tre padri di area antiochena (Teodoro di Mopsuestia, Teodoreto di Cirro e Iba di Emessa) emessa dal Costantinopolitano II (553). L'editore nel Migne aveva ritenuto di emendare il testo sostituendo "Zosimo" ad Agostino, pensandolo un errore del copista ed interpretando Agostino come vescovo di Ippona.; nello stesso manoscritto, dallo *Scriptorium* veronese poi confluito nella raccolta sirmondiana, compare anche una sigla di difficile interpretazione: *s.j.c.*, di cui è stata proposta anche l'interpretazione "syculorum": a questa seconda lettura, tuttavia, altrettanto suggestiva quanto arbitraria, si oppone F.P. Rizzo, *L'eresia pelagiana in Sicilia*, 402-403. Della collocazione aquileiese Cipriani, d'altronde, riferisce come di una «leggenda», mentre spesso l'informazione viene data "sine glossa".

24 Sequenza "minima": il primo scritto di Agostino è *Le nozze e la concupiscenza* I, indirizzato al conte Valerio nel 418, a seguito della conoscenza della corrispondenza pelagiana inviata a lui e a Zosimo stesso; a quello scritto Giuliano risponde con quattro libri indirizzati *A Turbanzio* – uno dei vescovi che non si erano piegati alla *Tractoria* – mentre ad Agostino vengono recapitate nel 419 da Alipio, di ritorno dalla missione italiana, due lettere, una "ai romani" e una a Rufo, insieme ad uno stralcio (*chartula*), inviato all'ultimo momento da Valerio stesso, di alcune espressioni probabilmente tratte dal primo libro a Turbanzio. Agostino replica frettolosamente alla *chartula*, senza conoscere l'intero scritto, con *Le nozze* II. In seguito risponde *Contro due lettere dei pelagiani* alle due missive, la prima delle quali non viene riconosciuta da Giuliano, mentre la seconda è quella che «i diciotto che non hanno firmato» hanno scritto a Rufo di Tessalonica. Quando Agostino può leggere per intero *A Turbanzio*, replica con i sei libri "contro Giuliano"; Giuliano nel frattempo compone l'*A Floro*, in risposta a *Le nozze e la concupiscenza* II. Quando Agostino muore nel 431 è ancora intento alla risposta a quest'ultima opera, nota come *Polemica con Giuliano Opera incompiuta*. I testi sono facilmente accessibili in *Polemica con Giuliano d'Eclano*, a cura di N. Cipriani, *NBA* 18 e 19/1-2, Roma, 1985 e 1993-1994.

disprezzo sulla sessualità e sul matrimonio, per cui tramite si trasmetterebbe il peccato: su questo tema la sua posizione non può essere ignara delle vicende già ricordate, che avevano visto gli ambienti italiani discutere su queste problematiche²⁵. E' da questa prospettiva che nascono quelle che Agostino chiama le *laudes pelagiane*: della natura, delle nozze, del libero arbitrio, della legge e dei santi²⁶.

Agostino oppone ad esse il “gloriarsi nel Signore”, desunto dai versetti 1,31 e 4.7 della 1Corinti, operanti come principio ermeneutico (*regula*): «Chi si gloria si glori nel Signore» e «Che cos'hai che tu non abbia ricevuto? E se l'hai ricevuto, perché te ne glori come se non l'avessi ricevuto?»²⁷. Agostino deve aver “scoperto” questi versetti in Ticonio, perché nella terza *Regula* dell'originale donatista sono associati; ne ha comunque trovato conferma nella lettura dei *Testimonia* di Cipriano, il cui capitolo 3,4 è intitolato «in nullo gloriandum est». Queste espressioni paoline ben si prestano ad interpretare la sua esperienza di convertito, ben si collocano nella dimensione pastorale del predicatore che invita al rendimento di grazie e, forse, danno voce anche ad un certo disagio nei confronti di proposte spirituali e ascetiche basate su sforzi puntigliosi, a rischio costante di *superbia*²⁸. Sostiene perciò senza esitazione sia il fondamento biblico sia la tradizionalità della propria posizione: e tuttavia le modalità con cui ne sviluppa le conseguenze lo collocano effettivamente in una posizione di “innovazione” rispetto al passato. Infatti, al di là delle esasperazioni polemiche e degli artifici retorici²⁹, il diverso piano di argomentazione dei due protagonisti vede Giuliano più legato ad una visione tradizionale, attenta al piano della natura. Agostino innova in quanto ragiona in prima istanza in termini personali, anche se, sia pure in nuova prospettiva, riprende argomenti e anche temi presenti nella tradizione latina, soprattutto africana.

Insieme a queste differenze di orizzonte, nel dibattito sopra ricordato si profilano anche delle questioni di metodo, che amplificano la difformità del contenuto. Schematicamente queste diverse opzioni metodologiche si potrebbero ridurre a tre: l'uso della Scrittura, il riferimento alla tradizione, la sinodalità del processo. Quanto al primo aspetto, certo Giuliano pratica ed anche teorizza un metodo in cui la razionalità, come la logica intrinseca al discorso dell'arte retorica (*loci intrinseci*),

25 Bisogna però dire che in *a Floro*, per strappare ad Agostino la prerogativa delle citazioni di Ambrogio, Giuliano sembra prendere le distanze da Gioviniano: “dibattito” in Agostino, *Polemica con Giuliano. Opera incompiuta* 4, 120-121. Anche nel *Commonitorio* (2,2) Gioviniano è menzionato fra gli eretici e riceve un simile stigma anche nel *libellus fidei* 14, che interpreta nel senso dell'*impeccantia* la sua seconda tesi «Coloro che sono rinati nel battesimo *plena fide* non possono essere nel peccato».

26 Il testo complessivo, comprensivo dell'intelaiatura fornita dalla presentazione di Agostino è in *contro due lettere dei pelagiani*, 4,2,2, nel corso della ripresa della lettera inviata a Rufo di Tessalonica da Giuliano e dagli altri vescovi. I frammenti del testo a Rufo, in CCL 88, 336-340.

27 All'uso ed al significato di questi versetti nell'insieme della produzione di Agostino è dedicato l'ottimo studio di P.-M. Hombert *Gloria gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie agostinienne de la grâce*, Paris 1996, che presenta un punto di vista illuminante anche rispetto alla contrapposizione con Giuliano e l'ambiente marsigliese.

28 V. Grossi, *L'analisi agostiniana di 1Tim 2,1-9 (ep.149,2,12-17)* in E. Camp et Al. (edd), *Oratio. Das Gebet in patristischer und reformatorischer Sicht*, Göttingen 1999, 73-86. La tematica è ripresa da Grossi con più ampiezza in *Nota ai correttivi teologici di Agostino circa la fondazione “ascetica” in Munera amicitiae*, 187-211.

29 Osare un'interpretazione della posizione agostiniana è cosa che esula da questo contesto. Opere come quelle di Lössl, *Intellectus gratiae. Die erkenntnistheoretische und hermeneutische Dimension der Gnadenlehre Augustins von Hippo*, Leiden- New York- Köln 1997 e G. Lettieri, *L'Altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Brescia 2001, hanno il merito di restituire la complessità della proposta di Agostino: «contro le interpretazioni confessionali che – rimuovendo o neutralizzando le frequentissime e chiarissime affermazioni dello stesso Agostino – minimizzano le fratture interne nell'evoluzione del suo pensiero, negandone o stemperandone le asperità» (Lettieri, *L'Altro Agostino*, 11). Certo, una visione come quella di Agostino, nella pluralità delle ispirazioni e dei contesti all'interno dei quali viene elaborata, mantiene comunque un “coerenza molto incoerente”, una *criticità* che sembra comunque impoverita da letture eccessivamente sistematiche, alla ricerca del “principio organizzatore”. Per questo motivo, letture come quelle di P. Hombert, così come quelle di V. Grossi o di G. Madec, pur pagando qualche debito di devozione al *padre* Agostino, risultano anche vicine all'ispirazione dell'ipponate e dunque in fondo convincenti.

serve a mostrare la consequenzialità delle affermazioni della Scrittura³⁰. Agostino teorizza e pratica l'uso delle *regulae*, versetti biblici estrapolati dal loro contesto che rappresentano delle chiavi ermeneutiche globali. Tuttavia, come appare anche nel fronte aperto con gli ambienti monastici, in alcune questioni ed in particolare in tutto questo dossier sulla grazia ed il peccato, Agostino non rinuncia affatto ad applicare una dialettica stringente che lo porta a sostenere posizioni legate alla lettera biblica, ma effettivamente non comuni nell'interpretazione ecclesiale. Anzi, in alcuni tratti lo fa in maniera radicale, unendovi in più il ricorso all'autorità ecclesiastica e imperiale per rafforzare il potere "argomentativo" della propria logica.

Per questo, ed è il secondo aspetto, Giuliano può a buon ragione affermare che mai nessuno ha interpretato "così" le questioni di cui stanno discutendo: «Non è questa la fede fondata e tramandata dall'antichità, se non nei concili dei perversi, ispirata dal diavolo, diffusa dal manicheo, celebrata da Marcione, da Fausto, da Adimanto e da tutti coloro che gravitavano intorno a questi ed adesso vomitata da te in Italia»³¹. A questo proposito è opportuno ricordare che N. Cipriani ha mostrato che una delle fonti di Giuliano, nota come "psuedobasiliana", è lo scritto *Contro i manichei* di Serapione di Thmuis³²: la questione dunque coinvolge in maniera non marginale l'interrogativo sulla tradizionalità delle affermazioni dell'una o dell'altra parte. Di fronte a questa accusa di *innovator*³³ Agostino si discolpa rivendicando la propria fedeltà alla tradizione: "Non sono io l'inventore del peccato originale, che la fede cattolica crede dall'antichità"³⁴. Quando va a specificare quale sia questa tradizione, cita essenzialmente e costantemente nel corso della controversia Cipriano, a volte Ambrogio, Innocenzo e poi i sinodi africani³⁵.

Infine come si è già detto, Giuliano sostiene la necessità del sinodo che era stato impedito dalla modalità della *Tractoria*. Agostino non nega che sia stata adottata questa procedura, ma la giustifica, mostrando che, a suo parere, non era necessario un sinodo su una questione già chiara perché non solo la Scrittura si esprimeva in questo senso, ma anche i Padri già avevano nei loro commenti sentenziato, in una sorta di sinodo virtuale:

«Poiché dicono 'i nostri nemici hanno accolto le nostre parole in odio alla verità e da quasi tutto l'Occidente è stato accettato un dogma non meno stupido che empio e si lamentano che la sua conferma mediante la firma è stata estorta ai singoli vescovi nelle loro sedi senza la convocazione di un sinodo', mentre al contrario è vero che la chiesa di Cristo sia d'Occidente che d'Oriente è inorridita al sentire le empie novità delle loro voci, credo che faccia parte del nostro dovere non solo addurre a testimoni contro di loro le sante Scritture canoniche, cosa che ho già abbondantemente fatto, ma produrre alcuni passi tratti dagli Scritti dei santi che prima di noi le hanno commentate raccogliendo enorme fama e grande gloria. Questo non significa che noi uguagliamo all'autorità dei libri canonici quella delle considerazioni di qualche commentatore, né che non possano esserci fra commentatori, cattolici allo stesso titolo, opinioni più o meno vere o efficaci. Vogliamo piuttosto ammonire coloro che prendono in considerazione le loro affermazioni che riguardo a questi temi, prima della loro nuova vuota eloquenza, i vescovi cattolici hanno seguito la Parola divina e far loro sapere che noi abbiamo difeso la fede retta e stabilita dall'antichità contro la recente perversa

30 Agostino, *Contro Giuliano* 6,11,36. Cfr. anche «Ciò che la ragione dimostra, non può essere confutato d'autorità» (*Contro Giuliano opera incompiuta* 2,16): dunque la ragione va collocata insieme alla Scrittura e all'autorità dei santi uomini.

31 Giuliano, *A Floro*, 1,59; cfr. *ibid* 3,29.

32 Cipriani in *Sulle fonti orientali della teologia di Giuliano d'Eclano*, 162-165 riprende la dimostrazione dell'attribuzione della fonte a Serapione, già pubblicata nel 1987, segnalando nel contempo la strana «totale assenza di reazioni critiche» a quelle osservazioni.

33 Cfr. il dibattito recensito anche in D. Ogliaari, *Gratia et certamen. The Relationship between Grace and Free Will in the Discussion of Augustine with the So-Called Semipelagians*, Louvain 2003, 262- 265 e 584.

34 Agostino, *Le nozze e la concupiscenza* 2,12,25.

35 Cfr. anche G. Maschio, *L'argomentazione patristica di S. Agostino nella prima fase della controversia pelagiana (412-418)*, in *Augustinianum* 26 (1986), 459-480. Il tema dell'argomentazione patristica è debitore della lettura di B. Studer: *Introduzione alla teologia*, I Epoca patristica, a cura di A. Di Berardino -B. Studer, Casale Monferrato 1993, 460.

presunzione degli eretici Pelagiani»³⁶.

A seguire, Agostino riporta ampi stralci di scritti di Cipriano e di Ambrogio e sostiene che comunque tutti gli eretici, come ad esempio Donato, hanno sempre protestato contro la giusta coercizione, fosse o meno derivata da un sinodo³⁷. All'ovvia obiezione della parzialità degli autori citati, risponde in uno scritto successivo attraverso la citazione di testi orientali, evocando così ancora una sorta di assise collegiale ed ecumenica: «Hai adesso davanti a te i vescovi non solo dell'Occidente, ma anche dell'Oriente. Sembrava infatti che mancassero ed invece ne abbiamo trovati molti anche di loro (...) Quando tu chiami manichei coloro che credono questa verità, guarda questi Padri, arrossisci di fronte a loro»³⁸.

Troviamo queste tre questioni (uso della Scrittura, tradizione, sinodalità) anche nell'estensione della questione agli ambienti monastici ed in particolare nel *Commonitorio* di Vincenzo³⁹.

c) Il coinvolgimento degli ambienti monastici (africani e provenzali)

I pontefici che succedettero a Zosimo rimasero nella posizione della circolare contestata e anche il Concilio di Efeso condannò i *pelagiani*. In questo contesto nacquero i *Capitula Coelestini*, che nella tradizione manoscritta sono insieme alla *lettera* 21 di Celestino indirizzata ai Galli, ma che, come si è detto, sarebbero da attribuire a Prospero di Aquitania. Il contenuto delle proposizioni contestate sembra alludere alla polemica con Giuliano d'Eclano e lo scritto potrebbe essere stato indirizzato a Sisto III, in occasione del tentativo di Giuliano, esiliato in Oriente, di essere reintegrato nel precedente ruolo ecclesiastico⁴⁰.

In ogni caso, come si è visto, la prospettiva di Agostino, il modo con cui veniva affermata e le conclusioni che ne derivavano o che se ne sarebbero potute trarre non avevano mancato di suscitare diffuse perplessità. Fra gli ambienti che manifestarono i propri dubbi e in parte anche il proprio dissenso, vi furono gruppi monastici di due diversi contesti: prima africani, di *Adrumetum*, l'odierna Soussa in Tunisia, poi provenzali, in particolare di Marsiglia. Questi ultimi sviluppi della questione pelagiana sono connessi anche con l'ambiente lerinese e sono quelli a cui impropriamente dall'epoca moderna si è a lungo dato il nome di "semipelagianesimo"⁴¹.

Questo in sintesi lo svolgersi delle vicende: intorno al 426 alcuni monaci di Adrumetum informarono Agostino delle perplessità che si erano registrate nel loro monastero a causa delle affermazioni sulla grazia: alcuni avevano letto la lettera che Agostino aveva inviato a Sisto, allora presbitero e futuro pontefice, del quale non erano segrete le precedenti simpatie per Pelagio⁴². I monaci pensavano infatti che l'impostazione di Agostino conducesse ad affermare l'inutilità dell'impegno ascetico. Al contrario ritenevano che la prospettiva "pelagiana", che enfatizzava la

36 Agostino, *Contro due lettere dei pelagiani*, 4,8,20

37 Agostino, *Contro due lettere dei pelagiani*, 4,8,21-33.

38 Agostino, *Contro Giuliano*, 1, 5,20.

39 Che tuttavia non risparmia una critica neanche al «pelagiano Giuliano»: *Commonitorio* 28,15.

40 Questa l'ipotesi avanzata in modo convincente da R. Villegas Marín, *En polémica con Julián de Eclanum. Por una nueva lectura del Syllabus De gratia de Próspero de Aquitania*, in Aug 43 (1/2003), 81- 123.

41 Il termine come tale fu introdotto da Vossius nel XVII secolo (*Storia pelagiana* 1,9), la sua ampia divulgazione si deve alla voce curata da E. Amman per *Dictionnaire de Théologie Catholique* (1941), tanto che attualmente si stenta ad abbandonarlo, nonostante la sua imprecisione ed inadeguatezza vengano continuamente segnalate. Ampia sintesi dei temi e dello sviluppo storico della questione in R.-H. Weaver, *Divine Grace and Human Agency. A Study of the Semi-Pelagian Controversy*, Macon 1996 e, più recentemente, molto attento al confronto fra la proposta di Cassiano e la teologia di Agostino, D. Ogliari, *Gratia et Certamen: The Relationship between Grace and Free Will in the Discussion of Augustine with the So-Called Semipelagians*, Louvain 2003. Lo studio di Th.-A. Smith, dedicato alla teologia della grazia di Fausto, abate di Lérins e poi vescovo di Riez, prende in esame anche gli sviluppi storici della questione: Th.-A. Smith, *De gratia. Fausto of Riez's Treatise on Grace and Its Place in the History of Theology*, Notre Dame 1990.

42 Agostino, *Lett.* 194: l'epistola fu scritta intorno al 418, poco dopo la questione della *Tractoria*.

possibilità di libera scelta ed il merito ad essa connesso, potesse meglio rendere ragione dei loro sforzi⁴³. Ad essi Agostino rispose con alcune lettere⁴⁴ e poi con uno scritto interamente dedicato all'argomento, *La grazia ed il libero arbitrio*⁴⁵.

Tesi di fondo di Agostino, sostenuta anche in precedenza, è che non si deve negare il libero arbitrio, affermato dalla Scrittura e confermato dalla tradizione ecclesiale, bensì affermare che rispetto ad esso la grazia rappresenta la possibilità stessa di esercizio di tale libertà. La libertà umana si "appoggia" alla grazia divina, come la sposa del Cantico⁴⁶, altrimenti non è "eretta", come ritengono i pelagiani, ma al contrario si abbatte a terra. Questa grazia è in se stessa *dilectio*, anzi l'amore diffuso nei cuori dallo Spirito Santo⁴⁷, è precisamente l'azione dello Spirito «stesso che intercede per noi»⁴⁸.

La teologia di Agostino è fortemente legata all'ispirazione e anche alla *lettera* dell'epistola paolina ai Romani. Come ne ricava i temi della grazia o le espressioni relative ad Adamo⁴⁹, così ne assume i temi impegnativi del capitolo 9, a cui è dedicata l'ultima sezione dello scritto per Adrumeto: «Dio ha misericordia di chi vuole e indurisce chi vuole»⁵⁰. Accanto a Rom 9,18, compaiono altri testi biblici "difficili", già anticamente parte di dossier patristici: basterebbe citare il libro III de' *I principi*⁵¹, in cui Origene in difesa del libero arbitrio, in funzione prevalentemente antignostica, esamina proprio i testi che sembrano più radicalmente negarlo.

Da questo orizzonte provengono molte delle espressioni agostiniane sulla "predestinazione", tratte sì dal dossier paolino, ma connesse tra loro in una particolare intertestualità e portate alle estreme conseguenze, suonando veramente paradossali: «Per mezzo di queste testimonianze delle parole divine ed altre di tal genere che sarebbe troppo lungo ricordare al completo, si rivela a sufficienza, a quanto credo, che il Signore opera nel cuore degli uomini per inclinare le loro volontà dovunque voglia. Ora le volge al bene poiché egli è misericordioso, ora al male perché essi lo meritano, sicuramente in base ad un suo giudizio talvolta chiaro, talvolta oscuro, ma sempre giusto»⁵².

I monaci di Adrumetum accolgono lo scritto, ma manifestano ulteriori perplessità: se le cose stanno così, che senso hanno la correzione fraterna e le indicazioni dell'abate? Potrebbe essere sufficiente pregare per chi sbaglia, perché riceva da Dio la forza per migliorare. Alla luce di queste obiezioni, la disciplina monastica di quelle comunità sembra versare in una situazione piuttosto critica, con adepti intenti a calcolare con eccessiva prudenza gli sforzi da compiere, piuttosto che pronti ad un gratuito slancio come «uomini liberi sotto la grazia»⁵³. Si può comunque anche pensare

43 Sulla vicenda e le concezioni antropologiche ad essa sottese resta fondamentale la lettura di V. Grossi, *La crisi antropologica nel monastero di Adrumetum*, in Aug 19 (1979), 103-133.

44 Agostino, *Lett.* 214-216

45 Il volume 24 della Nuova Biblioteca Agostiniana, intitolato *Grazia e libertà*, raccoglie sia le due opere indirizzate alla comunità di Adrumetum, che le due successive indirizzate ai provenzali. L'introduzione, a cura di A. Trapè, è pubblicata anche come volume indipendente in A. Trapè, *S. Agostino: introduzione alla dottrina della grazia. II Grazia e libertà*, Roma 1990.

46 Cant 8,5 citato, insieme ai salmi 26,9 (LXX) e 29,7-8 (Sii il mio sostegno, non abbandonarmi; Ho detto nella mia fortuna, non vacillerò in eterno... hai distolto da me il tuo volto e sono stato confuso) in Agostino, *La grazia e il libero arbitrio* 6,13.

47 Rm 5,5 citato da Agostino in *La grazia e il libero arbitrio* 18,39: «L'apostolo dice ai Romani...(Rm 5,3-5). Tutto ciò dunque non avviene per mezzo nostro, ma dello Spirito Santo che ci è stato dato».

48 Citazione di Rm 8,26 in Agostino, *Lett.* 194,4,16.

49 Passo fondamentale al riguardo è Rm 5,12, che nel testo latino utilizzato da Agostino recita «in quo omnes peccaverunt» e che Agostino interpreta, appunto, alla lettera, trovandovi una prova del peccato originale perché «in lui tutti peccarono». In realtà, come è noto, il greco ha una diversa sfumatura.

50 Rm 9,18 in Agostino, *La grazia e il libero arbitrio* 20,41.

51 Secondo Girolamo (*Lett.* 86,3 a Paolino di Nola) il «trattato sul libero arbitrio di Origene» era quanto di meglio si potesse trovare sull'argomento.

52 Agostino, *La grazia e il libero arbitrio* 21,43, 88-89.

53 Agostino, *Regola "ad servos Dei"*: «Il Signore vi conceda di osservare con amore queste norme, quali innamorati della bellezza spirituale, sprigionando dalla vostra vita comune il buon profumo di Cristo, non come servi sotto la

che si tratti di riduzioni all'assurdo delle tesi ricevute allo scopo di discuterle, prassi che in questa fase della polemica appare molto diffusa. In ogni caso, per rispondere a questo ampliamento della problematica, Agostino scrive *La correzione e la grazia*, in cui oltre a rispondere alla contestazione, prende in esame il tema della perseveranza finale, possibile solo come dono di Dio e non come calcolo sulle proprie forze e dunque pretesa del proprio merito. Anche qui il tema della gratuità della grazia che non sopporta contabilità di meriti viene appoggiato a testimonianze bibliche, raccordate da frasi dell'autore: «Pertanto quando ci sentiamo dire: “Chi infatti ti distingue? Cosa possiedi che tu non abbia ricevuto? E se l’hai ricevuto, perché ti vanti come se non l’avessi ricevuto? (1 Cor 4,7)”, dobbiamo comprendere che nessuno può essere differenziato da quella massa di perdizione che è stata provocata dal primo Adamo, eccetto colui che possiede questo dono; e questo dono, chiunque sia ad averlo, lo ha ricevuto per grazia del Salvatore»⁵⁴.

Conseguenza, inoltre, di tutto ciò appare ad Agostino il tema della “predestinazione” e della salvezza finale, intesa come radicale conseguenza del fatto che la salvezza non proviene dal merito ma dalla grazia. Ma tali affermazioni, anche se anche in questo caso prendono le mosse dall’epistola paolina, non mancano di sconcertare: «Essi sono appunto i predestinati e di essi nessuno perisce. E perciò nessuno di essi incontra la fine di questa vita dopo un cambiamento dal bene al male, perché egli è stato ordinato così e dato a Cristo per questo, perché non perisca ma ottenga la vita eterna»⁵⁵.

E’ a questo punto che prende avvio la questione con gli ambienti monastici di Marsiglia. Due ammiratori di Agostino, Ilario e Prospero di Aquitania, si sentono in dovere di informarlo che nei monasteri provenzali le perplessità già suscitate dalla lettura degli scritti rivolti a Giuliano, si erano ingigantite alla lettura del secondo scritto rivolto agli africani, l’unico all’epoca in possesso dei provenzali. In particolare nella lettera scritta da Prospero⁵⁶ le obiezioni provenzali sono simili a quelle già incontrate: le affermazioni di Agostino radicalizzano la questione in maniera eccessiva, col rischio pratico di far diminuire l’impegno dei cristiani e con la conseguenza teorica di indurre una sorta di fatalismo e una concezione dualista delle nature umane.

E’ interesse notare che queste obiezioni vengono appoggiate all’argomento della tradizione: «Tra i servi di Cristo residenti nella città di Marsiglia, molti reputano contrarie al pensiero dei Padri e al sentimento della Chiesa tutte le idee che, negli scritti della Santità tua contro l’eresia di Pelagio, hai esposte riguardo alla vocazione degli eletti fondata sul decreto di Dio»⁵⁷. Ulteriormente la tradizione viene invocata come corretta impostazione ermeneutica per l’utilizzo delle Scritture: «Quando noi adduciamo contro di loro i libri della Beatitudine tua corredati da validissime e innumerevoli citazioni delle Sacre Scritture e noi stessi aggiungiamo altre prove, seguendo il modello dei tuoi insegnamenti, per metterli alle strette, cercano di giustificare la loro ostinazione ricorrendo alla tradizione e affermano che da nessun ecclesiastico sono stati mai spiegati, nel senso in cui sono intesi attualmente, i passi dell’epistola dell’apostolo Paolo ai Romani, con cui si cerca di dimostrare l’esistenza della grazia di Dio che previene i meriti degli eletti»⁵⁸. Anche Ilario riporta il disagio che i credenti provano di fronte ad una declinazione della fede in qualche modo “nuova” ed “inutile”⁵⁹.

In risposta alle obiezioni Agostino dedica a Prospero ed Ilario un’opera unica in due libri, che la tradizione conserva tuttavia con due titoli, “*La predestinazione dei santi*” e “*Il dono della perseveranza*”. Come per le altre opere a cui si è accennato, anche qui il giudizio è molto diverso se si considerano le argomentazioni di fondo⁶⁰, su cui si basano sia pure a fatica le conclusioni, spesso

legge ma come uomini liberi sotto la grazia» (8,48).

54 Agostino, *La correzione e la grazia* 7,12.

55 Agostino, *La correzione e la grazia* 9,22.

56 Prospero, *Lett.* 225 tra le agostiniane.

57 Nella raccolta di Agostino, *Lett.* 225,2

58 Nella raccolta di Agostino *Lett.* 225,3

59 «Queste sono dunque le cose che a Marsiglia ed in altri luoghi della Gallia si va dicendo: tutto questo è nuovo ed è inutile per la predicazione» (in Agostino, *Lett.* 226,2)

60 Questa è ad esempio la lettura praticata da V. Grossi: *La polemica pelagiana: amici e avversari di Agostino* in

paradossali, e se invece si parte dalle singole affermazioni, mettendole tutte sullo stesso piano. Questo scritto, a differenza dei precedenti, non è recensito nelle *Ritrattazioni*, concluse nel 426/427.

La questione di fatto non si arresta con la morte di Agostino: tra il 431/432 e il 433 Prospero risponde ad una serie di “obiezioni”, provenienti da ambienti non unicamente monastici: “obiezioni alle calunnie dei Galli” “obiezioni di Vincenzo”, ma anche le “obiezioni” di due presbiteri di Genova, Camillo e Teodoro⁶¹. Inoltre nel 433 Prospero scrive anche *Contro il conferenziere*, opera polemica destinata a confutare la XIII Conferenza di Cassiano, considerata il manifesto della comprensione marsigliese dei rapporti fra grazia e libero arbitrio. Il testo di Cassiano, peraltro precedente ed inteso più all’edificazione spirituale che alla speculazione teologica, si presenta equilibrato e, pur insistendo sulla necessità della libera scelta e della buona volontà, non ha accenti volontaristici⁶². Basterebbe del resto paragonarlo alle esortazioni di tono simile presenti in scrittori orientali, non solo monastici, ma anche nel contesto delle catechesi battesimali, per concludere che, al di fuori del contesto polemico innescato nell’occasione, le esortazioni a compiere la scelta di diventare cristiani e ad usare la capacità di disporre di sé per aderire alla fede non sono affatto da intendere come contrapposte al dono della grazia⁶³.

Patrologia. I Padri latini (sec IV-V), 439 e anche in Id. *La crisi antropologica nel monastero di Adrumetum* e Id., *Nota ai correttivi teologici di Agostino circa la fondazione “ascetica”*, in *Munera amicitiae*, 187-211, in particolare 196-211.

61 Prospero di Aquitania, “*Risposte in favore di Agostino ai temi delle calunnie dei Galli*”, “*Risposte in favore di Agostino ai temi delle obiezioni di Vincenzo*” e “*Risposte in favore di Agostino agli estratti dei Genovesi*”, tutti riportati in PL 51, rispettivamente 155-174; 177-186; 181-202.

62 Giovanni Cassiano, *Conferenze ai monaci*, II,13. Interessante anche la III Conferenza, in cui Cassiano riferisce l’insegnamento di Pafnuzio: esorta a riconoscere con gratitudine che proviene da Dio il pentimento, la possibilità della conversione, dell’adesione di fede e della vita cristiana, sottolineando anche naturalmente che questo non significa sopprimere il libero arbitrio. Sull’argomento cfr L. Dattrino, *Introduzione a Giovanni Cassiano, Conferenze ai monaci*, Roma 2000, 30-44 e C. Tibiletti, *Giovanni Cassiano. Formazione e dottrina*, in Aug 17 (1977), 355-380. C. Stewart, mostra lo stretto legame fra spiritualità e teologia di Cassiano e gli ambienti orientali, soprattutto per il tramite della relazione con Crisostomo ed Evagrio: *Cassian the Monk*, 13 e 19-22.

Anche Fausto, abate a Lérins dal 433 al 460/2, una volta diventato vescovo di Riez, si trova a redigere uno scritto “sulla grazia”, esito di due sinodi degli anni 473/474, in cui si oppone agli esiti estremi del pensiero di Agostino e formula una propria proposta. Secondo Fausto pur dopo il “peccato originale” i doni di Dio appaiono indeboliti ma non annientati e, soprattutto, questa positiva ancorché fragile disposizione al bene, provenendo dalla creazione, è comune a tutti gli uomini, così che non si può parlare di predestinazione. C. Tibiletti, *Libero arbitrio e grazia in Fausto di Riez*, Aug 19 (1979) 2, 259-289. Su Fausto, cfr. anche i già citati Th.- A. Smith, *De gratia. Fausto of Riez’s Treatise on Grace and Its Place in the History of Theology* e R.-H. Weaver, *Divine Grace and Human Agency*.

63 Oltre alla già citata omelia di Giovanni Crisostomo ai Neofiti, si può ricordare anche quanto afferma Cirillo di Gerusalemme, *Catechesi prebattesimali* 4,19: «nati senza peccato, pecchiamo per nostra libera scelta».

Confessioni X, 27,38

Sero Te amavi,
pulchritudo tam antiqua et tam nova,
sero Te amavi.

Tardi Ti ho amato,
bellezza tanto antica e tanto nuova,
tardi Ti ho amato

Et ecce intus eras et ego foris
et ibi Te quaerebam
et in ista formosa, quae fecisti,
deformis irrueram,
mecum eras, et tecum non eram,
ea me tenebant longe a Te,
quae si in Te nDDon essent, non essent.

Ed ecco Tu eri dentro ed io fuori
e lì Ti cercavo,
e in queste tue creature, che sono belle, da
deforme mi gettavo.
Tu eri con me, e io non ero con Te.
Mi tenevano lontano da Te quelle cose
che, se non fossero in Te, non esisterebbero

Vocasti et clamasti
et rupisti sorditatem meam,
coruscasti, splenduisti,
et fugasti caecitatem meam,
fragrasti, et duxi spiritum
et anhelum tibi,
gustavi et esurio et sitio,
tetigisti me, et exarsi in pacem tuam

Tu chiamasti e gridasti
e rompesti la mia sordità,
brillasti, splendesti
e cacciasti la mia cecità,
facesti sentire la tua fragranza e respirai
e anelo a Te;
gustai e ho fame e sete,
mi toccasti e mi infiammai per la tua pace.

La Città di Dio :

"Due amori dunque hanno edificato due città: l'amore di sé fino al disprezzo di Dio, la città terrena, l'amore di Dio fino al disprezzo di sé, la celeste; l'una si gloria in se stessa, l'altra in Dio, l'una è dominata dalla sua stessa sete di dominio, nell'altra i cittadini si servono a vicenda.. " (XIV,28)

De Trinitate 15,28,51

« Signore nostro Dio, crediamo in Te, Padre e Figlio e Spirito Santo.

Perché la verità non avrebbe detto: "Andate, battezzate tutte le genti nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo" se Tu non fossi Trinità. Né avresti ordinato, Signore Dio, che fossimo battezzati nel nome di chi non fosse Signore Dio.

E una voce divina non avrebbe detto: "Ascolta Israele: il Signore Dio tuo è un unico Dio", se Tu non fossi Trinità in tal modo da essere un solo Signore e Dio.

E se tu fossi Dio Padre e fossi pure il Figlio tuo Verbo, Gesù Cristo, e il vostro dono lo Spirito Santo, non leggeremmo nelle Sacre Scritture: "Dio ha mandato il suo Figlio", né Tu, o Unigenito, diresti dello Spirito Santo: "Colui che il Padre manderà nel mio nome" e "Colui che io manderò da presso il Padre".

Dirigendo il mio slancio secondo questa regola della fede, per quanto ho potuto, per quanto Tu mi hai concesso di potere, ti ho cercato e ho desiderato vedere con l'intelligenza ciò che ho creduto, e ho molto disputato e molto faticato.

Signore mio Dio, mia unica speranza, esaudiscimi e fa' sì che non cessi di cercarti per stanchezza, ma cerchi sempre la tua faccia con ardore. Dammi Tu la forza di cercare, Tu che hai fatto sì di essere trovato e mi hai dato la speranza di trovarti con una conoscenza sempre più perfetta.

Davanti a Te sta la mia forza e la mia debolezza: conserva quella, guarisci questa.

Davanti a Te sta la mia scienza e la mia ignoranza: dove mi hai aperto ricevimi quando entro, dove mi hai chiuso aprimi quando busso.

Fa' che mi ricordi di Te, che comprenda Te, che ami Te. Aumenta in me questi doni, fino a quando Tu mi abbia riformato interamente.»

1.2 Ticonio donatista: *regulae ermeneutiche, storia della salvezza e ecclesiologia*

La fama di Ticonio, non c'è dubbio, è legata alla lettura che ne ha dato Agostino⁶⁴: se buona parte della ricerca storica in merito alla questione donatista condivide l'idea che sarebbe utile e giusto poter accedere direttamente alle fonti donatiste e poter di conseguenza ricostruire lo stato della questione non dalla parte, per così dire, dei vincitori, in pratica si deve onestamente riconoscere che non è per lo meno facile farlo, proprio perché la produzione dei principali attori [Parmeniano, Petiliano, Cresconio] è oggi ricostruibile attraverso il contraddittorio messo in atto da parte avversa. In parte diverso lo stato delle opere di un personaggio particolare come Ticonio donatista - «homo quidem et acri ingenio praeditus et uberi eloquio sed tamen donatista» - (Agostino *c.ep.parmeniani* I,1,1).

L'introduzione al testo, definito *libellus regularis* e in seguito noto come *liber regularum*, presenta l'intenzione dell'autore, legata all'interpretazione della Scrittura. Risalta in primo luogo l'utilizzo del termine *regula*; lo schema settenario; la connotazione delle *regulae* come *mysticae* con riferimento a sigilli, chiavi, lampade. Agostino già nei primi anni di episcopato aveva letto l'opera di Ticonio e chiese a Aurelio se fosse il caso di citarla e utilizzarla, data la appartenenza *donatista* dell'autore :

Nam et ego quod iussisti non negligo, et de Tychonii septem regulis vel clavibus, sicut saepe iam scripsi, cognoscere quid tibi videatur expecto (*ep* 41,2)

Quando riprende la stesura del *de doctrina christiana* dopo una lunga interruzione, inizia proprio con il testo di Ticonio, riportando per esteso il proemio e commentando regola per regola⁶⁵. (*doct.chr.* III,30,42-37,56).

Il settenario regularis e le forme settenarie di apocalisse

Anche questo settenario, come quello attribuito a Hillel⁶⁶, sembra sdoppiare alcuni punti di vista (ad esempio i numeri e i tempi - V/VI) per ottenere il numero richiesto. L'individuazione di una struttura nel *libellus* - e ulteriormente nella sua corrispondenza con il commentario - risulta dunque ancor più interessante, pur pagando il prezzo di qualche forzatura. Vercauteren (SCh 488, pp.66-69) ne individua due contemporaneamente presenti:

- una che chiama "concentrica", che fa perno sulla IV, con corrispondenze tra I e VII, II e VI, III e V (in realtà la corrispondenza più chiara è quella di inclusione fra I e VII, le altre sono raccolte più attraverso lemmi scritturistici citati che attraverso prospettive formali);
- e una che chiama lineare, che dipanandosi da I a VII conduce ogni sezione a concludersi attorno al "mistero di iniquità".

Se ne potrebbe accostare un'altra, più di tipo tematico e legata all'ispirazione dello scritto, alle

64 Pier Cesare Bori, *La ricezione delle Regole di Ticonio, da Agostino a Erasmo*, ASE 5 (1988), 126: «il ruolo di Agostino nella trasmissione delle Regole è evidentemente decisivo. Basti dire che tutti gli autori successivi si rifanno, direttamente o indirettamente, alla sintesi agostiniana e mai direttamente a Ticonio». Uno studio del giovane Joseph Ratzinger, che in un articolo del '58 poi riproposto nella raccolta del '69 (in italiano: *Considerazioni sul concetto di Chiesa di Ticonio nel 'Liber regularum'* in J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio*, Queriniana, Brescia 1971, 11-25), parla di lui come *in fide* ma *extra communionem*. Un credente che «si sentiva membro di quella vera chiesa, che sta dietro a tutte le concrete comunità ecclesiali, di quella chiesa, cioè, "in cui Cristo viene continuamente nella sua gloria invisibile" (*reg* I, 4,20) [...] entra invece ancora più fortemente in luce l'ardita autonomia [sottile singolarità] di questo credente solitario, che non si sente responsabile di fronte a nessun altro, se non soltanto a Dio rivelato in Cristo, dalla cui grazia egli sperava la sua salvezza» (ibid, 25).

65 De domino et corpore eius; de corpore domini bipertito; de promissis et lege; de specie et genere; de temporibus; de recapitulazione; de diabolo et corpore eius;

66 Cesare Colafemmina, *Le regole ermeneutiche di Hillel*, ASE 8/2(1991) 443-454.

motivazioni che spingono a redigerlo. In quel caso il perno andrebbe individuato nella *regula* II:

Regula bipertiti corporis Domini multo necessarios et a nobis tanto diligentius perspicienda et per omnes Scripturas ante oculos habenda est (II,1)

Chi si aspettasse una corrispondenza lineare con le sezioni di Apocalisse, resterebbe deluso - in parte fu anche il caso di Agostino che lamentava appunto una scarsa utilizzazione delle *regulae* in Ap (*doctr.* III,30,42). La corrispondenza tuttavia c'è, ma è articolata: la *regula* IV colloca l'intero percorso di Apocalisse in prospettiva simbolica, la *regula* VI, sulla *recapitulatio*, che ha un rilievo relativo nella scansione del *libellus*, rappresenta tuttavia, come si è detto, un procedimento letterario e retorico importante per Apocalisse, ogni sezione della quale riparte - ricapitola - la stessa vicenda da un punto preciso, ripetendola e parzialmente sviluppandola con immagini diverse. Dal punto di vista del contenuto la scena è dominata dall'ecclesiologia cui si riferisce il linguaggio del corpo: legato a Cristo, conflittuale (I,II,VII) e aperto alla speranza (III).

Reciprocamente, in certa misura, si potrebbe forse anche dire che la corrispondenza può andare anche da apocalisse a *libellus*: tematica, per la crisi ecclesiale di cui rendere ragione; simbolica, per il numero "sette" e per il livello complesso di significati, che può essere una chiave di lettura che "le regole applicano al settenario delle regole", a partire dall'esigenza posta dal più difficile libro biblico; infine letteraria e retorica: in fondo anche leggendo il *libellus* si ha l'impressione che le cose dette spesso "ripartano", ossia si ha l'impressione di una sorta di *recapitulatio*.

Seguiamo qui solamente la terza

1.2.3 De promissis et lege/ de spiritu et littera /de gratia et mandato

Per la terza regola, così come aveva fatto per la seconda, Agostino propone una diversa formulazione. In realtà la ricerca per entrambi di un titolo in forma binaria occulta la tripartizione storico-salvifica presente nello sviluppo: c'è il tempo della Promessa a Abramo, il tempo della Legge e il tempo della Grazia per tutti. Nel quadro tipologico ticoniano tuttavia la promessa è in qualche modo "specie" della grazia e questo rende meno carente la titolazione: Abramo riceve la promessa per tutti e rimanda al compimento in Cristo per lo Spirito. Nell'urgenza di Agostino, nella tarda ripresa dello scritto, l'accento cade sulla grazia, per ovvi motivi, che non manca di evidenziare:

«Questo mi sembra essere *magna quaestio magis quam regula* [...] è quanto non hanno compreso i pelagiani [...] *Tychonius bene sed non plene*» (*doctr.chr* III,33,46)

Anche in questa presa parziale di distanza tuttavia ha accenti di simpatia per Ticonio, che non avrebbe sviluppato appieno la radicalità della grazia anche nell'*initium fidei* perché non ancora a conoscenza del pericolo pelagiano. Molto bella "al di là della lettera" l'affermazione che l'autore del *liber regularis* avrebbe lavorato *sine hoste*: evidentemente si riferisce alla controversia pelagiana, ma è bello pensarlo detto di un uomo che scrive all'interno di conflitto devastante.

Non sfugge certo che la formulazione è il titolo stesso dell'opera agostiniana successiva al 411!

In ogni caso la trattazione di Ticonio appare sofisticata e centrata sulla grazia molto più di quello che può trasparire dal titolo. Non è probabilmente possibile discernere quanto certi temi

siano specifici di T. e quanto siano comunque dovuti a un più largo contesto ecclesiale cui entrambi attingono: certo è che alcuni passi della III regola contengono in forma sintetica temi essenziali della teologia della grazia, con l'innegabile vantaggio di una sinteticità che la fa declinare costantemente in forma cristologica e pneumatologica. E' importante confrontarsi con il testo della regola. se ne segnalano tuttavia alcuni passaggi fondamentali:

- III, 8-9: lo Spirito di Dio e quello di Cristo sono identici e questa è la grazia, per cui da carnali siamo spiritali: Spiritus facit in illum legem... e preghiamo "sia fatta la tua volontà"

- III, 13: chi si gloria si glori nel Signore. Questo versetto paolino (1 Cor 1,31) si trova già utilizzato in Cipriano. Tuttavia diventa una "regula" potente in Agostino, ben prima del caso pelagiano. Se ne veda l'ottima lettura di P. M. Hombert, *Gloria gratiae*, anche in relazione a Ticonio (es pp. 85-86, 101-103 e 157). In fondo si radica qui la posizione del pubblicano di Ippona e la famosa espressione "et merita nostra dona sunt eius"

Quia et ea quae dicuntur merita nostra, dona sunt eius. Infatti affinché la fede operi per mezzo dell'amore (Gal 5,6) la carità di Dio è stata diffusa nei nostri cuori per mezzo dello Spirito santo che ci è stato dato (Rom 5,5). Ora ci è stato dato quando Gesù è stato glorificato con la risurrezione. E' allora infatti che egli ha promesso di mandare lo Spirito e l'ha mandato, perché allora, come è stato scritto e predetto di lui: Ascendendo in alto, ha reso schiava la schiavitù, dette doni agli uomini (Ef 4,8) . Questi doni sono i nostri meriti, mediante i quali giungiamo al bene supremo della beatitudine eterna" (*Trinità*, XIII, 10,14)

Cr l'uso di 1 Cor 4,7 in *c.ep parmeniani* 2,13,27.

- III,14: tutti hanno qualcosa da farsi perdonare.. anche chi vive un solo giorno. Importante il confronto con il tema della ecclesia sancta e anche con l'ecclesia martyrurum

- III, 16: lo Spirito è donato dopo la passione del Signore.

1.3 De peccatorum meritis et remissione/de spiritu et littera: un dittico

Come già osservato, i due testi scritti in sequenza - e comunque prima della morte del *comes* Marcellino nel 413 - possono essere considerati una sorta di dittico. L'impressione è che all'inizio della controversia le questioni si accavallino, ampliandosi fino a configurare il quadro complessivo, il cui piano di interpretazione non è, si è visto, univoco, né deve necessariamente esserlo. Infatti già nel primo di essi, al libro III, si ricapitolano i punti in discussione e si dice di aggiungerne un altro, l'interpretazione di Rm 5,10⁶⁷ "per unum hominem". Si può considerare la sequenza:

3, 1. 1. De quaestionibus, quas mihi proposueras ut ad te aliquid scriberem adversus eos qui dicunt

1) Adam, etiamsi non peccasset, fuisse moriturum

2) nec ex eius peccato quidquam ad eius posteros propagando transisse maxime propter baptismum parvulorum, quem more piissimo atque materno universa frequentat Ecclesia,

3) et quod in hac vita sint, fuerint futuri sint filii hominum nullum habentes omnino peccatum, iam duos prolixos absolveram libros.

[...] Verum post paucissimos dies **legi Pelagii quaedam scripta, sancti viri**, ut *audio*, et **non parvo propectu christiani**, quae in Pauli apostoli epistolas expositiones brevissimas continerent, atque ibi comperi, cum ad illum venisset locum, ubi dicit Apostolus *per unum hominem peccatum intrasse in mundum et per peccatum mortem* atque ita in omnes homines pertransisse, quamdam eorum argumentationem

4) qui negant parvulos peccatum originale gestare, quam, fateor, in illis tam longis voluminibus meis non refelli, quia in mentem mihi omnino non venerat quemquam posse talia cogitare vel dicere.

Quapropter quoniam illi operi, quod iam certo fine concluderam, nihil addere volui, et ipsam eisdem verbis quibus eam legi et quid mihi contra videatur huic epistolae inserendum putavi⁶⁸.

In ogni caso l'estensione del dibattito legato a potere/volere (come potenzialità umana) e grazia fino a comprendere la relazione con Adamo e la traduce peccati è presente nel sinodo cartaginese, svoltosi su convocazione del diacono milanese Paolino in assenza di Agostino ancora impegnato negli esiti "post/collationem 411", ma di cui quest'ultimo fornisce uno stralcio di verbale in *de gratia christi et peccato or* (II, 33,3):

3. 3. "Aurelius episcopus dixit: Sequentia recitentur. Et recitatum est, Quod peccatum Adae ipsi soli obfuerit, et non generi humano. Et cum recitatum esset, Coelestius dixit: Dixi de traduce peccati

⁶⁷ Si veda anche M. Grazia Mara, *Agostino interprete di Paolo*, Paoline, Milano 1993.

⁶⁸ **1. 1.** Avevo già risposto con due lunghi libri alle questioni che mi sottoponesti e sulle quali mi chiedevi di scriverti qualcosa. Anzitutto contro quanti dicono che Adamo sarebbe morto anche se non avesse peccato e che nel suo peccato non è passato nulla per propagazione nei suoi discendenti; in modo particolare poi in riferimento al battesimo dei bambini, che tutta la Chiesa universale celebra costantemente con prassi piissima e materna; e infine sulla questione se in questa vita esistano, siano esistiti ed esisteranno uomini senza nessun peccato. Con questi libri non mi sembra certamente d'esser venuto incontro su questo terreno a tutte le attese di tutti - ciò non so se a me o a chiunque altro sia possibile, anzi non dubito che sia impossibile -; ma tuttavia mi sembra d'aver fatto qualcosa per cui i difensori della fede, trasmessa su questi temi dai nostri predecessori, non si trovino completamente disarmati di fronte alle novità di quanti dissentono. Ma dopo pochissimi giorni ho letto alcuni scritti di Pelagio, uomo santo, mi si dice, e cristiano di non poca perfezione. Essi contengono brevissime spiegazioni delle Lettere dell'apostolo Paolo. Al passo dove l'Apostolo dice che a causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e con il peccato la morte e così ha raggiunto tutti gli uomini ho trovato una particolare argomentazione di coloro che negano che i bambini portino in sé il peccato originale. Confesso che in quei miei volumi, pur tanto lunghi, non ho confutato tale argomentazione, perché non mi è venuto in mente che qualcuno potesse pensare o fare affermazioni simili. Perciò, non avendo io voluto aggiungere nulla a quell'opera a cui avevo già posto definitivamente termine, ho creduto di dover inserire in questa lettera sia la sopraddetta argomentazione con le stesse parole in cui l'ho letta, sia l'argomentazione contraria che mi sembra di doverle opporre.

dubium me esse, ita tamen ut cui donavit Deus gratiam peritiae consentiam; quia diversa ab eis audivi, qui utique in Ecclesia catholica constituti sunt presbyteri. Paulinus diaconus dixit: Dic nobis nomina ipsorum. Coelestius dixit: Sanctus presbyter Rufinus Romae qui mansit cum sancto Pammachio: ego audivi illum dicentem, quia tradux peccati non sit. Paulinus diaconus dixit: Est aliquis alius? Coelestius dixit: Audivi et plures dicere. Paulinus diaconus dixit: Dic nomina ipsorum. Coelestius dixit: Non tibi sufficit unus sacerdos"?

Coelestius dixit: Iam de traduce peccati dixi, quia intra Catholicam constitutos plures audivi destruere, necnon et alios astruere: **licet quaestionis res sit ista, non haeresis. Infantes semper dixi egere Baptismo, ac debere baptizari:** quid quaerit aliud"?

Con SL tuttavia arriva un'altro piano, e, oserei dire, è quello pneumatologico, tanto che se si legge solo quest'ultima opera, senza le precedenti, si ha una visione diversa dell'insieme. Certo, questo è un piano tematico di sottofondo: il motivo dell'ampliamento, dichiarato e seguito da un'ammissione di prolissità, riguarda piuttosto l'altra affermazione, cioè l'aver Agostino concesso uno spazio alla possibilità dell'*impeccantia*, che ritiene al momento innocua "se se ne trovassero le prove". E tuttavia... mi permetto di iniziare proprio dalla relazione garzia/Spirito santo la lettura del testo.

2. De Spiritu et littera: profilo tematico

I principali temi con cui attraverseremo il testo sono appunto 1) la relazione grazia/Spirito santo, a partire dalla *regula* di Rm 5,5 2) *da quod iubet et iube quod vis*: grazia e libero arbitrio 3) battesimo e pedobattesimo 4) *concupiscentia/loghismo*, *tradux* e dibattito sul matrimonio 5) escatologia edibattito sulla predestinazione 6) *Iustitia Dei*

2.1 Grazia e Spirito Santo

Segnalo subito due dei passi principali, che contengono l'intera prospettiva:

3. 5. Nos autem dicimus humanam voluntatem sic divinitus adiuvari ad faciendam iustitiam, ut praeter quod creatus est homo cum libero arbitrio praeterque doctrinam qua ei praecipitur quemadmodum vivere debeat accipiat Spiritum Sanctum, quo fiat in animo eius **delectatio dilectioque summi illius atque incommutabilis boni**, quod Deus est, etiam nunc **cum per fidem** ambulatur, **nondum per speciem**, ut hac sibi velut **arra data gratuiti muneris** inardescat inhaerere Creatori atque inflammetur accedere ad participationem illius veri luminis, ut ex illo ei bene sit, a quo habet ut sit. Nam neque liberum arbitrium quidquam nisi ad peccandum valet, si lateat veritatis via; et cum id quod agendum et quo nitendum est coeperit non latere, nisi etiam delectet et ametur, non agitur, non suscipitur, non bene vivitur. **Ut autem diligatur, caritas Dei diffunditur in cordibus nostris non per arbitrium liberum, quod surgit ex nobis, sed per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis.**

16. 28. *Dominus autem Spiritus est; ubi autem Spiritus Domini, ibi libertas*. Hic autem Spiritus Dei, cuius dono iustificamur, quo fit in nobis ut non peccare delectet, ubi libertas est, sicut praeter hunc Spiritum peccare delectat, ubi servitus, a cuius operibus abstinendum, id est **spiritualiter sabbatizandum**, est, hic Spiritus Sanctus, **per quem diffunditur caritas in cordibus nostris**, quae plenitudo legis est, etiam digitus Dei in Evangelio dicitur. Unde quia et illae tabulae digito Dei conscriptae sunt et digitus Dei est Spiritus Dei, per quem **sanctificamur**, ut ex fide viventes per dilectionem bene operemur, quem non moveat ista congruentia ibidemque distantia? Dies enim quinquaginta computantur a celebratione Paschae, quae **figurate** occisione ovis per Moysen fieri praecepta est in significationem utique **futurae dominicae passionis**, usque ad diem, quo Moyses legem accepit in tabulis digito Dei conscriptis, **similiter ab occisione et resurrectione illius, qui sicut ovis ad immolandum ductus est**, quinquaginta diebus completis congregatos in unum fideles digitus Dei, hoc est, Spiritus Sanctus, implevit.

Considerando i ricorsi anche solo per cenno del versetto (perché così funzionano le *regulae*) l'impianto pneumatologico del testo è imponente. Nei passi considerati se ne delineano le coordinate: il discorso chiede di essere letto nell'insieme, considerando i piani della sua lettura (*spiritualiter*) senza separare gli emistichi delle singole proposizioni, correla la dimensione storico/esistenziale con quella escatologica (*arra; fidem/speciem*) e il dono dello Spirito all'impianto cristologico e storico salvifico, con perno nella Pasqua. Si deve subito segnalare che una caratteristica di SL è quella di interpretare il vs paolino 2 Cor 3,6 in maniera del tutto peculiare, riferendo "lettera" alla Legge e spirito allo Spirito Santo: questo procedimento aumenta a dismisura, evidentemente, la quantità di riferimenti allo Spirito. Segnalo che in doc. chr 3,5,9 l'interpretazione è diversa, molto più vicina al senso paolino e all'uso diffuso:

3, 5. 9. Sed verborum translatorum ambiguitates, de quibus deinceps loquendum est, non mediocrem curam industriamque desiderant. Nam in principio cavendum est ne figuratam locutionem ad litteram accipias. Et ad hoc enim pertinet quod ait Apostolus: *Littera occidit, spiritus autem vivificat. Cum enim figurate dictum sic accipitur, tamquam proprie dictum sit, carnaliter sapitur.* Neque ulla mors animae congruentius appellatur, quam cum id etiam quod in ea bestiis antecellit, hoc est intelligentia, carni subicitur sequendo litteram. Qui enim sequitur litteram, translata verba sicut propria tenet, neque illud quod proprio verbo significatur refert ad aliam significationem. Sed si: Sabbatum audierit, verbi gratia, non intellegit nisi unum diem de septem, qui continuo volumine repetuntur; et cum audierit: Sacrificium, non excedit cogitatione illud quod fieri de victimis pecorum terrenisque fructibus solet. Ea demum est miserabilis animae servitus, signa pro rebus accipere, et supra creaturam corpoream oculum mentis ad hauriendum aeternum lumen levare non posse.

Proprio questa osservazione, tuttavia, invita a tornare ai piani della lettura in atto nel testo di SL: un'affermazione come quella che il nostro libero arbitrio vale solo a peccare, se presa da sola è effettivamente non solo pessimistica ma al limite *manichea*. Questa modalità tuttavia di estrapolare e interrompere l'argomentazione, propria di tutti i cacciatori di eresie (anche di Agostino nei confronti degli avversari..), non mi sembra rispettosa del testo. Tale affermazione funziona infatti solo come premessa minore per sottolineare con maggior forza il tema, appunto il dono gratuito e pasquale dello Spirito. Proprio la forte presenza di espressioni proprie dell'esegesi *spirituale*, ad esempio nel secondo brano riportato, può funzionare come segnale: un simile rapporto va applicato a tutta l'argomentazione.

La relazione fra storia/escatologia e la relazione fra Pasqua e dono dello Spirito invitano peraltro a collocare grazia/Spirito nell'insieme della pneumatologia agostiniana. Uno studio di Nello Cipriani fornisce una panoramica estesa anche alle opere giovanili e precedenti all'ordinazione presbiterale (*Lo Spirito Santo, amore che unisce. Pneumatologia e spiritualità in Agostino*, Città Nuova, Roma 2011), che lascia intravedere un quadro più ampio di quello rintracciabile nelle singole opere, ancor più se polemiche. Quanto all'impianto trinitario e alla recezione della impostazione di Agostino, per brevità rimando a un mio contributo sulla relazione grazia/pneumatologia nella storia degli effetti di questi testi, con la relativa bibliografia (Simonelli, *Spiritales efficiamur ecc*, Teologia 37 (2012) 176-197), di cui pertanto riporto qui di seguito uno stralcio:

«[la "mancata connessione" fra *de gratia* e *de spiritu sancto* di Fausto di Riez] è ancor più degna di nota se si considera che nella visione di Agostino, almeno in punti chiave della sua produzione, grazia/Spirito santo sono messi esplicitamente in relazione, attraverso il duplice ricorso alla *regula* ermeneutica rappresentata da Rom 5,5 "caritas in cordibus per spiritum sanctum" e alla combinazione di Gv 7,39 e Gv 20,19-23, il dono postpasquale dello Spirito. A riprova dell'affermazione si può ricorrere a un noto passo del

libro XIII del *de trinitate*⁶⁹:

Quia et ea quae dicuntur merita nostra, dona sunt eius. Infatti affinché la fede operi per mezzo dell'amore (Gal 5,6) la carità di Dio è stata diffusa nei nostri cuori per mezzo dello Spirito santo che ci è stato dato (Rom 5,5). Ora ci è stato dato quando Gesù è stato glorificato con la risurrezione. E' allora infatti che egli ha promesso di mandare lo Spirito e l'ha mandato, perché allora, come è stato scritto e predetto di lui: Ascendendo in alto, ha reso schiava la schiavitù, dette doni agli uomini (Ef 4,8) . Questi doni sono i nostri meriti, mediante i quali giungiamo al bene supremo della beatitudine eterna" (XIII, 10,14)

Questo punto di vista continua ad apparire non secondario nella prospettiva dell'imponente elaborazione trinitaria di Agostino, rispetto alla quale connette l'impostazione economico - biblica⁷⁰ e filosofico-antropologica: dono post-pasquale del Risorto come *caritas diffusa in cordibus* e *proprie caritas*, permette di riflettere sulle relazioni trinitarie - e questo è il piano presente anche in Fausto - ma nello stesso tempo anche di mostrare la sua azione nella vita cristiana come grazia che trasforma⁷¹ e suscita la preghiera, riagganciando in questo modo anche il lungo sviluppo delle analogie, cui a livello *personale* e anche *interpersonale* compete il ruolo agapico⁷².

Si può a questo proposito riprendere però anche estendere l'ipotesi avanzata da Micaelli sulla pneumatologia dopo Agostino. Infatti in un articolo che si prefigge di «cercare di chiarire [...] in che misura il contributo di Agostino sia stato recepito dalla teologia occidentale» limitatamente «alle intuizioni relative alla processione *ab utroque* e quelle concernenti il rapporto tra processione intra-trinitaria e missione»⁷³, mostra come la recezione di Agostino dal punto di vista evidenziato sia oltre che tardiva, legata soprattutto al rilancio effettuato da Fulgenzio di Ruspe, la cui influenza è enorme anche dal punto di vista della dottrina - e relativa polemica - sulla grazia. L'analisi soffre una prospettiva un po' riduttiva: non solo, come si è detto, la pneumatologia di Agostino non si può limitare al suo aspetto intratrinitario, ma anche in questa direzione pare limitante indicarne di fatto il punto centrale nella processione *ab utroque*, senza tenere conto delle proposizioni più articolate, in cui la processione *principaliter a Patre* rimanda al *principium divinitatis*. Inoltre, come è facilmente comprensibile, la pneumatologia dell'Ipponate non si raccoglie unicamente nel suo scritto dedicato alla Trinità, ma va ricercata più ampiamente, quanto meno nella predicazione e in particolare nei *Tractatus* su Giovanni, introdotti efficacemente, anche per questo aspetto, da M.F. Berrouard⁷⁴.

69 Come è noto, la lunga gestazione dello scritto (dal 399 a un'epoca successiva al 426, anno di redazione delle *retractationes*) e la cesura rappresentata dal libro XII, se non consentono di datare con precisione la scrittura dei libri dal XIII in avanti, consentono di considerarli coevi al dibattito "pelagiano", di cui presentano sicuramente gli echi, anche se in forma indiretta. Anche l'importanza dei libri IV e XIII nel piano dell'opera, tale da poterli considerare non *excursus* ma come *possibilità* stessa delle analogie, è già stata ampiamente discussa: G. Lettieri, *La dialettica della coscienza nel De Trinitate in interiorità e intenzionalità in S. Agostino*, a cura di L. Alici, Institutum Patristicum Augustinianum [SEA 32], Roma 1990, 168 (intero contributo: 145-204); L. Ayres, *The Christological Context of Augustine's De Trinitate XIII: toward relocating Books VIII-XV* in *Augustinian Studies* 19/1 (1998), 135-139 (intero contributo 111-139).

70 Naturalmente l'uso della Scrittura è quello tipico degli autori del V secolo, e si sviluppa attraverso sillogi di *testimonia*, nei quali emergono spesso alcuni versetti fondamentali, spesso indicati appunto come *regulae*.

71 Solo un altro passo, sul cui sfondo si staglia 2, Cor 3,18: *Quod vero adiunxit tamquam a domini spiritus, ostendit gratia dei nobis conferri tam optabilis transformationis bonum* (Agostino, *trin* XV,8,14)

72 Cfr. C. Simonelli, *La resurrezione del de trinitate di Agostino. Presenza, formulazione, funzione*, Institutum Patristicum Augustinianum [SEA 73], Roma 2001, 64-78; 121-126.

73 C. Micaelli, *Osservazioni sulla pneumatologia occidentale dopo Agostino*, in *Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1987, 187 (intero contributo pp. 187-203).

74 M.F. Berrouard, *Introduction aux Homélies de saint Augustin sur l'Évangile de Saint Jean*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2004, 201-233. Il volume pubblica in un'unica soluzione le introduzioni e le note complementari apparse in successione nei volumi 71-75 della *Bibliothèque Augustiniennes*. Nella sezione appena citata la trattazione si articola nel modo seguente: La persona dello Spirito Santo (Dio come il Padre e il Figlio; Spirito carità consostanziale del Padre e del Figlio; lo Spirito procede dal Padre e dal Figlio) e l'azione dello Spirito santo (lo Spirito diffonde la carità nei cuori; lo Spirito conduce verso la verità tutta).

2.2 Da quod iubes

In SL compare la nota espressione delle Confessioni, quella che secondo Agostino ormai avanti negli anni e nella polemica sarebbe stata contestata da Pelagio a Roma, durante una lettura pubblica⁷⁵ del libro:

SL 13. 22. Quid igitur interest? breviter dicam. Quod operum lex minando imperat, hoc fidei lex credendo impetrat.

Illa dicit: *Non concupisces* (Es 20,17), ista dicit: *Cum scirem quia nemo esse potest continens, nisi Deus det, et hoc ipsum erat sapientiae, scire cuius esset hoc donum, adii Dominum et deprecatus sum* (Sap 8,21). Ipsa est illa sapientia, quae **pietas vocatur**, qua colitur Pater luminum, a quo est omne datum optimum et omne donum perfectum. Colitur autem **sacrificio laudis actionisque gratiarum**, ut cultor eius non in se ipso, sed in illo glorietur (2 Cor 19,17). Ac per hoc lege operum dicit Deus: "**Fac quod iubeo**", lege fidei dicitur Deo: "**Da quod iubes**". Ideo enim iubet lex, ut admoneat quod faciat fides, id est, ut cui iubetur, si nondum potest, sciat quid petat; si autem continuo potest et oboedienter facit, debet etiam scire quo donante possit. *Non enim spiritum huius mundi accepimus*, ait idem ipse constantissimus gratiae praedicator, *sed spiritum qui ex Deo est, ut sciamus quae a Deo donata sunt nobis* (1 Cor 2,12). Quis est autem spiritus mundi huius nisi superbiae spiritus, quo cor insipiens obscuratum est eorum, qui cognitum Deum non ut **Deum gratias agendo** glorificaverunt? Nec alio spiritu decipiuntur etiam illi, qui *ignorantes Dei iustitiam et suam iustitiam volentes constituere iustitiae Dei non sunt subiecti*. Unde mihi videtur magis esse fidei filius, **qui novit a quo speret quod nondum habet**, quam qui sibi tribuit id quod habet. Quamvis utrique horum praeferendus sit qui et habet et novit a quo habeat, si tamen non se credat iam esse quod nondum est, ne incidat **in vitium illius pharisaei**, qui quamquam Deo gratias ageret ex his quae habebat, nihil tamen petebat dari sibi, tamquam nihilo indigeret ad augendam perficiendamve iustitiam (Lc 18, 11-12). His igitur consideratis pertractatisque pro viribus, quas Dominus donare dignatur, colligimus non/iustificari hominem praeceptis bonae vitae nisi per fidem Iesu Christi, **hoc est, non lege operum, sed lege fidei, non littera, sed spiritu, non factorum meritis, sed gratuita gratia.**

Osservando il dossier scritturistico presente nel testo, si può notare che il passo di Sapienza 8,21 è quasi irriconoscibile nella versione italiana, ma ha nel greco *enkratês* e poi *phronêsis*. Ciò che tuttavia balza agli occhi è l'uso "assoluto" di Es 20,7: nel testo biblico non si ha "non desiderare" in assoluto, ma sempre accompagnato da un oggetto, la donna altrui e le cose altrui. Inoltre alla identica voce greca *epithymia /epithymein*, in Esodo, in Sapienza e in Salmo 37,10 corrisponde per Agostino in senso negativo *concupiscere/concupiscientia* mentre in senso positivo *desiderium*:

Esposizione sal.37:

"Ruggivo per il gemito del mio cuore... dinanzi a te sta ogni mio desiderio'. Non dinanzi agli uomini, che non possono vedere il cuore, ma dinanzi a te sta ogni mio desiderio. Sia dinanzi a lui il tuo desiderio; ed il Padre, che vede nel segreto, lo esaudirà. Il tuo desiderio è la tua preghiera, se è continuo il tuo desiderio, continua è la tua preghiera...C'è una preghiera interiore che non conosce interruzione, ed è il desiderio. Qualunque cosa tu faccia, se desideri quel sabato, non smettere mai di pregare. Se non vuoi smettere di pregare, non smettere mai di desiderare. Il tuo desiderio continuo, sarà la tua continua voce. Tacerai se smetterai di amare...il gelo della carità è il silenzio del cuore, l'ardore della carità è il grido del cuore. Se sempre permane la carità, tu sempre gridi; se sempre gridi

⁷⁵ Cfr. Agostino, *Il dono della perseveranza* 20,53: quadro storico, sopra, alla nota 6.

sempre desideri, se desideri ti ricordi della pace. Guarda bene davanti a chi è il grido del tuo cuore (*En sal 37,14*).⁷⁶

Può essere utile riportare per esteso anche il passo corrispondente delle *Confessioni*:

31. 45. Audio vocem iubentis Dei mei: *Non graventur corda vestra in crapula et ebrietate*. Ebrietas longe est a me: misereberis, ne appropinquet mihi. Crapula autem nonnumquam subrepat servo tuo: misereberis, ut longe fiat a me. *Nemo enim potest esse continens, nisi tu des* (Sap 8,21). Multa nobis orantibus tribuis, et quidquid boni antequam oraremus accepimus, a te accepimus; et ut hoc postea cognosceremus, a te accepimus. Ebriosus numquam fui, sed ebriosos a te factos sobrios ego novi. Ergo a te factum est, ut hoc non essent qui numquam fuerunt, a quo factum est, ut hoc non semper essent qui fuerunt, a quo etiam factum est, ut scirent utriusque, a quo factum est. Audivi aliam vocem tuam: *Post concupiscentias tuas non eas et a voluptate tua vetare*. Audivi et illam ex munere tuo, quam multum amavi: *Neque si manducaverimus, abundabimus, neque si non manducaverimus, deerit nobis*; hoc est dicere: nec illa res me copiosum faciet nec illa aerumnosum. Audivi et alteram: *Ego enim didici, in quibus sum, sufficiens esse et abundare novi et penuriam pati novi. Omnia possum in eo, qui me confortat* (Fil 4,11-13). Ecce miles castrorum caelestium, non pulvis, quod sumus. Sed memento, Domine, *quia pulvis sumus* (sal 102,14) et de pulvere fecisti hominem, et *perierat et inventus est* (Lc 15). Nec ille in se potuit, quia idem pulvis fuit, quem talia dicentem afflatu tuae inspirationis adamavi: *Omnia possum*, inquit, *in eo, qui me confortat*. **Conforta me, ut possim, da quod iubes et iube quod vis**. Iste se accepisse confitetur et quod *gloriatur in Domino* gloriatur (1 Cor, 1,31). Audivi alium rogantem, ut accipiat: *Aufer a me*, inquit, *concupiscentias ventris*. Unde apparet, sancte Deus meus, te dare, cum fit quod imperas fieri. **31. 46.** Docuisti me, Pater bone: *Omnia munda mundis* (Tt,1, 15)

A più attenta lettura, tuttavia, si evidenzia **la fonte di tale uso assoluto che è proprio il testo paolino della lettera ai Romani al capitolo 7,7**: "non avrei conosciuto il peccato (*hamartian*) se non per la legge, né avrei conosciuto la concupiscenza (*epithymian*) se la legge non avesse detto "non desiderare" (*ouk epithymêseis*). Dallo stesso testo paolino, al versetto precedente, anche il suggerimento che fa applicare lettera al regime vecchio della legge: (*en kainotêti pneumatos kai ou palaiotêti grammatos*).

Si può inoltre osservare l'impianto eucaristico presente nel passo di *SL*. In questo senso si può ricollegare alla lettura di Hombert. Tuttavia la relazione fra questo piano di gratuità e l'annichilimento - almeno affermato e soprattutto esasperato nelle fasi finali della controversia - chiede di essere confrontato con la cauta posizione dei marsigliesi, che è valsa a tutto l'ambiente e a Cassiano (*collatio* 13) in particolare l'epiteto di semi/pelagiani: non a caso Ogliari, da quel punto di vista, parla di "monoergetismo della grazia" in Agostino (op. cit, 403).

⁷⁶ 14. [v 10.] Et quis agnoscebat unde rugiebat? Subiecit: Et ante te est omne desiderium meum. Non enim ante homines, qui cor videre non possunt: sed ante te est omne desiderium meum. Sit desiderium tuum ante illum; et Pater qui videt in occulto, reddet tibi. Ipsum enim desiderium tuum, oratio tua est: et si continuum desiderium, continua oratio. Non enim frustra dixit Apostolus: Sine intermissione orantes Numquid sine intermissione genu flectimus, corpus prosternimus, aut manus levamus, ut dicat: Sine intermissione orate? Aut si sic dicimus nos orare, hoc puto sine intermissione non possumus facere. Est alia interior sine intermissione oratio, quae est desiderium. Quidquid aliud agas, si desideras illud sabbatum, non intermittis orare. Si non vis intermittere orare, noli intermittere desiderare. Continuum desiderium tuum, continua vox tua est. Tacebis, si amare destiteris. Qui tacuerunt? De quibus dictum est: *Quoniam abundavit iniquitas, refrigescet caritas multorum*. Frigus caritatis, silentium cordis est: flagrantia caritatis, clamor cordis est. Si semper manet caritas, semper clamas; si semper clamas, **semper desideras**; si desideras, requiem recordaris. Et rugitus cordis tui ante quem sit, oportet ut intellegas. Iam quale desiderium debeat esse ante oculos Dei, considera

Cassiano, di probabile origine Scita (Dobrugia, regione danubiana prossima al Mar Nero) e “perfettamente” bilingue, ha conosciuto l’esperienza monastica di Palestina e d’Egitto. In questo paese ha vissuto nel deserto di Scete e ha conosciuto Evagrio (C. Stewart,, *Cassian the Monk*, (Oxford Studies in Historical Theology), Oxford University Press, New York – Oxford 1998). Messo in fuga dalla *persecuzione* antiorigenista di Teofilo, si rifugia a Costantinopoli, presso Giovanni Crisostomo e se ne allontana per l’esilio del patriarca. Dopo un soggiorno romano, si reca a Marsiglia dove fonda, in accordo con il vescovo Proclo, il monastero di S. Vittore. Tale monastero è legato agli ambienti lerinesi (il II libro delle *collationes* ad esempio è dedicato ai *fratres* Onorio e Eucherio) e sarà coinvolto nel tardo dibattito sulla grazia⁷⁷.

Testi di particolare interesse nelle *Conferenze*, per questo tema, sono:

- Conf I,I: propositi e fini della vita monastica, in particolare I,5: «Il fine della nostra professione è il Regno di Dio. L’indirizzo, vale a dire lo scopo, è la purezza del cuore, senza la quale è impossibile che uno arrivi al fine» (esempio meta e via).
- Conf I, III,11: «Domandò Germano: ma allora in cosa consiste il libero arbitrio e che cosa vada accreditato al nostro impegno per divenire degni di lode, se invece è Dio che comincia e compie in noi tutto quello che si riferisce alla nostra perfezione?»
- Inoltre le Conf II e XIII, in particolare XIII, 18. A questa sembra doversi riferire il *Contra collatorem* di Prospero di Aquitania (Cassiano era però morto nel 434/5).

Si può osservare che mentre nella III, come anche nella posizione del problema nella XIII, l’accento è posto sullo sconcerto che proviene al monaco dall’idea che i propri sforzi non “meritino” la salvezza, la conclusione è estremamente attenta a sottolineare l’accordo dei “Padri” e della Scrittura sull’importanza del libero arbitrio. Afferma Cassiano che questo dato proviene dall’esperienza, contro alcuni “verbosi”, astratti dunque, e non rispettosi del mistero dell’azione di Dio (che in XIII,17.18 è detto amare teneramente come una madre, come un padre, ed aver cura come un medico).

Il riferimento a Cassiano è legato in primo luogo alla relazione fra grazia e libero arbitrio, regolata secondo la formula tradizionale - e classica, del resto - della via aurea, cioè di un equilibrio che ha il suo centro nel discernimento. Invita tuttavia anche a confrontare il tema della concupiscenza con quello più ampio dei *loghismoi/vitia*, centrale nella riflessione monastica antica. (sintesi e bibliografia generale, in C. Simonelli, *La sobrietà dell'anima*, in "Esperienza e teologia" 17 (2003) 59 - 72; a confronto con la dialettica umiltà/superbia di Agostino, Ead. *Il cuore dell'uomo è abisso. L'umiltà e la sua controfigura* in *Scienze della psiche e libertà dello spirito*, a cura di G. Mazzocato, Ed. Messaggero, Padova 2009, 105-121).

2.3 Concupiscenza e nozze

Come si è visto, la questione della relazione fra peccato originale, concupiscenza, trasmissione del peccato, sessualità, battesimo dei bambini si accompagna fin dall’inizio della controversia a quello che appare il piano principale, ossia quello della relazione fra grazia e libero arbitrio. In *SL* la concupiscenza, in *SL* 4,6 è distinta in *mala* e *bona* e in 8,13 è connotata come *illicita*. Tuttavia basta “retrocedere” appena un po’ nell’opera precedente e appare l’intero inquietante plesso, che specifica la *concupiscientia*:

⁷⁷ D. Ogliari, *Gratia et Certamen: The Relationship between Grace and Free Will in the Discussion of Augustine with the So-Called Semipelagians*, BETL, Louvain 2003.

R.H. Weaver, *Divine Grace and Human Agency: A Study of the Semi-Pelagian Controversy*, (North American Patristic Society. Patristic Monograph Series 15) Mercer University Press, Macon 1996.

M. Djuth, *Faustus of Riez. Initium bonae voluntatis*, AugSt 21 (1990) 35-33.

pecc meritis et rem I

28,56. Consideratis autem omnibus divinis testimoniis, quae commemoravi sive singillatim de unoquoque disputans sive acervatim multa congestans, vel quaecumque similia non commemoravi, nihil invenitur nisi, quod universa Ecclesia tenet, quae adversus omnes profanas novitates vigilare debet, omnem hominem separari a Deo, nisi qui per mediatorem Christum reconciliatur Deo, nec separari quemquam nisi peccatis intercludentibus posse, non ergo reconciliari nisi peccatorum remissione per unam gratiam misericordissimi Salvatoris, per unam victimam verissimi sacerdotis ac sic omnes filios mulieris, **quae serpenti credidit, ut libidine corrumperetur**, non liberari a corpore mortis huius nisi **per filium Virginis, quae angelo credidit, ut sine libidine fetaretur** [183](#).

Idem ambitus peccati originalis et concupiscentiae carnalis.

29. 57. Bonum ergo coniugii non est fervor concupiscentiae, sed quidam licitus et honestus illo fervore utendi modus propagandae proli, non explendae libidini accommodatus. **Voluntas ista, non voluptas illa nuptialis est.** Quod igitur in membris corporis mortis huius **inoboedienter** movetur totumque animum in se deiectum conatur adtrahere et neque cum mens voluerit exurgit neque cum mens voluerit conquiescit, **hoc est malum peccati, cum quo nascitur omnis homo.** Cum autem ab illicitis corruptionibus refrenatur et ad sola generis humani supplementa ordinate propaganda permittitur, hoc est bonum coniugii, per quod ordinata societate nascitur homo. Sed nemo renascitur in Christi corpore, nisi prius nascatur in peccati corpore. Sicut autem bono male uti malum est, sic **malo bene uti bonum est.** Duo igitur haec, bonum et malum, et alia duo, usus bonus et usus malus, sibimet adiuncta quattuor differentias faciunt. Bene utitur bono continentiam dedicans Deo, male utitur bono continentiam dedicans idolo; male utitur malo concupiscentiam relaxans adulterio, bene utitur malo concupiscentiam restringens connubio. Sicut ergo melius est bene uti bono quam bene uti malo, cum sit utrumque bonum, ita *qui dat virginem suam bene facit et qui non dat nuptum melius facit*. De qua quaestione multo uberius et multo sufficientius **in duobus libris uno De bono coniugali, altero De sancta virginitate**, quantum Dominus dedit, pro mearum virium exiguitate disserui. Non itaque per nuptiarum bonum defendant concupiscentiae malum, qui carnem et sanguinem praevaricatoris adversus carnem et sanguinem Redemptoris extollunt, non erigantur in superbia erroris alieni, de quorum parvula aetate nobis dedit Dominus humilitatis exemplum. **Solus sine peccato natus est, quem sine virili complexu non concupiscentia carnis, sed oboedientia mentis virgo concepit;** sola nostro vulnere medicinam parere potuit, quae non ex peccati vulnere germen piae proliis emisit.

Il risultato di tante testimonianze.

28. 56. Considerate tutte le testimonianze divine che ho citato, sia discutendole una per una, sia raggruppandone parecchie in massa, e considerate altre testimonianze simili che non ho citato, non si riscontra se non ciò che ritiene la Chiesa universale, la quale deve vigilare contro tutte le novità profane [181](#). Pertanto ogni uomo è separato da Dio fino a quando per la mediazione del Cristo non è riconciliato con Dio; e nessuno può essere separato da Dio se non a causa di peccati che lo tengano lontano da Dio, e può essere riconciliato solo con la remissione dei peccati, in virtù dell'unica grazia del misericordiosissimo Salvatore, in virtù dell'unica vittima offerta dal verissimo Sacerdote. Insomma tutti i figli della donna che credette al serpente e per questo fu corrotta dalla libidine [182](#) non sono liberati dal corpo di questa morte se non per opera del Figlio della

Vergine che credette all'angelo e per questo fu fecondata senza libidine [183](#).

Descrizione del peccato originale sullo sfondo della concupiscenza carnale.

29. 57. Il bene dunque del matrimonio non è il fervore della concupiscenza, ma un certo modo lecito e onesto di fare uso di quel fervore, ordinato a propagare la prole, non ad appagare la libidine. Propria delle nozze è quella volontà e non questa voluttà. Il male dunque del peccato con il quale nasce ogni uomo è precisamente il fatto che il fervore della concupiscenza si muove disobbedientemente nelle membra del corpo di questa morte e tenta di trascinare tutto l'animo dopo d'averlo a sé assoggettato, e non insorge quando la ragione vuole né si calma quando la ragione vuole. Quando però si contiene l'ardore della concupiscenza perché non ceda ad illecite depravazioni ma si avvii a propagare ordinatamente le sole supplenze del genere umano allora si ha il bene del matrimonio, in virtù del quale l'uomo nasce nell'ordine della società. Ma nessuno rinasce nel corpo del Cristo, se prima non nasce nel corpo del peccato. Come poi è male usare male di un bene, così è bene usare bene di un male. Queste due cose dunque, il bene e il male, più le altre due, il loro uso buono o cattivo, se si sommano insieme, fanno quattro cose differenti. Usa bene del bene chi consacra la continenza a Dio, usa male del bene chi consacra la continenza a un idolo, usa male del male chi lascia andare la concupiscenza all'adulterio, usa bene di un male chi restringe la concupiscenza al matrimonio. Come dunque usare bene del bene è meglio che usare bene del male, pur essendo buona l'una e l'altra cosa, così *colui che dà in sposa la propria figlia fa bene e chi non la dà in sposa fa meglio* [184](#). Di tale questione ho trattato molto più abbondantemente e molto più esaurientemente in due libri, *Dignità del Matrimonio* e *La Santa Verginità*, secondo l'esiguità delle mie forze e l'aiuto del Signore. Per il bene dunque delle nozze non difendano il male della concupiscenza coloro che esaltano la carne e il sangue del prevaricatore contro la carne e il sangue del Redentore, e la superbia dell'errore non involi con sé i bambini sulla cui piccola età il Signore ha proposto a noi un esempio d'umiltà. Il solo a nascere senza peccato è stato colui che la Vergine concepì senza l'amplesso maritale: non per concupiscenza della carne, ma per obbedienza della mente. La sola che poté partorire la Medicina per la nostra ferita è stata colei che diede alla luce il Capo di una discendenza santa senza l'intervento della ferita del peccato.

Quello che appare anche a una prima lettura è:

- a) l'interpretazione sessuale del peccato di Eva
- b) il risultato della concupiscenza spiegata, più o meno consapevolmente, come libido maschile (dalla modalità con cui viene descritta)
- c) la trasmissione per via di rapporto sessuale del *vitium* originale ai nuovi nati, eccezion fatta per Gesù il cui concepimento avviene senza rapporto sessuale.

Il passo sopra riportato segue una grande quantità di testimonianze, adottate in favore della tesi che si vuole dimostrare, ma piegate ad essa. Ancora più singolare e fuorviante appare pertanto il commento di A. Trapè che dopo aver segnalato la precocità e la completezza di *pecc.met et rem*, aggiunge una nota sul metodo: «semplice, ma autentico: studio attento della Scrittura, rispetto e autorità della Chiesa, attenzione vigile alla liturgia battesimale» (*Introduzione a pecc. mer et rem*, NBA XVII/1, anche in Id., *S. Agostino. Introduzione alla dottrina della grazia. I natura e grazia*, Città Nuova, Roma 1987, 335)

2.4 Il battesimo - dei bambini?

Il *de gratia et peccato originali*, scritto nel 418 ma contenente anche stralci di documenti precoci (si è qui già citato per il verbale del dibattito con Celestio), è inviato a Albina, Piniano e Melania iunior: i tre vivono all'epoca nel cenobio di Paolino e Terasia a Nola, i due che avevano regalato a Giuliano, *lector* ma futuro vescovo di Eclano, il bell'epitalamio (*carme* 25 della raccolta di Paolino), che rappresenta un tassello importante nella concezione e nella ritualità del matrimonio del V secolo suburbicario. Non sono "tre" qualsiasi dunque coloro che cercano di riconciliare Pelagio con la prospettiva di Agostino. Questo ambiente italiano è importante e continua a portare tracce di Gioviniano (sopra p e più avanti, excursus)

La riconciliazione avviata dai tre si basa su due affermazioni, la prima delle quali riguarda la necessità della grazia. Agostino sostiene che Pelagio la accetta, tuttavia mentendo:

1. 1. Quanto goda della vostra salute corporale e principalmente della vostra salute spirituale, o fratelli sincerissimi amati da Dio, Albina, Piniano e Melania, essendomi impossibile dirlo, lo lascio pensare e credere a voi, per poter subito parlare piuttosto delle questioni sulle quali mi avete consultato. Poiché era prossima la partenza del messaggero, ho dettato, come ho potuto e come Dio si è degnato concedermi, queste pagine in mezzo alle nostre occupazioni, molto più fitte qui a Cartagine che in tutti gli altri luoghi.

2. 2. Mi avete informato d'esservi adoperati con Pelagio perché condannasse per scritto tutti gli errori di cui è accusato e che ha risposto davanti a voi: "Anatematizzo chi pensa o dice che la grazia di Dio, in virtù della quale il *Cristo è venuto in questo mondo per salvare i peccatori*¹, non è necessaria non solo nelle singole ore o nei singoli momenti, ma anche per le nostre singole azioni; e coloro che tentano di eliminare la grazia finiscano nelle pene eterne".

Nel secondo libro, Agostino risponde rispetto alla seconda espressione, che riguarda appunto il battesimo dei bambini:

II, 1. 1. State ora ben attenti a quanta cautela dovete mettere nell'ascoltare, a proposito del **battesimo dei bambini**, questi tali. Da una parte essi **non osano** negare apertamente alle creature di quell'età il lavacro della rigenerazione e della remissione dei peccati, perché ciò non sia insopportabile alle orecchie cristiane, e dall'altra parte persistono nel sostenere e difendere la propria opinione che il peccato del primo uomo non coinvolge nella colpa la generazione carnale, sebbene concedano il battesimo ai bambini apparentemente in remissione dei peccati. Tant'è vero che voi stessi avete scritto d'aver udito da Pelagio, che era presente e leggeva per voi dal libello della sua professione di fede, mandato da lui, come asseriva, anche a Roma, questa dichiarazione: "**I bambini si devono battezzare con le medesime parole del rito sacramentale con le quali si battezzano anche i grandi**" [quamvis eis Baptismum videantur in peccatorum remissionem concedere. Nempe ipsi a Pelagio vos praesente scripsistis audisse, recitante vobis de libello suo, quem etiam Romam se misisse asserebat, quod "iisdem Sacramenti verbis" dicant "debere baptizari infantes, quibus et maiores"]. Chi dopo tale dichiarazione penserebbe di dover muovere ad essi una qualche questione su questo argomento? Oppure, se lo facesse, a chi non sembrerebbe calunniosissimo, qualora non si leggessero i loro testi espliciti, dove **negano che i bambini contraggono il peccato originale e sostengono che sono nati tutti senza nessun vizio?**

13,14 Nel primo libro della sua recente opera *In difesa del libero arbitrio*, da lui citata nella lettera che mandò a Roma, dice: " Nessun bene e nessun male, che ci renda lodevoli o riprovevoli, nasce con noi, ma è fatto da noi: nasciamo capaci, ma non pieni, di bene e di male, e come siamo creati senza virtù, così pure senza vizio, e prima dell'azione della propria volontà nell'uomo c'è solamente ciò che ha creato Dio ".

Le citazioni a proposito si potrebbero moltiplicare, ci limitiamo a un'altra tratta da **Nozze e concupiscenza**:

1. 1. I nuovi eretici, dilettevole figlio Valerio, che sostengono che non sia necessaria ai bambini, nati secondo la carne, la medicina di Cristo, che li guarisce dai peccati, vanno gridando con animo sommamente malevolo che io condanno il matrimonio e l'opera divina, con la quale Dio crea gli uomini dall'unione dell'uomo e della donna. Questo perché affermo che coloro che nascono da una tale unione contraggono il peccato originale, a proposito del quale l'Apostolo dice: *Per un solo uomo entrò il peccato nel mondo e per il peccato la morte e così si trasmise a tutti gli uomini, nel quale tutti hanno peccato*¹ e perché affermo che essi, quali che siano i loro genitori, sono sempre sotto il potere del diavolo se non rinascono in Cristo e, strappati dal potere delle tenebre per la grazia di Cristo, non sono trasferiti nel regno di colui², che non volle nascere dall'unione dei due sessi. A causa di queste affermazioni, dunque, contenute nell'antichissima e saldissima regola della fede cattolica, questi assertori di una nuova e perversa dottrina, **secondo i quali nei bambini non c'è alcun peccato che debba essere lavato con il lavacro della rigenerazione, mi vanno calunniando, non so se per slealtà o per ignoranza, come se condannassi il matrimonio e come se dicessi che l'opera di Dio, cioè l'uomo che da esso nasce, sia opera del diavolo.** Non avvertono che non si può accusare la bontà del matrimonio per il male originale che da esso si contrae, allo stesso modo che non si può scusare la malizia dell'adulterio e della fornicazione per il bene naturale che ne deriva. In effetti, come il peccato è opera del diavolo, sia che i bambini lo contraggano da un'unione legittima che da una illegittima, così l'uomo è opera di Dio sia che nasca dall'una che dall'altra unione. Ecco dunque lo scopo di questo libro: distinguere, per quanto Dio si degnerebbe di aiutarmi, dalla bontà del matrimonio il male della concupiscenza carnale, a causa della quale l'uomo, che per essa nasce, contrae il peccato originale. Questa vergognosa concupiscenza, che dagli spudorati viene spudoratamente lodata, non esisterebbe neppure se l'uomo non avesse peccato; il matrimonio, invece, esisterebbe lo stesso, anche se nessuno avesse peccato, giacché la generazione dei figli nel corpo di quella vita avverrebbe senza questo morbo, senza del quale ora, nel corpo di questa morte, non può avvenire.

Il riferimento al battesimo (e all'eucaristia) come *luogo teologico (lex orandi legem statuat credendi..)* aveva una notevole tradizione, non solo generale e legata a profili come quelli di Ireneo nei confronti dello gnosticismo, di Alessandro nei confronti di Ario, di Basilio per la pneumatologia. Ha tuttavia una sua specifica rilevanza nei dibattiti africani fin dal III secolo, a partire dal conflitto Cipriano/Stefano e fino nel cuore della *querelle* donatista, come rileva a più riprese Grossi (dal contributo sulla liturgia battesimale in Agostino del 1970 in avanti). In questo caso tuttavia ne viene assunto un tratto specifico e spesso discusso quale il pedobattesimo, per inferirne non solo la gratuità della grazia, ma anche la *verità* non della forma battesimale ma della sua connotazione inserita nel simbolo (*in remissionem peccatorum; remissa peccatorum* - uso frequente nel lessico africano). Oltre alla restrizione metodologica che questo comporta, si deve rilevare che la questione non era ignota nel dibattito appena precedente e concomitante. Esempio ne è, ovviamente, la catechesi battesimale di Crisostomo, nota da manoscritti greci e anche dalle traduzioni latine, utilizzate sia nel *libellus fidei* che è stato spesso interpretato come aquileiese, che

in Giuliano di Eclano:

«Non sono soltanto liberi ma pure santi, non solo santi ma pure giusti, non solo giusti ma pure figli, non solo figli ma pure eredi, non solo eredi ma pure fratelli di Cristo, non solo fratelli di Cristo ma pure coeredi, non solo coeredi ma pure membra, non solo membra, ma pure tempio, non solo tempio ma pure strumento dello Spirito. Vedi quali sono i doni del battesimo? Anche se a molti sembra che il dono consista soltanto nella remissione dei peccati, noi abbiamo contato dieci prerogative. E' per questo motivo che battezziamo anche i bambini, sebbene **non abbiano peccati (la versione latina ha peccatum)**, affinché sia aggiunta la santificazione, la giustizia, l'adozione filiale, l'eredità, la fratellanza, l'essere membra di Cristo, il diventare dimora dello Spirito»⁷⁸.

La questione è ben più ampia della polemica attorno al pedobattesimo e invita a considerare diversi modelli soteriologici, come suggerisce I. Zizioulas (*Eucaristia e Regno di Dio*, Magnano 1996, in particolare pp. 11-21; 45-61; 81-87) e rimanda perciò all'intero dibattito attorno a giustificazione/santificazione.

Se in ogni caso si torna a considerare *SL* anche in questo caso ci si trova confrontati con un orizzonte non coincidente con quello delle altre opere polemiche, nel senso che i tre ricorsi espliciti del battesimo sono generali e non riguardano i bambini come caso paradossale, se si eccettua il rinvio iniziale all'altra opera inviata a Marcellino. I passi sono 6,10; 29,51 (ancora con riferimento a Rm 6) e l'importante 33,59. Consideriamo il primo e l'ultimo

6. 10. Con logica conseguenza l'Apostolo indica la medesima medicina misticamente presente nella **passione e risurrezione del Cristo**, scrivendo subito dopo: *O non sapete che quanti siamo stati battezzati nel Cristo Gesù, siamo stati battezzati nella sua morte? Per mezzo del battesimo siamo dunque stati sepolti insieme a lui nella morte, perché, come il Cristo fu risuscitato dai morti per mezzo della gloria del Padre, così anche noi possiamo camminare in una vita nuova. Se infatti siamo completamente uniti a lui con una morte simile alla sua, lo saremo anche con la sua risurrezione. Sappiamo bene che il nostro uomo vecchio è stato crocifisso con lui, perché fosse distrutto il corpo del peccato e noi non fossimo più schiavi del peccato. Infatti chi è morto, è ormai libero dal peccato. Ma se siamo morti con il Cristo, crediamo che anche vivremo con lui, sapendo che il Cristo risuscitato dai morti non muore più; la morte non ha più potere su di lui. Per quanto riguarda la sua morte, egli morì al peccato una volta per tutte; ora invece per il fatto che egli vive, vive per Dio. Così anche voi consideratevi morti al peccato, ma viventi per Dio, nel Cristo Gesù. Risalta bene che il mistero della morte e risurrezione del Signore simboleggia il tramonto della nostra vita vecchia e il sorgere della nostra vita nuova, e indica l'abolizione dell'iniquità e la rinnovazione della giustizia. Da dove se non solamente dalla fede in Gesù Cristo potrebbe venire all'uomo questo così grande beneficio attraverso la lettera della legge?*

33. 59. Questo è l'ordine che segue il salmo dove si legge: *Benedici il Signore, anima mia, non dimenticare tante sue retribuzioni. Egli perdona tutte le tue colpe, guarisce tutte le tue*

⁷⁸ Giovanni Crisostomo, *Le catechesi battesimali*, a cura di L. Zappella, Paoline Milano 1998. (Cat 7,5-6)

malattie, salva dalla fossa la tua vita, ti corona di grazia e di misericordia, egli sazia di beni i tuoi desideri. E perché, la deformità della presente condizione di questo vecchio regime, cioè della mortalità, non disperasse di beni così grandi, dice: *Tu rinnovi come aquila la tua giovinezza*. Quasi dicesse: "I benefici che hai uditi appartengono all'uomo nuovo e al testamento nuovo". Ripassali con me un poco, ti prego, e vedi con piacere l'elogio della misericordia, cioè della grazia di Dio. Dice: *Benedici il Signore, anima mia, non dimenticare tante sue retribuzioni.* Non dice: "attribuzioni", ma *retribuzioni*, perché Dio retribuisce beni per mali. ***Perdona tutte le tue colpe: ciò avviene nel sacramento del battesimo.*** *Guarisce tutte le tue malattie: sono i malanni dell'uomo fedele* durante la vita presente, perché la carne ha desideri contrari allo spirito e lo spirito desideri contrari alla carne, sicché non facciamo quello che vorremmo; perché nelle membra un'altra legge muove guerra alla legge della mente; perché c'è il desiderio del bene, ma non la capacità di attuarlo: e questi malanni del vecchio regime, se progrediamo con perseverante proposito, guariscono, crescendo di giorno in giorno il nuovo regime, in virtù della fede che opera per mezzo dell'amore. ***Libera dalla fossa la tua vita ciò avviene nell'ultima risurrezione dei morti.*** *Ti corona di grazia e di misericordia: ciò avviene nel giudizio dove,* quando il giusto Re si sarà assiso sul trono per rendere a ciascuno secondo le sue opere, chi si gloriava d'avere il cuore puro o chi si gloriava d'essere mondo dal peccato?

Per questo fu necessario ricordare **la grazia e la misericordia** del Signore qui dove poteva ormai sembrare che **l'esazione dei debiti e la retribuzione dei meriti non lasciasse nessun posto alla misericordia.** Dunque corona di grazia e di misericordia, ma pur sempre secondo le **opere.** Sarà infatti collocato alla destra colui al quale sarà detto: *Ho avuto fame e mi avete dato da mangiare;* perché *il giudizio sarà senza misericordia, ma contro chi non avrà usato misericordia;* invece *beati i misericordiosi, perché Dio avrà misericordia di loro.* Quando poi quelli di sinistra saranno andati nella combustione eterna, e i giusti alla vita eterna, poiché, dice, ***questa è la vita eterna: che conoscano te, l'unico vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo,*** in quella conoscenza, in quella visione, in quella contemplazione si sazierà di beni il desiderio dell'anima. Ciò infatti le basta da solo e non ha che desiderare, che ambire, che cercare oltre a ciò.

Ardeva infatti del desiderio di questa saziata colui che disse al Cristo Signore: *Mostraci il Padre e ci basta.* Gli fu risposto: *Chi ha visto me ha visto il Padre.* Perché, *questa è la vita eterna: che conoscano te, l'unico vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo*. Ma se chi vede il Figlio vede anche il Padre, certamente chi vede il Padre e il Figlio vede anche lo Spirito Santo del Padre e del Figlio. Così da una parte non togliamo il libero arbitrio e dall'altra l'anima nostra benedice il Signore senza dimenticare nessuno dei suoi benefici, né ignorando la giustizia di Dio pretende di stabilire la propria, ma crede in colui che giustifica l'empio e, finché non sia ammessa alla visione, vive mediante la fede, cioè vive mediante quella fede che opera per mezzo dell'amore. E questo amore non viene riversato nei nostri cuori né dalla sufficienza della nostra volontà, né dalla lettera della legge, ma, dallo Spirito Santo che ci è stato dato

Excursus sul ricorso a Gioviniano nel dibattito agostino/pelagio/Giuliano

Duval (*L'affaire Jovinien*, Roma 2003) prende in esame il dossier alle pp. 367-383, in riferimento a Giuliano e Gioviniano. Agostino nelle *retr*; come si è visto sopra, afferma di aver scritto la Bontà del matrimonio per entrare in quel dibattito. Poi lo cita a conferma del "peccato originale", nel senso che anche l'*eretico*.. non lo ha negato! così in *pecc meritis et remissione*:

7. 13. Pochi anni or sono ci fu a Roma un certo Gioviniano, che **si dice persuadesse alle nozze le donne consacrate a Dio**, anche d'età alquanto avanzata, non adescando qualcuno a volerle sposare, ma **sostenendo nelle sue discussioni che le vergini consacrate non hanno presso Dio nessun merito in più dei fedeli coniugati**. Non gli venne tuttavia mai in mente questo espediente: asserire che i bambini nascono senza peccato originale. Se l'avesse potuto inventare, le donne sarebbero state molto più proclivi a sposare, sapendo di mettere alla luce dei figli mondissimi. Nei suoi scritti - ebbe infatti anche l'ardire di scrivere -, che dei fratelli mandarono a Girolamo perché li ribattesse, questi non solo non trovò nulla di simile, ma anzi per la confutazione di alcuni vani argomenti di Gioviniano porta fuori tra molte altre sue prove anche la verità del peccato originale dell'uomo come certissima e come verità di cui era certo che nemmeno Gioviniano dubitava. Queste sono le parole [di Girolamo]: "Scrive Giovanni: *Chi dice di dimorare nel Cristo, deve comportarsi come lui si è comportato . Scelga [Gioviniano] delle due cose quella che vuole, gli consentiamo l'opzione. Dimora egli nel Cristo o non dimora? Se ci dimora, si comporti dunque come il Cristo. Se poi è follia ripromettersi la parità di virtù con il Signore, egli non dimora nel Cristo, perché non si comporta come il Cristo. Egli non commise peccato e non fu trovata falsità nella sua bocca. Se lo maledicevano, non contraccambiava con maledizioni e come agnello sotto chi lo tosa non aprì la sua bocca . Venne a lui il principe di questo mondo e non ci trovò nulla . Colui che non aveva conosciuto peccato Dio lo trattò da peccato in nostro favore. Noi invece, secondo la Lettera di Giacomo, "manchiamo tutti in molte cose" , e "nessuno è mondo da peccati, nemmeno se di un solo giorno è la sua vita" . Chi infatti può vantarsi d'aver il cuore puro o chi può confidare d'essere immune da peccati? Siamo ritenuti colpevoli a somiglianza di Adamo che prevaricò. Perciò anche Davide dice: "Nell'iniquità fui concepito, nel peccato mi concepì mia madre".*

Ancora più radicale e centrato attorno all'accusa di manicheismo in nup conc II:

nupt concupi II, 5,15: Chi è immune dal peccato, è immune anche da un tale concepimento". Osate voi pelagiani e celestiani accusare **di manicheismo anche Ambrogio**? Quest'accusa gli fu già rivolta dall'**eretico Gioviniano**, contro la cui empietà quel santo vescovo difendeva **la verginità della santa Maria anche dopo il parto**. Se dunque non osate chiamare manicheo Ambrogio, perché dichiarate manichei noi, che nella stessa questione difendiamo la fede cattolica nello stesso senso? Se poi osate affermare che su questo punto anche quell'uomo dalla fede purissima ebbe sentimenti manichei, scagliate, scagliate pure l'insulto per colmare più perfettamente la misura di Gioviniano! Quanto a me, io preferisco sopportare pazientemente, insieme a quell'uomo di Dio, i vostri insulti e i vostri scherni. Nondimeno, il vostro eresiarca Pelagio loda a tal punto la fede e il senso purissimo della Scrittura di Ambrogio da dire che neppure un avversario ha osato mai correggerlo. Considerate dunque fin dove vi siete spinti e guardatevi una buona volta dalla temerarietà di Gioviniano. Sebbene egli **mettesse sullo stesso piano il matrimonio e la verginità**, facendo eccessive lodi del primo, tuttavia non negò che ai frutti del matrimonio, anche appena venuti alla luce, sia necessario Cristo, che li salvi e li riscatti dal potere del diavolo. Cosa che voi negate e ci chiamate anzi manichei, perché

Come sottolinea ancora Duval (p. 370), in *de nupt et conc II* la lettura dei *testimonia* veterotestamentari su le nozze dei padri, fino a Abramo e Sara, segue senza nominarlo il dossier offerto "anche" da Gioviniano.

In a Floro, per strappare ad Agostino la prerogativa delle citazioni di Ambrogio, Giuliano sembra prendere le distanze da Gioviniano, ma lo fa con cautela:

Giuliano (*a Floro*, in *opus imp* 4,120-121)

121. GIUL. Il quale insulto di essere manicheo dici che gli fu fatto da Gioviniano: nel che tuttavia **io giudico che tu mentisca**. Ma **concediamo che almeno di Gioviniano tu possa essere un accusatore vero e che Ambrogio sia stato chiamato manicheo da lui**; ma risulta che quella fu una pazzia. Non poteva infatti assolutamente essere chiamato manicheo chi predicava la bontà della natura, chi predicava la volontarietà dei peccati, chi predicava la istituzione divina delle nozze, chi predicava la creazione divina dei bambini. **Se dunque** Gioviniano considerò la superiorità della verginità come una denigrazione delle nozze, non seppe davvero quello che diceva. Altro è infatti la contrarietà, altro è l'ordine della gerarchia. Lodare il bene è appunto un gradino verso il meglio, **ma la diffamazione della natura è la via che porta a Manicheo**. Poiché dunque Ambrogio non condannava le nozze, né diceva la mescolanza dei coniugi o un'operazione diabolica o una necessità di peccato, sbagliò Gioviniano ad equipararlo a Manicheo e a reputare che non ci fosse nessuna differenza tra un accusatore delle nozze e un lodatore di esse. Infatti se Ambrogio ha detto che gli uomini, generati dalla congiunzione dei corpi, legittima e istituita da Dio, dopo che hanno cominciato ad avere l'uso di ragione, per iniziativa propria e per l'imitazione dei reprobis, sono stati "mentitori", non ha voluto tuttavia far apparire questo congiungimento come una menzogna necessaria, ma come segno di universalità. Tale è infatti ciò che ha detto: *I figli dei genitori mentiscono*, quale sarebbe se avesse detto: Ogni uomo, intendo solamente chi è responsabile del proprio arbitrio, ha qualche volta mentito; sapeva appunto che nessuno esiste senza la mescolanza dei genitori, eccetto il Cristo. Quindi con l'operazione coniugale Ambrogio, da uomo prudente, non volle indicare l'iniquità, ma la generalità. Del Cristo invece dichiarò che evitò ogni menzogna, e lo provò con il miracolo della madre. E questo lo strepita certamente contro Girolamo, di cui tu sei un accolito e che tentò di affibbiare al Cristo esplicitissimamente la menzogna. Non fu dunque giusto chiamare manicheo - se tuttavia è stato chiamato - Ambrogio che contro il vostro errore frequentò la celebrazione delle creature

Anche nel Commonitorio (2,2) Gioviniano è menzionato fra gli eretici e riceve un simile stigma anche nel libellus fidei 14, che interpreta nel senso dell'impeccantia la sua seconda tesi «Coloro che sono rinati nel battesimo *plena fide* non possono essere nel peccato».

2.5 Destinati alla vita eterna

Il titolo di questa sezione tenta, evidentemente, di non restringersi alla questione della "predestinazione", che ha pure un proprio rilievo, soprattutto nella produzione più tarda di Agostino, così come nella recezione prossima e moderna, fino alle diverse ermeneutiche agostiniane contemporanee. Così formulata ha un proprio profilo specifico, ma è anche connessa con quanto mi sembra di poter proporre come riassuntivo del percorso, la *iustitia* nella sua più larga accezione.

Anche in questo caso il ragionamento si staglia su un plesso di testi biblici, ma soprattutto della tradizione paolina (in particolare Rm 8,30, Rm 11,33; 9,14; 1 Tm 2,4), si muove poi "*consequenter*" (cfr *SL* 33,58) per affermare che la salvezza previene qualsiasi merito ed è gratuita, cercando una via media fra misericordia e giustizia. Non può sfuggire che questo è il dilemma soggiacente a tanta riflessione teologica anche patristica, primo fra tutti il *theologumenon* (Petra) dell'apocatastasi, da Origene (cfr sopra p. 12) a Gregorio di Nissa, fino a Isacco di Ninive e Dostoevskij, in parte Von Balthasar (cfr. *La mia opera ed epilogo*, Jaca book, Milano 1994,167), la relazione non facile fra giustizia, misericordia/volontà salvifica universale e libertà umana (libero arbitrio). La riduzione metodologica sviluppata da Agostino a sostegno della tesi principale ha tratti paradossali e ha dato luogo a dibattiti interminabili.

Ad esempio:

«Per mezzo di queste testimonianze delle parole divine ed altre di tal genere che sarebbe troppo lungo ricordare al completo, si rivela a sufficienza, a quanto credo, che il Signore opera nel cuore degli uomini per inclinare le loro volontà dovunque voglia. Ora le volge al bene poiché egli è misericordioso, ora al male perché essi lo meritano, sicuramente in base ad un suo giudizio talvolta chiaro, talvolta oscuro, ma sempre giusto»⁷⁹.

Durante la vita di Agostino la discussione coinvolse soprattutto gli ambienti monastici africani e marsigliesi (cfr sopra, p 12 ss), per estendersi in seguito ai sinodi di Arles e Lione, cui si riferisce il *de gratia* di Fausto di Riez. secondo quanto egli stesso scrive nella lettera a *papa* Leonzio di Arles, posta come prefazione al testo:

Ottemperando al vostro compito di pastore, o beato vescovo Leonzio, avete riunito un concilio dei vescovi più importanti per condannare l'errore della predestinazione: avete così dimostrato la vostra autorevolezza su tutte le chiese delle Gallie. Eppure avete affidato a deboli spalle la gravosa incombenza di fornire il resoconto delle dottissime riflessioni che avete pronunciato nell'incontro ufficiale [...] dopo la redazione e l'approvazione degli atti del concilio di Arles, essendo stati scoperti nuovi errori, il sinodo di Lione ha imposto che si facessero alcune aggiunte a questo mio modesto lavoro⁸⁰

L'epistolario di Fausto fornisce ulteriori chiarimenti: la prima lettera della raccolta è infatti indirizzata a Lucido, un presbitero che professava una forma di predestinazionismo. Fausto lo invita a evitare estremizzazioni, *modellizzate* attraverso sei anatematismi cui Lucido dovrebbe aderire in vista del sinodo previsto ad Arles, e a ricercare piuttosto l'equilibrio della *via regia*:

⁷⁹ Agostino, *La grazia e il libero arbitrio* 21,43, 88-89.

⁸⁰ Fausto di Riez, *La grazia*, Introduzione, traduzione e note di E. Lana, Città Nuova, Roma 2004, p. 33-35 (anche gli altri passi vengono citati secondo la traduzione di Lana). «Domino beatissimo ac reverendissimo Leontio papae Faustus. Quod pro sollicitudine pastoralis, baete papa Leonti, in condemnando praedestinationis errore concilium summorum antistitum congregastis, universis Galliarum ecclesiis praestitistis. Quod vero ad ordinanda ea quae conlatione publica doctissime protulistis, operam infirmis humeris curamque mandastis [...] in quo quidem opusculo post Arelatensis concilii subscriptionem novis erroribus deprehensis adici aliqua synodus Lugdunensis exegit» (Engelbrecht (CSEL 21 - 1891), Prologo)

Nel parlare dunque della grazia di Dio e dell'obbedienza dell'uomo, questo dobbiamo assolutamente tenere fermo: senza piegarsi a sinistra né inopportuno a destra, avanzare piuttosto per la via regale⁸¹

La seconda lettera contiene il *libellus emendationis*, firmato da Lucido ma probabilmente redatto da Fausto, che si articola sulla condanna (*damno vobiscum sensum illum, qui dicit...*) di otto proposizioni accostabili e integrabili agli anatematismi. Questo dossier epistolare si compone dunque con il *de gratia*, spiegandone meglio l'occasione e il contesto: il trattato si presenta così come un testo sinodale completamente rivisto da Fausto, così che i due caratteri, personale e comunitario dello scritto sono intrecciati in maniera inscindibile.

I tratti distintivi si possono indicare nella premessa legata a una vulgata agostiniana, quello che tutti ormai dicono e devono dire, consistente nella condanna di Pelagio e, a seguire, nell'equilibrio della via regale, consistente nella armonia tra grazia e *labor*, termine cui Fausto, legato in questo all'eredità di Cassiano, individua impegno, responsabilità, asceti. Cuore teologico dello scritto nel suo complesso appare comunque il capitolo I, 16, con la ferma condanna della tesi che sostiene che qualcuno sia programmaticamente escluso. L'affermazione, dal tono confessante e testimoniale (*testamur*), viene supportata da una serie di passi biblici, tra cui 2 Cor 5,14-15, spesso utilizzato in altri contesti come passo eucaristico:

Dicono che il Signore nostro Gesù Cristo abbia assunto la natura umana non per la salvezza di tutti e che sia morto non per tutti. la Chiesa Cattolica condanna questa affermazione in tutti i modi. [...] E poi l'Apostolo dichiara pure che Cristo è venuto per tutti: Poiché l'amore di Cristo ci spinge, al pensiero che uno è morto per tutti, perché quelli che vivono non vivano più per se stessi, ma per lui che è morto e risuscitato per loro [...] siamo testimoni che il Signore è venuto come redentore per aiutare tutti con la sua misericordia, anche se l'infedeltà poiché non volle, non l'accolse.

In seguito si deve registrare il sinodo di Orange (*arausicanum: capitula augustini, capitula prosperi*) guidato da Cesario di Arles, e poi in epoca carolingia la discussione con Godescalco, fino a raggiungere i dibattiti della modernità, sia nel contesto calvinista che nella controversia *de auxiliis*. Sintesi precisa e felice in F. G. Brambilla, *Antropologia teologica*, Queriniana, Brescia 2005, 184-188. Ripresa teologica del tema nel capitolo successivo, pp. 189-212.

Anche in qs caso SL rappresenta un momento iniziale, in cui le affermazioni in seguito molto più sottolineate, ci sono tutte, ma si collocano in una più ampia prospettiva escatologica: in questo orizzonte la pre/destinazione è prolessi di fruizione secondo un'idea relazionale di "vita eterna", nella dialettica fra *fides* e *species*.

22. 37. Poi soggiunge anche il premio: *Io sarò il loro Dio ed essi saranno il mio popolo*. È quanto il salmista dice a Dio: *Il mio bene è stare vicino a Dio. Io sarò il loro Dio, dice, ed essi saranno il mio popolo*. Che c'è di meglio di questo bene, che c'è di più felice di questa felicità: vivere per Dio e vivere di Dio nel quale c'è la sorgente della vita e alla cui luce noi

81 *Loquentes ergo de gratia dei et oboedentia hominis id omnimodo statuere debemus, ut neque proni in sinistram neque inportuni ad dexteram regia magis gradiamur uia (ep. 1, 1). L'idea di equilibrio e medietas è ampiamente condivisa nella tradizione lerinese e in Cassiano (conf. 2,2,4: «è questa [discretio] infatti che insegna al monaco, nel camminare per una via regale, il modo di evitare i due eccessi»; cfr. 6,9,3; 24,24,5); in Fausto è presente anche nell'epistolario: si veda, ad esempio, la lettera 6 a Felice, definita da Neri un protrettico ascetico, in cui compare più volte l'idea di moderatio, anche nella pietas (moderata lectio, ep 6,2), cfr. Neri, Dio, l'anima e l'uomo (introduzione pp. 103-121; testo 204-211, note 319-336). Il lemma via regia proviene da Num 21,22: non declinabimus in agros et vineas, non bibemus aquas ex puteis. Via regia gradiemur, donec transeamus terminos tuos. La sua interpretazione si inserisce tuttavia in uno sfondo che la tradizione spirituale ampiamente condivide con la visione classica di sospetto verso ogni eccesso: nimietates inaequalitates sunt (Fausto, de gratia I,16). Si veda anche l'ep 7,8 di Fausto al diacono Greco: «egredere ad viam regiam [...] cave nimiam lectionem».*

vedremo la luce? Di questa vita dice il Signore stesso: *Questa è la vita eterna: che conoscano te, l'unico vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo*, cioè te e Gesù Cristo mandato da te, che siete l'unico vero Dio. Questo anch'egli promette a coloro che lo amano dicendo: *Chi mi ama osserva i miei comandamenti, e chi mi ama viene amato dal Padre mio e anch' io lo amerò e mi manifesterò a lui: s'intende nella natura divina nella quale è uguale al Padre, non nella natura di servo con la quale si manifesta anche agli empi. Allora infatti si avvererà quello che è scritto: Sia rimosso l'empio, perché non contempi la maestà del Signore*, quando quelli di sinistra andranno nel fuoco eterno e i giusti nella vita eterna . E questa vita eterna, come ho detto, consiste nel conoscere l'unico vero Dio Per questo anche Giovanni dice: *Carissimi, noi fin da ora siamo figli di Dio, ma ciò che saremo non è stato ancora rivelato. Sappiamo che, quando egli si sarà manifestato, noi saremo simili a lui, perché lo vedremo così come egli è*. Questa somiglianza comincia a ricostituirsi adesso, via via che l'uomo si rinnova interiormente di giorno in giorno secondo l'immagine del suo Creatore .

23. 38. [..]. E per mostrare la ragione di queste sue parole scrive: *Ora vediamo come in uno specchio in maniera confusa, ma allora vedremo faccia a faccia. Ora conosco in modo imperfetto, ma allora conoscerò perfettamente come anch'io sono conosciuto*.

24. 39. Perciò anche il profeta [Geremia] nel testo che stiamo esaminando aggiunge che in Dio sta il premio, in Dio il fine, in Dio la perfezione della felicità, in Dio la pienezza della vita beata ed eterna. Infatti dopo l'affermazione: *Io sarò il loro Dio ed essi saranno il mio popolo* dice immediatamente: *E nessuno istruirà più il suo concittadino né il suo fratello dicendo: Riconosci il Signore, perché tutti mi conosceranno dal più piccolo al più grande* .
[...]

24. 40. *Tutti dal più piccolo al più grande* che vuol dire se non tutti coloro che appartengono spiritualmente alla casa d'Israele e alla casa di Giuda, cioè ai figli d'Isacco e al seme di Abramo? Questa è la promessa per cui gli fu detto: *In Isacco ti sarà data una discendenza, cioè: non sono considerati figli di Dio i figli della carne, ma come discendenza sono considerati solo i figli della promessa*. [...] per impedire che passi come opera degli uomini e non di Dio, **per impedire che la mercede non sia retribuita per grazia, ma per debito**, e così **non sia più grazia la grazia** di cui è veemente difensore e assertore l'infimo degli Apostoli, che ha faticato più di tutti gli altri, non da sé però, ma la grazia di Dio con lui . [...] Proprio l'intera stirpe, proprio tutta la stirpe promessa e chiamata, ma di coloro che sono stati chiamati secondo il disegno di Dio *Quelli infatti che ha predestinati li ha anche chiamati, quelli che ha chiamati li ha anche giustificati, quelli che ha giustificati li ha anche glorificati* Eredi quindi si diventa per la fede, perché ciò sia per grazia e così la promessa sia sicura per tutta la discendenza, non soltanto per quella che deriva dalla legge, cioè, per quella che dal Vecchio Testamento è venuta al Nuovo, ma anche per quella che deriva dalla fede, senza aver prima ricevuto la legge. E precisamente *dalla fede di Abramo*: cioè gli imitatori della fede di Abramo, *il quale è il padre di tutti noi. Infatti sta scritto: Ti ho costituito padre di molti popoli*. Dunque tutti questi predestinati, chiamati, giustificati, glorificati conosceranno Dio mediante la grazia del Nuovo Testamento, dal più piccolo al più grande di essi.

2.6 Iustitia qua Deus nos iustos facit

In 2,4 viene rifiutata la posizione che indica nel libero arbitrio e nel merito la possibilità umana di vivere la giustizia e a seguire in 3,5, come già osservato, viene proposta la tesi della necessità dello Spirito Santo, cioè della grazia di Dio, per vivere invece tale dimensione.

In 7,11 il salmo 35 offre uno degli sfondi biblici del lessico paolino, poi importato, non senza un problema ermeneutico e metodologico, da Agostino: *Spandi la tua misericordia su coloro che ti conoscono e la tua giustizia sui retti di cuore*, dice: *Non mi raggiunga il piede dei superbi, non mi disperda la mano degli empi. Ecco, sono caduti i malfattori, abbattuti, non possono rialzarsi (sal 35,11-13. Tutto il passo è nell'ottica del "non levare in superbia".*

Significativo è tuttavia il passo centrale di 9,15 (/11,18), anche per la sua storia successiva:

9. 15. Qui forse quell'umana presunzione che ignora la giustizia di Dio e ne vuole stabilire una propria dirà che giustamente l'Apostolo dichiara: *In virtù della legge nessuno sarà giustificato*, perché la legge mostra soltanto che cosa fare o evitare e spetta poi alla volontà eseguire quello che la legge ha indicato: così l'uomo non si giustifica per imperio di legge, ma per libero arbitrio. Osserva però, o uomo, quello che segue: *Ora invece, indipendentemente dalla legge si è manifestata la giustizia di Dio, testimoniata dalla legge e dai profeti*. È poco per i sordi? Dice: *La giustizia di Dio si è manifestata*. Questa ignorano coloro che ne vogliono stabilire una propria e a questa non si vogliono sottomettere. Dice: *La giustizia di Dio si è manifestata*. Non dice: **"la giustizia dell'uomo o la giustizia della propria volontà"**, ma **la giustizia di Dio, non quella di cui è giusto Dio, ma quella di cui Dio riveste l'uomo quando lo giustifica dal peccato. [Iustitia, inquit, Dei manifestata est - non dixit: "iustitia hominis vel iustitia propriae voluntatis" - iustitia Dei non qua Deus iustus est, sed qua induit hominem]**

Questa viene testimoniata dalla legge e dai profeti: a questa cioè rendono testimonianza *la Legge e i Profeti*. La prima infatti, poiché si limita solo al comando e alla minaccia senza giustificare nessuno, chiaramente indica che l'uomo viene giustificato dalla gratuità di Dio mediante lo Spirito. I Profeti poi rendono testimonianza, perché ciò che essi predissero l'ha compiuto la venuta del Cristo. Seguita infatti dicendo: *Giustizia di Dio per mezzo della fede di Gesù Cristo*, cioè mediante la fede con la quale si crede nel Cristo. Come questa fede detta del Cristo non è quella con la quale crede il Cristo, così pure la giustizia detta di Dio non è quella di cui è giusto Dio. L'una e l'altra è nostra, ma si dice di Dio e del Cristo, perché ci viene donata dalla liberalità divina.

L'espressione che lo connota infatti è commentata da Lutero nella Römerbriefvorlesung (cfr G.Pani, *Il de spiritu et littera nella R.*, ASE 3/1986, 109-138), che la cita di preferenza da 11,18, segnalando che si trova comunque anche al capitolo 9:

Unde b. Augustinus c. XI de spi. et lit.: Ideo Iustitia Dei dicitur, quod impertiendo eam Iustos facit. Sicut Domini est salus, qua salvos facit (WA 56, 172, 5-7)

Come osserva Pani, nell'intero commento al passo (glosse e scholii), suscitato dalla lettura di Rm 1, 16-17, riprende il concetto sottolineando, in presa di distanza dal volontarismo, che tutto questo avviene "sola fide, sola gratia, solo evangelio":

In humanis doctrinis revelatur et docetur Iustitia hominum, i.e quis et quomodo sit et t fiat Iustus coram se et hominibus. Sed in solo evangelio revlatur Iustitia Dei (I.e. quis et quomodo sit et fiat Iustus coram Deo, per solam fidem, qua Dei verbo creditur (WA 56, 171, 27- 172,1, in Pani 1983, 115, nota 24)

L'espressione, commentata da un *votum* di Seripando in maniera tradizionale che accentuava una forma duplice «una *iustitia operum* in cui il credente, che partecipa alla giustizia di Cristo con le buone opere che compie in forza della grazia che agisce in lui, sperimenta un legame con Cristo,[...] cioè una grazia ancora insufficiente e bisognosa di completamento» (G. Colzani, *Antropologia teologica*, EDB, 1989, 184) sarà poi contenuta in forma diversa e invece sintetica (estremizzata nel processo di recezione tridentina) nel Decreto tridentino *de iustificatione* (DS 1520-1583) nel quadro della *causae* - finale, efficiente, strumentale, infine formale:

unica formalis causa est iustitia Dei non qua ipse iustus est sed qua nos iustos facit" (DS 1529).

Il percorso agostiniano nello stesso SL conosce anche un'altra chiave di lettura, che torna anche nelle opere tardive rivolte ai marsigliesi nella stessa forma ma applicata alla libertà (*libertas minor/libertas maior*). Uno stralcio di 36,64-65:

Ma forse qualcuno crederà che non manchi a noi nulla per conoscere la giustizia, perché il Signore, che sopra la terra portò a compimento con pienezza e rapidità la parola di Dio, disse che tutta la Legge e i Profeti dipendono **da due precetti**. E non li tacque, ma li presentò con parole esplicitissime: *Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima e con tutta la tua mente. Amerai il prossimo tuo come te stesso* Che cosa più vera di questo, che adempiendo tali precetti si adempie tutta la giustizia? Chi tuttavia è attento a questo, lo sia anche al fatto che noi tutti quanti manchiamo in molte cose proprio mentre pensiamo che a Dio, da noi amato, piaccia o non dispiaccia ciò che facciamo, e poi, messi sull'avviso dalla sua Scrittura o da un qualche ragionamento certo e chiaro, quando siamo venuti a sapere che non gli piace, ce ne pentiamo e lo preghiamo di perdonarci. La vita umana è piena di queste esperienze. Ma da che dipende conoscere male che cosa piaccia a Dio se non dal conoscere male Dio stesso? **Infatti ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa, ma allora vedremo faccia a faccia.** Chi oserà credere che al momento in cui si avvererà quello che dice Paolo: *Allora conoscerò perfettamente come anch'io sono conosciuto*, i contemplatori di Dio avranno tanto amore di lui quanto ne hanno ora i fedeli? O chi crederà che l'amore di ora sia in qualche modo da paragonarsi quasi da vicino all'amore di allora? Ebbene, se quanto maggiore è la cognizione tanto maggiore sarà l'amore, senza dubbio quanto ora manca all'amore altrettanto si deve credere che manca alla perfezione della giustizia. Infatti si può sapere o credere qualcosa e tuttavia non amarla, ma è impossibile amare ciò che non si sa né si crede. Ora, se pur credendo, i santi sono potuti giungere a quell'amore così grande di cui lo stesso Signore ha testimoniato non potercene essere un altro più grande in questa vita, cioè all'amore per cui hanno dato la loro vita per la fede o per i fratelli, **quando da questo pellegrinaggio in cui adesso camminiamo nella fede si arriverà alla visione che speriamo senza vederla ancora e attendiamo con perseveranza**, indubbiamente anche lo stesso amore non solo sarà superiore a quello che abbiamo presentemente, ma di gran lunga superiore a quanto possiamo domandare e immaginare, né tuttavia potrà per questo essercene di più che amare con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutta la mente. Infatti non resta nulla in noi da aggiungere al tutto, perché, se restasse qualcosa, quello non sarebbe il tutto. Perciò questo primo precetto della giustizia che ci comanda di amare Dio con tutto il cuore e con tutta l'anima e con tutta la mente e a cui tiene dietro il secondo precetto di amare il prossimo, lo adempiremo esattamente in quella vita dove vedremo faccia a faccia. Ma per questo il precetto della giustizia ci è stato imposto anche nella vita attuale: perché fossimo avvertiti da esso che cosa domandare con la nostra fede, dove lanciare la nostra speranza e come dobbiamo protenderci verso il futuro dimenticando il passato. E pertanto, a mio avviso, ha progredito molto nel perfezionare la sua giustizia in questa vita chi per l'esperienza del suo progredire sa quanto resti lontano ancora dalla perfezione della giustizia.

36. 65. Ma, se si può dire che sia una specie di **giustizia minore** quella che compete a questa vita e per la quale il giusto vive mediante la fede, sebbene pellegrino dal Signore e quindi in cammino nella fede e non ancora nella visione, non è uno sproposito dire che anche a questa

giustizia minore spetta di non peccare. Né infatti deve già ascrivere a colpa se non ci può essere ancora tanto amore di Dio quanto n'è dovuto alla cognizione piena e perfetta. Altro è infatti non possedere ancora tutta intera la carità, altro è non correre dietro a nessuna cupidità. Perciò l'uomo, sebbene ami Dio meno di quanto lo può amare nella visione, non deve tuttavia bramare nulla d'illecito come anche l'occhio può dilettersi, se non c'è il buio, in mezzo agli oggetti che sono alla portata dei sensi del corpo, benché non possa fissarsi in una luce che per il suo splendore lo abbagli. Ecco, come noi concepiamo l'anima che si trova in questo corpo corruttibile: sebbene non abbia ancora smaltito ed eliminato tutti gli istinti della libidine terrena con la supereminente perfezione della carità di Dio, tuttavia in questa **giustizia minore** deve comportarsi così da non consentire per nessuna inclinazione alla libidine di compiere nulla d'illecito.

Per una lettura sintetica

a) Diverse ermeneutiche agostiniane: Trapé, Grossi, Lössl, Hombert, Lettieri

Il punto di verifica più prossimo è rappresentato dalle dense pagine di commento al SL che Lettieri inserisce nel suo poderoso lavoro che, traendo inizio dalla interruzione del dc.chr. intesa piuttosto come una cesura radicale, diventa una ermeneutica dell'intero autore: *L'altro Agostino*, pp. 307-333. Impegnativa e documentata lettura dello scritto, che ha il merito di uscire da presentazione apologetica e totalmente tranquillizzante (Trapé), ma a mio parere ne ripete la forma mono/polare, dal momento che non si limita a mostrare le proposizioni contraddittorie presenti nel testo, ma ne sceglie una come prevalente. Questa la conclusione del passaggio citato: «*La magna quaestio della grazia indebita non può non condurre all'imperscrutabile mistero della predestinazione*» (p. 333).

Fra le note bibliografiche che compongono la quarta parte del volume di Lettieri, quelle dedicate rispettivamente a Hombert e a Lössl (pp. 585-596 - estensibili alla lettura di Flasch e di Madec, immediatamente prima e subito dopo, rispettivamente) se non sostituiscono la lettura dei due autori, consentono tuttavia di attivare un confronto fra le diverse posizioni.

b) Diverse ermeneutiche della grazia: un confronto estemporaneo con la finale di *Vita di Mosè* di Gregorio di Nissa e Isacco di Ninive

Il significato di questo confronto non è altro che quello di individuare altri percorsi altrettanto radicalmente attenti alla grazia ma con diversa impostazione. La Vita di Mosè termina con la differenza fra l'amore interessato, "servile" e quello disinteressato, grato/gratuito filiale, così che la «vita perfetta» è «diventare amici di Dio» (II, 321).

Di Isacco (vescovo di Ninive verso il 670) è nota la posizione di apocatastasi esposta secondo motivazioni bibliche e non direttamente origeniane. Se ne può anche vedere la III collezione, 6,6 in cui l'eco paolino è evidente e radicale «è grazie lui che opera, infatti, che noi ereditiamo il cielo e non grazie a ciò che operiamo noi». Interessante il *Discorso sulla geenna*, nel quale oltre all'invito ad abbandonare un discorso infantile su Dio e a considerare che se è carità non è retribuzione e viceversa, viene riportato un passo attribuito all'*Interprete* (Teodoro di M.), "contro quanti dicono che il peccato è posto nella natura": potrebbe, anche secondo Bettiolo, editore del testo, essere in polemica con Agostino (Teodoro è stato vescovo a Mopsuestia dal 392 al 428). Non si dimentichi tuttavia che molti passi addotti nella polemica da Giuliano sono tratti da scritti antimanichei. Nella stessa meditazione, inoltre, sono riportati anche passi di Diodoro di T. in cui la mortalità di Adamo non è legata al peccato ma alla condizione creaturale.

c) Un problema di metodo: Agostino come singolo e come esponente di un confronto epocale

d) Un percorso storico-ermeneutico come contributo al cammino ecumenico.

Per il colloquio di verifica.

- a) confronto sull'elaborato (inviato almeno una settimana prima del colloquio), il cui oggetto va concordato in precedenza
- b) dialogo sulle tematiche generali presentate nel corso:
1. Inquadramento storico della questione "pelagiana"
 2. De pecc. mer et rem e SL: un dittico
 3. SL a confronto con le *regulae* di Ticonio e con le principali letture di Paolo nel IV secolo latino
 4. Temi presenti in SL:
 1. Grazia e Spirito Santo
 2. Da quod iubes: grazia e libero arbitrio; impianto *eucaristico*
 3. *Concupiscentia* e nozze
 4. Destinati alla vita eterna: dimensione escatologica e dibattito su "predestinazione"
 5. La giustizia: una cifra sintetica
 5. Discussione dell'ermeneutica generale dell'opera di Agostino, secondo gli autori indicati