

Sperare per tutti. Modelli patristici a confronto

4.1 «Dove non possiamo sapere più nulla, c'è ancora spazio per la speranza» (Von Balthasar, *La mia opera ed epilogo*). L'apocatastasi nella forma più classica, quella origeniana, è stata letta con interesse anche nella teologia del XX secolo. Il corso si propone di mettere a confronto quel modello soteriologico nella forma alessandrino/cappadoce (Origene e Gregorio di Nissa) e orientale (Isacco di Ninive), con il dibattito italo/provenzale (*Praedestinatus*/Prospero/Fausto) suscitato dall'agostinismo.

4.2

- Modelli di soteriologia patristica e loro presenza nella letteratura teologica del '900
- L'apocatastasi e il libero arbitrio nella elaborazione origeniana; ripresa dei temi nell'alessandrinismo cappadoce, in particolare in Gregorio di Nissa
- «Cuore che brucia anche per i rettili e i demoni»: dimensione teologica e soteriologica della misericordia in Isacco di Ninive
- Il dibattito soteriologico suscitato dall'agostinismo, in Italia (*Praedestinatus*) e nelle Gallie (Prospero di Aquitania e Fausto di Riez).

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

Le fonti patristiche saranno indicate durante il corso.

Studi

- Chialà, S. *Dall'asceti eremitica alla misericordia infinita. Ricerche su Isacco di Ninive e la sua fortuna*, Olschki, Firenze 2002.
- Curzel, C., *Studi sul linguaggio in Gregorio di Nissa*, [SEA 144], Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2015.
- Gori, F., *Il Praedestinatus di Arnobio il giovane. L'eresiologia contro l'agostinismo*, [SEA 65], Istituto Patristico Augustinianum, Roma 1999.
- Perrone, L., *La preghiera secondo Origene. L'impossibilità donata*, Morcelliana, Brescia 2011.
- Ramelli, I., *The Christian Doctrine of Apokatastasis. A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*, Leiden, Brill, 2013.
- Ogliari, D., *Gratia et Certamen: The Relationship between Grace and Free Will in the Discussion of Augustine with the So-called Semipelagians*, Peeters, Leuven, 2003.

Una ricognizione

Un tema così rilevante per la vita cristiana non può non attraversarla tenacemente. Basilio Petrà (*La chiesa dei Padri*, EDB Bologna 1998, 66) mette in evidenza come l'idea dell'apocatastasi, ad esempio, percorra la teologia bizantina come un *theologumenon* e Sabino Chialà in diversi contesti di introduzione e commento a Isacco di Ninive mostra quanto diffusa sia la stima nei confronti di questo autore nell'occidente medievale e moderno. Lo stesso Chialà non manca di sottolineare come la produzione di Dostoevskij può essere considerata parte di quella storia degli effetti, in particolare per quanto riguarda il discorso di Ivan:

«Finché sono in tempo, dunque, corro ai ripari, e perciò mi rifiuto assolutamente di accettare questa armonia eterna. Essa non vale le lacrime nemmeno di quell'unica creaturina che si batteva il petto col piccolo pugno e pregava « il buon Dio » nello stanzino puzzolente. Non le vale, perché quelle lacrime sono rimaste senza riscatto. Esse devono essere riscattate, altrimenti non ci può essere nessuna armonia. Ma che cosa le riscatti, dimmi, con che cosa? Ti sembra possibile riscattarle? Forse perché dopo saranno vendicate? Ma che m'importa la vendetta, che m'importa se c'è l'inferno per i carnefici? A che cosa può rimediare l'inferno, quando i bambini sono già stati tormentati? E poi, che razza di armonia può essere, se c'è l'inferno? Io voglio perdonare, voglio abbracciare tutti; non voglio che qualcuno soffra ancora» (discorso fra Ivan e Alëša, Dostoevskij, *Fratelli Karamazof*).

Quando alla fine del romanzo Ivan si reca da Smerdjakov, vede che l'uomo ha sul tavolo un vecchio libro giallo, "I Discorsi del nostro santo Padre Isaak il Siro": sarebbe una dichiarazione della propria fonte (Mondadori, Milano 1994, vol II, 864).

Per quanto riguarda poi il blocco "agostiniano/agostinista/antiagostinista" è evidente che l'occidente ne è stato semplicemente *stregato* e l'anniversario della Riforma che ci apprestiamo a celebrare basterebbe da solo a indicare la pertinenza di una simile affermazione.

Non c'è dubbio che diversi motivi tra loro connessi abbiano spinto a riconsiderare il tema della "estensione della salvezza" nel '900: senza pretesa di esaurirli, il dramma dal "male assoluto" nell'esperienza dei conflitti mondiali e dei genocidi, l'emergere di alterità religiose (dalle forme di ateismo dichiarato, all'attuale confronto tra religioni) nel cuore dell'occidente, il molteplice ricorso alle fonti che ha preparato e accompagnato il Vaticano II. Di quest'ultimo si cita spesso con ragione l'opera di Von Balthasar (*Todrammatica*, V 1983/Sperare per tutti 1986). Mi sembra significativo che l'ultima pagina di *Epilogo* (1987) sia non solo dedicata a questa speranza, ma realizzata in forma di colloquio, quasi il sinodo virtuale patristico, tipico ad esempio del cosiddetto canone lerinese (cfr, p. 166-167, jaca book 1994).

A questi spunti non possono oggi non aggiungersi i temi propri di papa Francesco. Emblematico il discorso nella Cattedrale di Firenze, in occasione del Convegno 2015:

Cari fratelli e sorelle, nella cupola di questa bellissima Cattedrale è rappresentato il Giudizio universale. Al centro c'è Gesù, nostra luce. L'iscrizione che si legge all'apice dell'affresco è "Ecce Homo". Guardando questa cupola siamo attratti verso l'alto, mentre contempliamo la trasformazione del Cristo giudicato da Pilato nel Cristo assiso sul trono del giudice. Un angelo gli porta la spada, ma Gesù non assume i simboli del giudizio, anzi solleva la mano destra mostrando i segni della passione, perché Lui «ha dato sé stesso in riscatto per tutti» (*1 Tm* 2,6). «Dio non ha mandato il Figlio nel mondo per condannare il mondo, ma perché il mondo sia salvato per mezzo di lui» (*Gv* 3,17). http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151110_firenze-convegno-chiesa-italiana.html

E, senza mai cadere nel pericolo del *relativismo* oppure di *demonizzare* gli altri, abbiamo cercato di abbracciare pienamente e coraggiosamente la bontà e la misericordia di Dio che supera i nostri calcoli

umani e che non desidera altro che «TUTTI GLI UOMINI SIANO SALVATI» (1 Tm 2,4), per inserire e per vivere questo Sinodo nel contesto dell'Anno Straordinario della Misericordia che la Chiesa è chiamata a vivere.

Cari Confratelli, l'esperienza del Sinodo ci ha fatto anche capire meglio che i veri difensori della dottrina non sono quelli che difendono la lettera ma lo spirito; non le idee ma l'uomo; non le formule ma la gratuità dell'amore di Dio e del suo perdono. Ciò non significa in alcun modo diminuire l'importanza delle formule: sono necessarie; l'importanza delle leggi e dei comandamenti divini, ma esaltare la grandezza del vero Dio, che non ci tratta secondo i nostri meriti e nemmeno secondo le nostre opere, ma *unicamente* secondo la generosità illimitata della sua Misericordia (cfr Rm 3,21-30; Sal 129; Lc 11,37-54). Significa superare le costanti tentazioni del fratello maggiore (cfr Lc 15,25-32) e degli operai gelosi (cfr Mt 20,1-16). Anzi significa valorizzare di più le leggi e i comandamenti creati per l'uomo e non viceversa (cfr Mc 2,27).

http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151024_sinodo-conclusione-lavori.html [si veda anche AL 228-230]

In questa ottica, *tradizionale* ma consapevole delle sfide attuali, il percorso che intraprendiamo si riferisce a due modelli diversi, ognuno dei quali conosce non solo diversi autori, ma anche diversi contesti, sia storico/geografici che teologici. L'esame di entrambi può far emergere la forza di una domanda che tocca tutte le generazioni cristiane.

Per quanto riguarda la soteriologia (ed escatologia) patristica si può fare riferimento a repertori "assodati" e probabilmente già incontrati nei precedenti percorsi di studio, quali quelli di Basil Studer (*Soteriologie* 1978, ma anche *Dio salvatore nei Padri della Chiesa*, Borla, Roma 1986. Insieme a Brian Daley, in H. der Dogmengeschichte) e di Jurgen Werbick, *Soteriologia*, gdt 220 Queriniana, Brescia 1993, 166), in cui l'accento prevalente è tuttavia legato ai modi («carattere metaforico dei modelli soteriologici»: Studer, *Soteriologie*, 224) attraverso cui viene presentato e interpretato il "come" Dio ci salva in Gesù Cristo. L'aspetto che viene invece considerato qui si colloca nell'ottica della estensione della salvezza e viene prevalentemente esaminato nei repertori di escatologia (B. Daley, *The Hope of the early Church, A Handbook of patristic eschatology*, Cambridge 1991: cfr H. Dogmengeschichte). Evidente che ogni griglia ha lo scopo di organizzare i dati, ma non l'intenzione, né tanto meno la possibilità, di sequestrarli. Tra i modelli antichi comunque, in questo senso, si devono almeno ricordare il *descensus ad inferos* lo schema millenarista (al di là della distanza dai metodi contemporanei, idea che la "storia" debba rispondere al Vangelo e non si possa sciogliere tutto in allegoria) e l'*anakephalaiosis* in Ireneo, che ha tuttavia solo in seconda battuta un significato escatologico.

I. L'Apocastasi nella tradizione alessandrina

Nel 543 un editto dell'Imperatore Giustiniano, censurava alcuni monaci gerosolimitani ritenuti origenisti, riprendendo alcune *propositiones* già emanate contro il maestro alessandrino. La nona di esse così si esprime:

Se qualcuno dice o ritiene che il castigo dei demoni e degli uomini empì è temporaneo e che esso avrà fine dopo un certo tempo, cioè che ci sarà un ristabilimento (*apokatastasis*) dei demoni e degli uomini empì, sia anatema (DH 411).

A quel punto la vicenda è collegata alla questione origenista e porta con sé tali elementi di politica ecclesiastica da lasciare in ombra, al confronto, le tematiche prettamente teologiche¹. Istruttivo il confronto fra i diversi modi di recensire l'*Origenismo* (Studer, Prinzivalli, Lettieri,

1 Emanuela Prinzivalli, *Magister ecclesiae. Il dibattito su Origene fra III e IV secolo* (coll. *Studia Ephemeridis Augustinianum*, 82) Roma 2002. Cfr E. Prinzivalli, *Aspetti esegetico-dottrinali del dibattito del IV secolo sulle tesi origeniane in materia escatologica*, ASE 12/2 (1995) 279-325; Id, *L'incidenza della problematica escatologica nella controversia origenista fra III e IV secolo*, ASE 17 (2000), 91-107.

Bettiolo) in Origene, *Dizionario* (a cura di Adele Monaci Castagno), Città Nuova, Roma 2000, pp. 302-317. Uno stralcio di Lettieri:

O. viene così ad incarnare, nella storia del cristianesimo occidentale, un' "altra" opzione teologica, al tempo stesso aberrata ed esorcizzata, o provocatoriamente perseguita: l'opzione ottimistica, tendenzialmente metadogmatica, liberatoria rispetto all'agostinismo dominante (più o meno radicale), al suo pessimismo antropologico e al suo fideismo dogmatizzante (fondato sull'assolutizzazione del peccato originale, sulla discriminazione teologica della grazia indebita e sull'identificazione della chiesa cattolica come unica via di salvezza). L'origenismo diventa così l'audace rivendicazione della convergenza dello spiritualismo cristiano con la metafisica platonica e con ogni religione o filosofia della trascendenza, esaltazione della storicamente ubiqua provvidenza di Dio e dell'inesauribile dinamismo dell'inalienabile libertà umana, sì che con il procedere della modernità il suo cristianesimo speculativo viene dilatato a religione razionale. Ad etica illuminata dal progresso universale" (cit., p. 308).

La poderosa monografia dedicata da Ilaria Ramelli all'apocatastasi (cfr bibliografia) è un prezioso repertorio non solo dei ricorsi negli autori cristiani, ma anche delle fonti filosofiche e dei principali passi biblici di riferimento.

La radice (sostantivo e verbo) rimandano a una restituzione/ricostituzione/compimento e compare in diverse accezioni. Riferimento principale per l'uso cristiano, peraltro risemantizzato e .. riconfigurato) sembra essere la cosmologia stoica ed eraclitea, che in una visione ciclica vedono una *ekpyrosis*/palingenesi, una dissoluzione/ riaggregazione / riconfigurazione di tutti gli elementi, che può essere indicata anche come *apokatastasis*.

In Atti 3,21 compare anche il termine, ma certo inserito in plesso più ampio, legato alla consolazione, e sul fondamento del *kerygma*:

¹⁷Ora, fratelli, io so che voi avete agito per ignoranza, come pure i vostri capi.¹⁸Ma Dio ha così compiuto ciò che aveva preannunciato per bocca di tutti i profeti, che cioè il suo Cristo doveva soffrire.¹⁹Convertitevi dunque e cambiate vita, perché siano cancellati i vostri peccati²⁰e così possano giungere i tempi della consolazione (*anapsycheōs*) da parte del Signore ed egli mandi colui che vi aveva destinato come Cristo, cioè Gesù.²¹Bisogna che il cielo lo accolga fino ai tempi della ricostituzione (*achri chronōn apokatastaseōs*) di tutte le cose, delle quali Dio ha parlato per bocca dei suoi santi profeti fin dall'antichità.

Il verbo compare invece in Mc 9,12:

9Mentre scendevano dal monte, ordinò loro di non raccontare ad alcuno ciò che avevano visto, se non dopo che il Figlio dell'uomo fosse risorto dai morti. **10**Ed essi tennero fra loro la cosa, chiedendosi che cosa volesse dire risorgere dai morti. **11**E lo interrogavano: «Perché gli scribi dicono che *prima deve venire Elia?*». **12**Egli rispose loro: «Sì, prima viene Elia e ristabilisce (*apokathistanei panta*) ogni cosa; ma, come sta scritto del Figlio dell'uomo? Che deve soffrire molto ed essere disprezzato. **13**Io però vi dico che Elia è già venuto e gli hanno fatto quello che hanno voluto, come sta scritto di lui».

Entrambi i passi sono legati anche al compimento escatologico. Tuttavia la ricerca non può basarsi solo sulla presenza del termine, ma deve allargarsi ai temi correlati (salvezza, giustizia/misericordia/ libero arbitrio) e soprattutto deve rintracciare il dossier biblico concretamente utilizzato dagli autori.

In **Clemente Alessandrino** (es *Strom* VII, 2,9-10, cfr.) si trova sia il fondamento del Logos principio/fine, che l'affermazione del libero arbitrio e insieme della volontà salvifica universale.

Origene, cui si usa a ragione attribuire la forma compiuta dell'apocatastasi alessandrina, la percorre piuttosto, si potrebbe dire, “per altra strada”. Il passo centrale per lui, infatti, a prescindere dal ricorso del termine, è costituito dal plesso cristologico/antropologico rappresentato dall'esegesi di 1 Cor 15, 24-28, che colloca immediatamente il tema in una costellazione specifica. Nello sfondo il confronto con il cosiddetto gnosticismo, sia sul versante del dualismo – da cui la domanda sulla corporeità anche nella resurrezione – che su quello del determinismo, con conseguente valutazione della *proairesis* considerata parte della regola della fede. I passi emblematici e in qualche misura programmatici si trovano in PA, ma l'idea è ribadita anche nella predicazione.

La “restitutio omnium” coincide con la “consegna del Regno la Padre” (cfr PA I,6,1). Nel passo considerato assume significativo rilievo l'affermazione, più volte del resto ripetuta: “la *fine corrisponde* al principio” o anche “Il principio si deduce dalla fine”. A volte sembra infatti indicare che la “fine” è semplice ristabilimento della condizione iniziale spirituale e poi “decaduta”, ma in passi importanti (PA I,6,1-2; III,6,1-4.5-9) il movimento è il contrario: poiché la *fine* è la manifestazione del compimento realizzatosi con la resurrezione di Cristo, dalla condizione finale, come indicata in **1Cor 15**, si può provare a ipotizzare cosa possa essere stato l'*inizio* (la protologia trae origine dall'escatologia). Accanto alle fondamentali PA I,6,1-2; III,6,1-4.5-9, si può aggiungere anche PA III,5,6-8:

“...ha realizzato prima in sé stesso ciò che voleva fosse adempiuto dagli altri e per questo non solo ha ubbidito al Padre fino alla morte di croce (Fil2,8), ma abbracciando in sé, alla fine del mondo, tutti quelli che assoggetta al Padre e che per suo mezzo vengono alla salvezza, con loro e in loro anche lui si assoggetta al Padre, poiché tutto sussiste in lui che è il capo di tutto e in lui è la pienezza di quanti conseguono la salvezza (1Cor 15,28; Col 1,17ss; Ef 1,22) (6).

Questa soggezione si realizzerà in determinati modi norme e tempi: cioè tutto il mondo si assoggetterà al Padre non per violenza né per necessità che costringa alla soggezione, ma per la parola, la ragione, l'insegnamento, l'emulazione... Ma in che modo si provveda a ciascuno, salvaguardando il libero arbitrio di tutte le creature razionali... tutto ciò lo sa solo Dio, il suo Unigenito, per mezzo del quale sono state create e reintegrate tutte le cose e lo Spirito Santo per cui mezzo tutte le cose vengono santificate, che procede dal Padre, cui è gloria nei secoli eterni, amen” (8, trad. Simonetti)

Questo insieme di considerazioni porta con sé anche la domanda circa la qualità del Risorto, in particolare rispetto alla sua corporeità, questione che dovrebbe essere valutata nell'insieme della sua produzione, anche al di là dei passaggi relativi all'apocatastasi. L'affermazione centrale infatti resta che il Padre ha resuscitato il Figlio, coinvolgendo tutta l'umanità nella salvezza:

“Il Figlio è resuscitato dal Padre il terzo giorno, distruggendo il suo nemico, la morte e rendendoci conformi non soltanto alla sua morte ma alla sua resurrezione (CmMt XIII,9).

La resurrezione nel *Peri archon* compare innanzi tutto nel contesto della presentazione della *regula fidei* e non viene smentita neanche di fronte all'obiezione di Celso, sulla speranza degna di vermi. (cfr. CC II,54-63). Nel tentativo tuttavia di renderne ragione, anche nel confronto con gli gnostici (*Testimonianza veritiera; Epistola a Regino*) e più in generale con le istanze filosofiche platonizzanti, O. prende le distanze da quello che gli appare l'ingenuo fisicismo della scuola asiatica. Il dibattito, già durante la sua vita – come testimoniano i numerosi scritti dedicati o con riferimento alla questione anche nel periodo alessandrino: *Cm.Ps; Stromati; Resurrezione* – e nel corso del III e poi IV secolo indica che il suo tentativo di comprensione è apparso a molti un'eccessiva “spiritualizzazione”, che avrebbe di fatto annullato l'affermazione formale della

resurrezione. Fra queste forme di recezione critica si deve certamente annoverare uno scritto di **Metodio** di Olimpo, conservato parzialmente in greco e più ampiamente in paleoslavo²: questo autore della fine del III secolo ha avuto grande influenza su teologi del IV - ad esempio Gregorio di Nissa e Ambrogio - ma gli ha probabilmente nuociuto il silenzio (polemico?) riservatogli da Eusebio di Cesarea. Alla posizione di Origene dedica il III libro del suo dialogo: mostra di non aver compreso a fondo la sofisticata posizione dell'alessandrino, ma resta comunque una fonte preziosa non solo del dibattito più tardo sul tema, ma anche delle stesse pericopi origeniane, altrimenti perdute.

Cristo "primogenito dei morti" (Col) è punto di riferimento di tutte le posizioni che si confrontano nello scritto, anche se la questione che dà avvio al dibattito è piuttosto antropologica e riguarda la conseguenza della resurrezione di Cristo, cioè la nostra resurrezione. Nelle riflessioni di Origene il testo di riferimento privilegiato è 1Cor 15,35ss: sia per il concetto di *sôma pneumatikon* trasformato nell'incorruttibilità, sia per l'esempio del seme. Questo permette di affermare che la resurrezione indica il permanere dell'*eidōs* (CmPs 1,5) o più spesso di un principio dinamico, il *logos spermatikos*, intesi come la realtà individualizzante di una persona, pur nella trasformazione del suo "sostrato materiale" (*hypokeimenon, hylē*).

Bisogna tener presente che Origene procede per ipotesi e non intende descrivere il "come" della resurrezione, bensì, al contrario, smascherare l'ingenuità di quelli che invece pensavano di saperlo e parlavano della resurrezione più o meno come della "rivivificazione di un cadavere". Quando parla della condizione di corporeità gloriosa (PA II,10,3-4; Fr.Sal 1,5; CC V,18.23) non nega appunto la "corporeità" (diversa nel suo linguaggio dalla "carne") ma vuol discuterne la continuità/discontinuità.

Molteplici i passi nella **predicazione**. Il seguente appare ad esempio "a sorpresa" nel ciclo a Genesi:

«Anche tu, se accenderai la lucerna, se ricorrerai all'illuminazione dello Spirito santo e nella sua luce vedrai la luce, troverai in te la dracma: giacché in te è stata posta l'immagine del re celeste. Quando Dio da principio fece l'uomo, lo fece a sua immagine e a sua somiglianza, e pose questa immagine non all'esterno, ma dentro di lui (...) Il Figlio di Dio è il pittore di questa immagine: e poiché tale e così grande è il pittore, la sua immagine può essere oscurata dall'incuria, ma non può essere cancellata per la malvagità. Infatti l'immagine di Dio rimane sempre, anche se tu vi sovrapponi l'immagine del terrestre»³.

Se ne può inoltre seguire lo sviluppo nell'**omelia I a Levitico**, che può anche giovare del commento di Gaetano Lettieri⁴:

Il sistema dei segni o delle figure del Logos non è un'economia storica transeunte e soltanto strumentale, bensì – nel suo culminante livello di pienezza e verità – la rivelazione del copro del Logos metafisicamente intrascendibile: il Logos non si dà senza vira, senza cioè smembrare e ricomporre la sua eterna identità nel copro molteplice di tutte le creature, protologicamente ed escatologicamente del tutto ridentificate nel farsi altro del Figlio (p. 18)

"Nell'attesa dell'apocatastasi, dell'universale redenzione e riunificazione delle creature decadute, il Logos divino soffre una passione celeste. Il sacrificio metastorico che il Logos patisce fino alla fine dei tempi è proprio questo non poter ricostituire la pienezza, il pleroma del suo originario corpo mistico (p. 34).

2 Edizione italiana a partire da entrambe le versioni a cura di Miroslav Mejzner e Benedetta Zorzi, *Metodio, La resurrezione*, Città Nuova, Roma 2010.

3 ORIGENE, *Om Gen* 13,4.

4 G. Lettieri, *Il sacrificio del Logos*, in Maritano – Dal Covolo, *Omellerie sul Levitico. Letture origeniane*, LAS, Roma 2003, 15-47.

Tale ciclo omiletico, a dispetto dello spazio piuttosto secondario che oggi si potrebbe riconoscere al libro del Levitico, assume un rilievo particolare nella predicazione origeniana a partire proprio dalla I omelia che contiene tra l'altro uno dei più chiari schemi binari di ermeneutica biblica, quello cristologico che compara lettera/spirito (sulla base ovviamente di 2Cor 3,6) a carne(umanità)/divinità di Gesù Cristo: «.. come là è ricoperto dal velo della carne, lo è qui dal velo della lettera, di modo che si scorge la lettera come la carne, ma si percepisce nascosto al di dentro il senso spirituale come la divinità» (I, 1)⁵. In maniera simile a quanto evidenziato nel ciclo a Genesi, ma sulla base di altri passi, si evidenzia anche il tema del progresso: toccare la frangia di Cristo, bagnare di lacrime i piedi e asciugare con i capelli, ungerne il suo capo con unguento, riposare sul suo petto (cfr om Lev I, 4).

Sono poi i temi del sacrificio e del sacerdozio, nelle diverse declinazioni, tra olocausto, profumo e incenso, a costituirne la meritata fama, che ha dato vita a una “fortuna” di questo ciclo omiletico, come si esprime M. Ignazia Danieli nell'introduzione alla traduzione dell'opera, che ha attraversato le barriere geografiche e censorie (non linguistiche, perché è conservato nella traduzione di Rufino: *SChr* 286-287) per assumere uno spazio importante nella riflessione spirituale anche occidentale, da Rabano Mauro a Pier Damiani, si potrebbe dire⁶.

Come già osservava Von Balthasar (*Parola e mistero in Origene* – 1957 – Jaca Book 1991), cui sia Danieli che Lettieri rimandano, il ciclo si presenta così anche uno dei luoghi opportuni per cogliere il grande affresco della *restitutio omnium* e per farlo su una base radicalmente cristologica, come quando (Om I, 2) legge l'offerta smembrata sulla scorta del vitello (= Cristo) offerto dal padre del figlio che si era allontanato, che indica tutta l'umanità e ogni creatura razionale. Altri luoghi significativi per il tema che stiamo esaminando sono nella VII e VIII omelia e introducono anche lemmi rilevanti quali **intercessione** e **attesa**:

Il mio Salvatore piange anche ora i miei peccati. Il mio Salvatore non può rallegrarsi fino a che io rimango nella iniquità. Perché non può? Perché egli stesso è avvocato per i nostri peccati presso il Padre, come spiega Giovanni, iniziato ai suoi medesimi misteri: Se uno pecca, abbiamo un avvocato presso il Padre, Gesù Cristo giusto: egli è propiziazione per i nostri peccati (1Gv 2,1-2). Come dunque potrebbe colui che è avvocato per i miei peccati bere il vino della letizia (cfr. Mt 26,29), lui che io contristo peccando? Come potrebbe costui, che accede all'altare (cfr Lv 10,9) per fare la propiziazione per me peccatore, essere nella gioia, lui al quale sempre sale la tristezza dei miei peccati ? (Om VII, 2)

Sempre infatti verso colui che non può ancora entrare nell'accampamento (Lv 14,8) esce colui che può uscire fuori dell'accampamento (Lv 14,3), colui che dice Sono uscito da Dio e sono venuto in questo mondo (Gv 16, 28) (Om VIII,10)

Non vuole dunque bere da solo il vino nel regno di Dio, aspetta noi: infatti ha detto così: Finché lo beva con voi (Mt 26,29). Siamo dunque noi che, con la negligenza della nostra vita, ritardiamo la sua letizia... fino a quando aspetta? Dice: quando avrò compiuto la tua opera (cf Gv 17,49) Quando compie questa opera? Quando avrà reso compiuto e perfetto me, che sono l'ultimo e il peggiore di tutti i peccatori: allora compie la sua opera (Om VII,2)

Osso deve ricongiungersi a osso, giuntura a giuntura e nervi e vene e pelle e singole membra devono essere ristabilite al loro posto (Ez 37,7-8). Dunque avrà letizia partendo da questa vita se sarà stato santo. Ma allora sarà letizia piena quando non mancherà alcun membro al tuo corpo (cfr Comm Joh X,20) Non c'è per i santi letizia perfetta fino a che si dolgono per i

5 Traduzione di M. Ignazia Danieli, CTP 51 (città Nuova).

6 Cfr M. Ignazia Danieli, *Levitico (scritti esegetici su)* in *Origene. Dizionario*, cit, 236-237.

nostri errori e piangono i nostri peccati.. Abramo aspetta ancora.. aspettano anche Isacco e Giacobbe e tutti i profeti.. Per questo dunque anche viene custodito quel mistero del giudizio differito all'ultimo giorno. Infatti uno solo è il corpo che aspetta di essere giustificato: uno solo è il corpo (Rm 12, 5) del quale si dice che risorge nel giudizio (Om VII, 20).

La lettura che propone Lettieri è in realtà una introduzione al significato esegetico e teologico dell'intero ciclo, sulla scorta (cfr. protologicamente/escatologicamente più volte ripetuto) di una lettura “non confessionale” né normalizzante di Origene, volta a mostrare il suo solo leggermente mediato debito medio/neo/platonico, che dunque connette preesistenza dei *noes* e apocatastasi. In questo sistema avanza l'ipotesi – nonostante la cautela posta in questo da Origene e anche nell'articolo rilevata cfr nota 65, p. 44 – che la ricostituzione sarà priva di ogni forma di materialità: “la carne del Cristo è abbandonata” (ivi, p. 44). Forse per quella normalizzazione confessionale che Lettieri denuncia, tuttavia mi sembrerebbe più corretto lasciare nella sua apertura la forma zetetica dell'Alessandrino, almeno appunto come *quaestio*.

Questa lettura del ciclo al Levitico, anche nella presentazione fattane da Lettieri, ha comunque tra l'altro il vantaggio di aver portato all'interno della questione dell'apocatastasi anche il tema della **intercessione** e dunque della **preghiera** di Cristo e nostra.

Per questo è utile considerarne la portata attraverso lo studio di Lorenzo Perrone, *La preghiera secondo Origene. L'impossibilità donata*, Morcelliana 2011, in particolare la sezione rappresentata dal capitolo settimo, *Come incenso al tuo cospetto*, pp. 243- 428 (!). In *Orat* come in molti altri contesti (ad esempio in *Comm Mt*) la preghiera di Gesù come *conversatio* col Padre si apre costantemente al livello della supplica: per i discepoli, per le folle, per tutti. La lettura si estende perciò alla preghiera sulla barca, alla trasfigurazione, al Getsemani, alla passione, attraendo anche il tema dell'esaudimento della preghiera.

Nonostante negli indici del libro non vengano presentati né il termine né il nucleo tematico dell'apocatastasi, mi sembra che i cerchi progressivi della preghiera di Gesù e del suo esaudimento ne raccolgano esemplarmente il nucleo. Dal momento inoltre che, come mostra a più riprese Perrone, c'è sempre una *circolarità virtuosa* fra tale preghiera – la sua vita, la sua offerta – e il modello offerto ai discepoli, si potrebbe suggerire che la preghiera/attesa/apocatastasi siano solo in parte *cose* da conoscere, quanto piuttosto prassi da attivare. Il che poi significa in fondo accogliere lo sguardo di Dio, rivolgendo a lui una preghiera universale, quella che Dio stesso suscita ma che vuole ascoltare dalla profondità di noi stessi. A questa intercessione come stile personale ed ecclesiale richiama l'Esortazione apostolica *Evangelii Gaudium* nn. 281-283:

281. C'è una forma di preghiera che ci stimola particolarmente a spenderci nell'evangelizzazione e ci motiva a cercare il bene degli altri: è l'intercessione. Osserviamo per un momento l'interiorità di un grande evangelizzatore come San Paolo, per cogliere come era la sua preghiera. Tale preghiera era ricolma di persone: «Sempre, quando prego per tutti voi, lo faccio con gioia [...] perché vi porto nel cuore» (*Fil* 1,4.7). Così scopriamo che intercedere non ci separa dalla vera contemplazione, perché la contemplazione che lascia fuori gli altri è un inganno. [...] 283. I grandi uomini e donne di Dio sono stati grandi intercessori. [...] Se possiamo dire che il cuore di Dio si commuove per l'intercessione, in realtà Egli sempre ci anticipa, e quello che possiamo fare con la nostra intercessione è che la sua potenza, il suo amore e la sua lealtà si manifestino con maggiore chiarezza nel popolo.

Come acutamente commenta Pierangelo Sequeri, «l'intercessione non innalza la sua preghiera dal luogo di una purezza separata, ma piuttosto da quello di un'affezione solidale. La preghiera di Mosé è il contrario di quella che ascoltiamo dal fariseo nella parabola di Gesù sul fariseo e il pubblicano. La memoria di quella grandiosa preghiera di intercessione, già di per sé, ispira un atteggiamento diverso dall'arrogante esposizione – davanti a Dio! – dei propri impeccabili adempimenti» (P. Sequeri, *Osservatore Romano* 20 ottobre 2015).

Gregorio di Nissa è uno degli autori più significativi a questo proposito nel panorama del cosiddetto “alessandrinismo cappadoce”⁷, in quanto lascia cadere il tema della preesistenza ma mantiene quello dell'apocatastasi, di cui conserva anche il termine, sia pure inserendolo nel quadro suo proprio, segnato da elementi quali la concezione del *diastêma*, dell'essere umano come *methorios*, dell'epektasis che sostiene le forme di “itinerarietà” della vita cristiana, con cui “traduce” il progresso origeniano. Oltre allo studio di Chiara Curzel, segnalato in bibliografia, alcuni rimandi bibliografici ormai “classici”:

Arché e telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa. Atti del Colloquio 1979, (SPM 12), Vita e Pensiero Milano 1981

Daniélou, J, *L'essere e il tempo in Gregorio di Nissa*, Archeosofica, Roma 1991; Id, *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1944

Desalvo, C, *L'“oltre” nel presente. La filosofia dell'uomo in Gregorio di Nissa*, Vita e Pensiero, Milano 1996

Peroli, E, *Il Platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa*, Vita e Pensiero, Milano 1993; Id, *Dio, uomo e mondo. La tradizione etico-metafisica del Platonismo*, Vita e Pensiero, Milano 2003

Voci sintetiche di dizionario in *Gregorio di Nissa. Dizionario*, (Mateo-Seco- Maspero edd), Città Nuova 2007: Apocatastasi, *Epektasis*, Escatologia, *Methorios*, *Proairesis*.

Utilizzo anche miei precedenti sintetici contributi attorno a Gregorio⁸

Il sostantivo *apokatastasis* e il rispettivo verbo *apokathistêmi* compaiono (Mateo – Seco) in 40 passi, certo in una pluralità di significati, alcuni dei quali interessano solo marginalmente il tema in senso soteriologico e escatologico. Alcuni passi in maniera specifica invece lo richiamano, quali quelli di *OpHom* sulla ri/costituzione del pleroma, *Or Cat* in più passaggi (cfr testo). Anche rispetto a questo autore si pone il problema della chiave ermeneutica che dovrebbe decidere dell'impianto generale, che ha di fatto dato origine a interpretazioni opposte (salvezza universale /sua negazione; ricostituzione dell'*arché*/escatologia prevalente), anche se la chiarezza con cui G. parla della resurrezione nella escatologia almeno impedisce di offrirne una visione scorporeizzata. Di grande interesse a questo proposito la proposta di Chiara Curzel (op cit, p. 390) che invita a considerare la permanenza della *diastematicità* anche nello stato risorto. Senza dover per forza trovare soluzioni mediane e concordiste (normalizzanti, dirette Lettieri), ritengo che sia dalla complessità ossimorica della visione di G. che possono venire delle soluzioni: ogni logica binaria e oppositiva in questo caso manca il bersaglio. E' il Signore ad entrare nella *distensione spazio/tempo* e ad essere il primo *methorios*, possibilità aperta per noi “nei tempi” (*OrCat* 16), nella *proairesis* che si apre alla libertà/liberata e franca.

Il riferimento è ai molti passi cristologici, a partire dal mistero di Dio che si è manifestato nella carne e del pastore venuto in cerca della pecora perduta, ma anche alla ripetuta affermazione del ruolo di Medico svolto dal Figlio, e della offerta della vita nella resurrezione. Lo stesso schema si ritrova in tutta la produzione di Gregorio: sull'impianto storico-salvifico dei “trattati spirituali” (*Vita Moysis* e *In Cant*) cfr. A. CANÉVET, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*, Études Augustiniennes, Paris 1983, 273-287. Quando ad esempio l'*Om Eccl VIII,9,16* conclude tutta la raccolta sull'ardita speranza di “fissare gli occhi su Dio” mostra un *aiôn*, non sottratto alla creaturalità, ma aperto alla relazione con Dio, che ha voluto abitarlo⁹.

7 *Origene e l'alessandrinismo cappadoce (III-IV secolo)*. Atti del V Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su “Origene e la Tradizione Alessandrina. (Bari, 20-22 settembre 2000), a cura di M.Girardi e M.Marin (Quaderni di “Vetera Christianorum”,28) Edipuglia, Bari 2002.

8 C. Simonelli, *La vita perfetta ed il suo esercizio. Le Omelie sull'Ecclesiaste di Gregorio di Nissa come itinerario ascetico*, in *Ascesi e figura cristiana dell'agire*, G.Angelini et alii, Glossa, Milano 2005, 97-134; «Conformati dalla grazia dello Spirito Santo (Gregorio di Nissa, In Cant VII)», in *Teologia* 1 (2005) 74-90.

9 Per lo sviluppo del tema a partire dalla sequenza delle teofanie in *Vita Moysis*, TH. BÖHM, *Theoria, Unendlichkeit*,

Condizione creaturale che è insieme possibilità e vocazione, in cui il tempo *chronos* come distensione diventa nell'esercizio della *proairesis*, il *kairos* del tempo etico¹⁰, in tensione verso l'*Eschatos* - l'unico che può essere veramente *Archè*. Questa è infatti l'unica *storia umana*, aperta e rivelata dal Figlio nella carne e tale resta comunque si risolve la questione della priorità del *telos* sull'*archè*¹¹. Bisogna infatti ammettere che molte espressioni, lungo tutto l'arco della produzione del nisseno, spiegano l'apocatastasi come ricostituzione di una situazione originaria infranta dal peccato. Molti altri contesti, tuttavia, indicano nel *principio* il progetto ideale e dunque finale, sempre minacciato dal peccato, ma svelato e realizzato nell'economia del Figlio. Il primato dell'escatologia sulla protologia andrebbe di pari passo con il primato dell'*oikonomia* sulla *theologia*. Ma appunto, ritengo che non sia necessario scegliere: da una parte, per non forzare i testi in griglie di lettura precostituite, è forse onesto ipotizzare una non risolta aporia¹². Ma si potrebbe anche ipotizzare che teologo dell'*akolouthia* abbia mantenuto due prospettive diverse, in una sintesi continuamente confrontata con una contraddittorietà che apre "un abisso di pensiero"¹³.

Questa storia umana nella sua fattualità, dunque, diventa, nei *tempi*, sé stessa, sia nei singoli che nella globalità pleromatica, e tale itinerario tende al compimento senza adeguarlo, compendosi nel processo: così l'immagine *tende* a realizzarsi nel processo di somiglianza, il *chronos* attraverso i *kairoi* *tende* all'*eschaton*, l'*autoexuasion* attraverso la *proairesis* *tende* all'*eleutheria/parrêsia*¹⁴, la pratica *tende* alla *apatheia*. In questo senso *epectasi* e *liminarità*¹⁵ possono essere cifra della possibile *akolouthia* dell'uomo, in cui l'incompiutezza è vocazione. Forse non a caso è il confronto con la morte - di Basilio, di Macrina - che mette in moto la riflessione sull'antropologia e la sua *akolouthia*¹⁶, a partire dal *confine* da essa rappresentato: *methorios* fra la vita e la morte è il Risorto (Or cat. 16, 8: R. Winling, SCh 453, 228/ESD 16,246) e affacciati sul *confine*, a *oriente*, muoiono Macrina e Mosè.

Inoltre, risulta di grande utilità quanto afferma Winling rispetto a *OrCat*, nella quale si possono distinguere diversi quadri e livelli di strutturazione che si compenetrano: l'arco fra vita e la morte di ognuno, l'economia cristologica, l'arco fra Battesimo e resurrezione dei "corpi" e infine «il quadro inglobante» della Trinità: «tra questi quadri esiste una differenza di livello e di configurazione. Il primo quadro è chiuso, perché è delimitato, da un lato, dal non-essere e, dall'altro, dalla dissoluzione legata alla morte; il secondo, che riguarda il Logos incarnato, è un quadro che, da entrambi i lati, è aperto in direzione del mistero di Dio; il terzo, che si colloca nel prolungamento del primo, è inaugurato dalla risurrezione del Cristo e infrange in certo modo la chiusura del primo: è un quadro aperto, proteso verso il compimento e la restaurazione della forma originale dell'uomo;

Aufstieg. Philosophische Implikationen zu de Vita Moysis von Gregor von Nyssa, Brill, Leiden 1996, 235-264; interamente volto ad evidenziare il tema in *Oratio catechetica*, R.J. KEES, *Die Lehre von der Oikonomia Gottes in der Oratio Catechetica Gregors von Nyssa*, Brill, Leiden 1995.

10 Cfr. F. Vinel, *L'elaboration d'une conception du temps*, in Grégoire de Nysse, *Homélies sur l'Ecclésiaste*, SCh 416, Cerf, Paris 1996, 59-65.

11 M. Alexandre, *Protologie et eschatologie chez Grégoire de Nysse*, in *Archè e telos, L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa*. (SPM 12), Vita e Pensiero, Milano 1981, 122-159; G. Maturi, *Reductio ad unum*, 171-176.

12 Cfr. J. Zachhuber, *Human Nature*, 187.

13 *Vita Moysis* II, 232 (Simonetti, 201).

14 C. Desalvo, *L' "oltre" nel presente*, 117-131.

15 J. Daniélou, *L'essere e il tempo in Gregorio di Nissa*, Archeosofica, Roma 1991, 137-162; 165-185.

16 Potrebbe essere meglio indagata questa prospettiva, che lega il *De officio hominis* alla morte di Basilio e soprattutto l'esperienza della morte di Macrina/Socrate nella *Vita di Macrina* allo sviluppo antropologico di *De anima et resurrectione*, la cui originalità non sta nella presentazione scolastica di un *logos peri psychês* ma nel raccordo fra quest'ultimo ed il *logos peri anastaseôs*: cfr. E. Peroli, *Il Platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa*, Vita e Pensiero, Milano 1993, 55-156. Cfr. anche Id, *Antropologia e Teologia. Gregorio di Nissa e il problema dell'anima in Dio, uomo e mondo. La tradizione etico-metafisica del Platonismo*, Vita e Pensiero, Milano 2003, 369-407. La sintesi che G. Vachicouras offre della dissertazione dottorale difesa ad Atene nel 1999 sembra presentare la questione sotto un altro profilo: G. Vachicouras, *The meaning of Death according to Saint Gregor of Nyssa: research methods and findings*, in *Gregory of Nyssa: Homilies on the Beatitudes*, 604-617.

il quarto è un quadro inglobante nel quale si iscrivono gli altri. Questi quadri si situano a livelli diversi, ma interagiscono fra di loro, tanto che diventano campi dinamici: il Logos fa esplodere i limiti e rende i credenti capaci di passare da un livello all'altro e di accedere a forme di vita sempre più piene» (ESD, p. 49-50).

Questo insieme di osservazioni fornisce un quadro *globale* nel quale collocare e interpretare il tema dell'apocatastasi, in un orizzonte di *complessità*¹⁷, che privilegia l'idea che la conoscenza delle parti non è sufficiente a spiegare il funzionamento del tutto, che è maggiore della somma delle parti, la cui interazione complessa e su diversi livelli dà vita a qualcosa di ulteriore. In un simile orizzonte si può osservare anche qualcosa di analogo a quanto visto tramite Origene: nell'interazione fra quello che Winlings denomina quadri e livelli, al punto di vista che ricerca come risolvere al contraddizione teologica e soteriologica fra giustizia e misericordia, con il *medium* del libero arbitrio, si aggiunge il punto di vista *spirituale* (in altro lessico si potrebbe anche dire di *antropologia teologica*, se intesa nel senso della vita filiale /discepolare nel processo del suo divenire): l'apocatastasi parla non solo di Dio, ma di noi, indicando processi di “avvicinamento” e “accoglienza” dell'economia che evangelizzano nel profondo il nostro storico (=diastematico) dispor/ci.

II - Isacco di Ninive e le sue sponde

Ambientazione storico geografica e teologica

Alla figura di Isacco di Ninive tra il secolo scorso e l'attuale si è data grande attenzione, con una notevole fioritura di studi. Alcuni di essi sono tra l'altro italiani, grazie alla presenza di un attivo e acuto gruppo di siriacisti, fra cui spiccano Sabino Chialà e Paolo Bettiolo¹⁸. Tale congiuntura rende oggi possibile studiarne i testi (le *Collezioni o Parti*) e i temi, tramite traduzioni sicure e studi critici accurati. La sua vicenda biografica e spirituale si dipana attraverso molteplici sponde, appunto: tra il Qatar (luogo di origine, sul Golfo Persico) e Ninive/Mosul, tra vita monastica e guida ecclesiastica (il dato della sua ordinazione episcopale nel 680), tra asceti e misericordia, come Chialà titola lo studio che rappresenta lo sfondo principale della nostra ricognizione in merito (*Dall'asceti eremitica alla misericordia infinita. Ricerche su Isacco di Ninive e la sua fortuna*, Olschki, Firenze 2002)¹⁹.

L'interesse per questo “periodo d'oro” della teologia siro-orientale è aumentato dalla portata ecumenica che assume, perché si tratta evidentemente di Chiese non/calcedonesi (in questo caso non/efesine). L'epoca in cui Isacco è attivo ha alle spalle un'eredità ricca e di “peso” (nella possibile duplice accezione), ma è significativa la liberà con cui attinge a due autori che le *recinzioni* storiografiche darebbero per appartenenti a impostazioni antagoniste: Evagrio Pontico e *l'Interprete*, Teodoro di Mopsuestia, insieme a Giovanni di Apamea. E' di conseguenza evidente che la sua è una sintesi originale e anche se opportunamente se ne rintracciano fonti e consonanze, non si può ridurre a un collage degli autori precedenti. Accanto a queste fonti principali – lette nelle traduzioni siriane, ovviamente – si riconoscono rimandi (Chialà 86) a Vita di Antonio, agli *Apostegmi*, a *Storia Lausiaca*; la presenza di autori come Basilio, Diodoro di Tarso, Pseudo-Macario e Pseudo-dionigi (tradotto in siriano da Foca di Edessa negli anni '80 del VII secolo).

In “orizzontale” si notano invece vicinanze e affinità con Simone di Taibuteh e Dadisho' Qatraya: questa ultima osservazione libera dalla ricerca puntuale della tassonomia degli influssi, suggerendo piuttosto l'ottica della rete e della ricchezza non di un singolo autore, ma di una stagione ecclesiale.

17 G. Bonaccorso, *L'epistemologia della complessità e la teologia*, in RdT 54 (2013) 61- 95

18 *Prigionieri dello Spirito. Libertà creaturale ed eschaton in Isacco di Ninive e le sue fonti*, ASR 4 (1999, 343-363).
Cfr. <http://www.rm.unina.it/rmebook/dwnld/ebookvari/q0301-bettiolo.pdf>

19 Ringrazio per la segnalazione di Ilaria Ramelli, Isacco di Ninive teologo della carità divina e fonte della perdita escatologia antiochena, in *La teologia dal V al VII secolo fra sviluppo e crisi*, Augustinianum 2014, 749- 767.

La sintesi di un autore del IX secolo che dice di essersi riconosciuto in Isacco, dopo aver a lungo cercato una soluzione alle sue domande e una consonanza col suo sentire, contribuisce a mettere in evidenza il cuore della riflessione del monaco del Qatar:

Egli ha predicato con insistenza l'amore della misericordia, che è il fondamento dell'adorazione, e l'umiltà che è il baluardo delle virtù (Ibn as- Salt in Chialà 61; 223)

In effetti queste tre dimensioni – preghiera, umiltà, misericordia – sono le stesse su cui si appoggia lo studio di Chialà (“tre temi maggiori”: pp. 223-262). I tre aspetti sfociano del resto come logica conseguenza nell'escatologia, attorno alla quale si sono appuntate anche alcune polemiche sia antiche (liber castitatis; Daniele Bar Tubanita: pp 60-63) che anche più “recenti”. Significativamente infatti C. mette in evidenza come all'inizio del secolo scorso l'editore di Isacco, Bedjan parlasse di alcuni “difetti”, che sono ancora una volta l'idea di misericordia e la compassione verso peccatori e demoni (p.63). Si deve anche osservare che tutto questo si colloca all'interno di un'idea di “itinerario”, in più direzioni: si distingue tra i principianti, cui va presentata la disciplina, e le persone più mature nella spiritualità cui si può con maggior profitto annunciare la misericordia; c'è inoltre l'eredità del percorso individuato tra i libri sapienziali, che Chialà ritrova in Isacco, ma che è così diffusa da poter essere considerata un patrimonio comune, così come il passaggio da mercenario che cerca la ricompensa alla gratuità di chi si mette in cammino solo per agape (p. 104-111)²⁰. A questo proposito, riporto ancora delle osservazioni che facevo a partire da Gregorio:

«Come è noto, la lettura del Cantico dei Cantici viene proposta come terza tappa di un cammino di lettura dei “libri di Salomone”, che corrisponde ad altrettante “tappe” della vita cristiana. Questo cammino è messo da Origene in relazione con la tripartizione della filosofia in etica, fisica ed eoptica: tale itinerario, largamente accolto nel mondo cristiano, ha radici sia nella lettura giudaica della Scrittura²¹ che nei percorsi delineati dai commentari neoplatonici²². La *fisica*, come conoscenza della natura delle cose, diventa secondo P. Hadot, il momento proprio degli “esercizi spirituali”, perché è il paziente ed insieme acuto apprendistato del pensiero che nel fenomeno impara ad intravedere la realtà profonda²³.

Per quanto riguarda Gregorio, non abbiamo un suo commento ai Proverbi²⁴, ma in qualche modo la *I omelia sul Cantico* delinea l'intero percorso:

“C'è un altro Salomone...il suo nome è pace...si servì di quel Salomone come di un suo

20 In termini generali e ancora in certo senso preliminari, si può osservare che la lettura contemporanea “per parte siriana” sembra risolvere l'impianto origeniano in forma di ritorno alla preesistenza, di antropologia dicotomica che spesso conduce alla scorporizzazione: ritengo che la questione sia meno netta e che gli autori siriani svolgano certo il tema in termini più decisi, ma sviluppando elementi che non sono assenti negli autori greci già considerati.

21 M. HARL, *Les trois livres de Salomon dans les Prologues des Commentaires sur le Cantique des Cantique*, Akademie Verlag, Berlin 1987, 249-269.

22 I. HADOT, *Les introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens in Les règles de l'interprétation*, éd. M. Tardieu, Cerf, Paris 1987, 99-122.

23 P. HADOT, *La physique comme exercice spirituel ou pessimisme et optimisme chez Marc-Aurèle in Exercices spirituel et philosophique antique*, Ed Etudes Augustiniennes, Paris 1987 (2), 119-133.

24 Si possono invece consultare gli *Scolii* sia ai *Proverbi* che all'*Ecclesiaste* di Evagrio (rispettivamente SC 340, éd P.Géhin, 1987 e SC 397, éd P.Géhin, 1993). Basilio così si esprime: “I Proverbi educano i costumi e correggono le passioni, perché insegnano attraverso molteplici e saggi precetti quello che nella vita deve essere fatto. L'*Ecclesiaste* si occupa dello studio della natura (*physiologia*) e ci rivela la vanità di questo mondo, affinché noi non riteniamo desiderabili le cose passeggiare né logoriamo la nostra vita con preoccupazioni per cose vane. Infine il *Cantico dei Cantici* mostra il modo di perfezione delle anime: contiene infatti l'unione perfetta della sposa e dello sposo, ovvero l'intimità e familiarità (*oikeiosis*) dell'anima con il Verbo di Dio” (*In principium Proverbiorum* (PG 31,385-424), cit. in M.GIRARDI *Basilio di Cesarea esegeta dei proverbi in Vetera Christianorum* 28 (1991) 25-60. (il testo è riportato alla pp. 28-29); cfr. E. CAVALCANTI, *Dall'etica classica all'etica cristiana: il Commento al prologo del Libro dei Proverbi di Basilio di Cesarea in “Studi e Materiali di Storia delle Religioni”* 56 (1990) 353-378.

strumento e per mezzo suo parla a noi, prima nei Proverbi e poi nell'Ecclesiaste e successivamente nella filosofia del Cantico dei Cantici, che ora ci sta davanti, mostrando con le sue parole, con metodo e con ordine, l'ascesa verso la perfezione"²⁵.

Di tale metodo ed ordine (*hodos kai taxis*) viene data un'esemplificazione, in paragone alle età dell'*uomo interiore*. È interessante notare come in questo contesto venga attribuita ai Proverbi la funzione di protrettico: l'ascolto dei Proverbi deve infiammare il principiante, "giovane" nel cammino della fede, all'amore per Donna sapienza, addirittura "come un pronubo il testo comincia a condurre il giovane ad abitare con tale donna... lo esorta a non più separarsi da lei". Vengono ricordati anche i precetti, ma quasi di passaggio: "insieme con queste parole il testo introduce anche i rimanenti consigli per mezzo di certe sue sentenze, affermative e concise". L'"abitudine di vita più perfetta" che dovrebbe scaturirne, renderà ancora più allettante la beatitudine che deriva dalla relazione con la Sapienza. Poi viene la seconda tappa:

"Allora aggiunge la filosofia che è propria dell'Ecclesiaste a colui che per mezzo dell'educazione procurata dai Proverbi è stato incitato a sufficienza a desiderare la virtù. E dopo aver biasimato in questo scritto l'atteggiamento degli uomini che sono tutti rivolti alle cose apparenti e dopo aver detto che è vanità tutto ciò che è stabile e trapassa, giudica che l'impulso e il desiderio dell'anima nostra verso la bellezza invisibile è al di sopra di tutto quello che viene afferrato dalla sensazione"²⁶.

In questo caso la prospettiva particolare con cui Gregorio presenta la funzione del primo libro salomonico è dettata in buona parte dall'attenzione data al tema nuziale nel ciclo omiletico sul Cantico, in cui il "figlio" e "sposo della Sapienza" è chiamato a diventare "sposa del Verbo". Anche nel percorso delineato nella I omelia sull'Ecclesiaste, tuttavia, Gregorio mostra di muoversi con libertà nel solco della tradizione origeniana²⁷. I Proverbi rappresentano infatti in questo contesto un "esercizio" (*meletè*) che prepara alla gara (*agôn*) dell'Ecclesiaste, ma è nell'insieme dei due libri che Gregorio intravede sia un'etica che una fisica, intesa quest'ultima, come "rapport au monde" e "réflexion sur la place de l'homme dans le monde"²⁸. » (Simonelli, *La vita perfetta e il suo esercizio*, cit).

Tornando a Isacco²⁹, si può notare come la sintesi che ne viene proposta ha un contesto di base che è quello monastico e specificamente quello del percorso spirituale. Questo non è indifferente: preghiera/umiltà/misericordia, presentate in quest'ordine in Chialà, rovesciate in Ibn as-Salt (amore della misericordia/adorazione/umiltà) danno vita infatti a un circolo virtuoso, nel quale un elemento conduce all'altro e viceversa. Se l'umiltà è misura di sé e la misericordia divina è quanto si può intuire, a tratti in maniera più chiara e comunque sempre nella forma dell'affidamento, il luogo esistenziale di questo percorso è la preghiera. La preghiera viene ad assumere in Isacco una forma particolare, ancora una volta di *itinerarietà*, che va a compiersi nella non/preghiera, il cui significato è quello di inattività, nel senso di lasciar spazio allo Spirito, un po' come nel terzo livello di "gemito che attraversa la parola" di Rm 8. Nel commento sintetico di Sabino Chialà:

"Se all'interno della preghiera distinguiamo quella che egli chiama "preghiera pura", abbiamo una triade che ripropone uno schema già visto: preghiera- preghiera pura e non-preghiera" (p. 224).

25 GREGORIO DI NISSA, Om Cant I (Moreschini, 41).

26 GREGORIO DI NISSA, Om Cant I (Moreschini, 45)

27 Su quanto resta dei commenti di Origene all'Ecclesiaste, cfr S.LEANZA, *L'esegesi di Origene al Libro dell'Ecclesiaste*, Edizioni Parallelo, Reggio Calabria 1975. Più ampiamente, S. LEANZA, *L'Ecclesiaste nell'interpretazione dell'antico cristianesimo*, Messina 1978.

28 F. VINEL, *Introduction* in Grégoire de Nysse, *Homélie sur l'Ecclésiaste*, (SC 416) Cerf Paris 1996, 52.

29 Seguo in particolare lo studio sintetico di Chialà, ma certo anche le introduzioni alle traduzioni italiane sono significative: Isacco di Ninive, *Discorsi spirituali e altri opuscoli*, (ed Bettolo) Qiqiaon 1985; *Un'umile speranza. Antologia* (ed Chialà), Qiqiaon 1999; Isacco di Ninive, *Terza collezione*, (Chialà), Qiqiaon 2004. Lettura sintetica dei temi, da parte ortodossa russa, in Ilarion Alfeev, *La forza dell'amore. L'universo spirituale di Isacco il Siro*, Qiqiaon 2003.

In questo modo la preghiera-non/preghiera apre a una sorta di visione/intuizione, il cui contenuto principale è quello della misericordia di Dio per ognuno e per tutti. Si tratta non di una conoscenza esoterica in senso stretto, riservata a iniziati, ma di una intuizione propria degli “spirituali/oltre l'esercizio”, di coloro che sono “oltre” l'ascesi e le norme perché connessi a una norma/sopra le norme e non perché disinteressati della giustizia. In questo orizzonte si potrebbe richiamare l'idea – presente massivamente nella produzione dello Ps-Macario/Simeone di Mesopotamia ma anche nei cappadoci – della *plêrophoria*, la fiducia incrollabile ben diversa dall'arroganza spesso connessa a questa idea, quando essa viene assunta come *marker* di eresia³⁰.

Uno dei brani più noti, emblema contemporaneo della forma orientale e isacchiana della “apocatastasi” è quello della Prima collezione 74, già citato all'inizio del nostro percorso:

Chiesero a un anziano: cos'è un cuore misericordioso? Ed egli disse: l'incendio del cuore per ogni creatura, uomini e uccelli e animali e per i demoni e tutto quel che è, perché al loro ricordo e alla loro vista i suoi occhi versano lacrime per la veemenza della misericordia che con molto vigore opprime il cuore. Il cuore viene meno, né può sopportare di udir narrare o indagare alcuna piccola offesa o sofferenza di una qualsiasi creatura e per questo offre preghiere con lacrime, ad ogni momento ... a motivo della sua grande misericordia, che nel suo cuore sgorga senza misura, a immagine di Dio (*prima collez*, 74).

Come infatti osserva Chialà “la compassione si manifesta innanzitutto sotto forma di partecipazione alla sofferenza che affligge la creazione e quindi diventa intercessione; quest'ultima allora non è altro che voce di una sofferenza che si muove nell'intimo, ed eloquenza della carità” (p. 256).

Estremamente significativo anche prima collezione 50, che mette in relazione la compassione che ama il peccatore pur odiando il peccato e che si esempla sul pianto di Gesù su Gerusalemme “sii annunciatore della bontà di Dio”. Chi è capace di compassione, partecipa della stessa vita di Dio e si riveste del Figlio facendo in se stesso esperienza del Regno:

Segno luminoso della tua anima sarà questo: che tu, esaminando te stesso, ti ritrovi pieno di misericordia per tutti gli uomini, il tuo cuore è afflitto per la compassione che provi per loro e brucia come nel fuoco, senza fare distinzione di persone. Attraverso ciò, l'immagine del Padre che è nei cieli si rivelerà in te continuamente (*prima coll* 71).

30 Il riferimento sintetico è alla voce curata da V. Desprez per il *Dictionnaire de Spiritualité*: utilizzata, ad esempio, in Basilio "più di 35 volte" rimanda alla certezza della fede e alla sua esperienza, alla piena confidenza in Dio, che si mostra in agape e si apre in speranza. Compare nel dossier di accuse ai *messaliani* e con piccola transizione di significato passa anche all'attribuzione (polemica) della *impeccantia*.

III – “Deus vult omnes homines salvo fieri” (1Tm 2,4): il dibattito attorno al predestinazionismo agostinista a partire dal *Praedestinatus*

Questo terzo e ultimo modulo, che privilegia un'opera attribuita a Arnobio il giovane e che si può tranquillamente definire minore, ha una duplice continuità con i precedenti: l'opera di Arnobio (435 circa), un *de haeresibus* in larga parte ripreso dall'omonimo scritto di Agostino (428 circa), recensisce e in piccola parte corregge la critica che Agostino rivolge all'apocatastasi origeniana, nel quadro della posizione assunta nella polemica pelagiana:

Cfr. Vittorino Grossi, *A proposito della presenza di Origene...* in *Augustinianum* 26 (1986), 229-240; Id., *La presenza in filigrana di Origene..* in *Augustinianum* 30 (1990) 423-440

Vi è tuttavia una ragione più importante ed è la possibilità di rintracciare un altro quadro complessivo di soteriologia ed escatologia, quello appunto connesso con l'estremizzazione predestinazionista del tema della grazia e con la sua confutazione. Come è noto tale visione è paventata in maniera particolare nella reazione provenzale, dove anche dopo la morte dell'Ipponate si confrontano suoi discepoli – sulla cui comprensione della teologia agostiniana il dibattito è legittimo – e ambienti ecclesiali, in particolare ma non unicamente monastici, sinceramente preoccupati dell'ultima eresia, appunto quella della predestinazione “alla vita e alla morte”. Nonostante sia soprattutto questo secondo fronte a attirare qui la nostra attenzione, l'intera questione chiede probabilmente di essere affrontata con le stesse risorse fornite dall'idea dei livelli non identici, già suggerita per Gregorio di Nissa. Accedervi attraverso il *Praedestinatus* presenta alcuni vantaggi: in primo luogo circoscrive l'accesso a una tematica sconfinata, sia per quanto riguarda le fonti che per quanto riguarda la bibliografia secondaria; in secondo luogo consente di prendere visione di un tassello della reazione *italiana*, non minore di quella provenzale anche se di fatto meno nota, alle estremizzazioni, cui Franco Gori, lo studioso cui ci riferiamo per Arnobio, riserva il nome di agostinismo (p. 8):

F. Gori, *Il Praedestinatus di Arnobio il giovane. L'eresiologia contro l'agostinismo*, [SEA 65], Istituto Patristico Augustinianum, Roma 1999. La sua edizione critica dell'opera in CCL 25B³¹

a) *Origene in Agostino haer. 42-43 e Praedestinatus I, 43*

Rispetto al testo di Agostino (qui a seguire), Arnobio distingue fra Origene “autentico” e “adulterato” (Gori p. 32-36). Per Gori queste osservazioni sono importanti in quanto contribuiscono alla datazione dello scritto. Nella nostra ottica assume maggior rilievo il profilo tematico:

42. Gli Origeniani traggono il loro nome da un certo Origene, che, però, non è quello noto quasi a tutti, ma non so da quale altro. Epifanio parlando di lui e dei suoi seguaci dice: " Gli Origeniani prendono nome da un certo Origene; dediti ad azioni turpi commettono atti nefandi e abbandonano i loro corpi alla corruzione ".

43. Invece [il menzionato scrittore] riguardo agli altri Origeniani, che egli mette immediatamente appresso, dice: " Gli altri Origeniani, sono i seguaci di Adamanzio, il trattatista. Costoro respingono la resurrezione dei morti, inoltre professano che Cristo è un ente creato e così pure lo Spirito Santo, e interpretano allegoricamente il paradiso, i cieli e tutti gli altri testi biblici ". Questo è quanto dice Epifanio su Origene. Ma quanti lo difendono sostengono che egli abbia insegnato che il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo siano di un'unica e medesima sostanza e che non abbia mai contestato la risurrezione dei morti. Tuttavia coloro che hanno letto molte sue opere si premurano di confutarlo anche riguardo a tutti questi temi. Questo Origene ha anche altri dogmi rigettati dalla Chiesa cattolica che, a questo proposito, non lo accusa a sproposito, né i suoi difensori possono venire in suo aiuto. Ciò soprattutto quanto alla dottrina della purificazione, della

31 F. Gori, *La presenza di Giuliano nel 'Praedestinatus' di Arnobio il Giovane, in Giuliano d'Eclano e l'Hirpinia Christiana*, II Convegno Internazionale, Mirabella di Eclano 23-25.09.2010, Avellino-Roma 2012, pp. 223-236.

liberazione e del ritornare, dopo un lungo intervallo, di tutte le creature razionali alle medesime colpe. Ora, quale cristiano cattolico, dotto o ignorante, non proverebbe orrore dinnanzi a ciò che Origene chiama purificazione dai mali? Stando a lui anche coloro che muoiono dopo una vita colma di scelleratezze, crimini e sacrilegi e delle più grandi nefandezze nonché lo stesso satana con i suoi angeli, sebbene dopo un lunghissimo periodo di tempo, saranno restituiti redenti e liberi al Regno di Dio e della luce. Poi però, dopo un lunghissimo lasso di tempo, tutti quelli che erano stati liberati torneranno a cadere negli stessi peccati. E questo alternarsi di beatitudine e perdizione della creatura razionale vi è sempre stato e sempre vi sarà. Su questa dottrina empia, del tutto infondata, ho disputato con grandissima cura nei Libri *La città di Dio*, polemizzando contro quei filosofi, dai quali Origene apprese codeste sue affermazioni³². <http://www.augustinus.it/italiano/eresie/index.htm>

Secondo Grossi (cit., ripreso peraltro anche in Gori, 35) la difesa di Origene sarebbe anche in relazione con l'importanza che la prospettiva ascetica e spirituale di quest'ultimo assumeva in ambiente monastico, anche per la mediazione di Cassiano (che media Evagrio). Arnobio ne fa il difensore dell'ortodossia contro il *manicheismo* marcionita e appellita (I,22), forse cifra criptata ancora una vota dell'agostinismo.

b) *La reazione antipredestinazionista negli ambienti monastici (africani e provenzali) prima fase*

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 ecclesiastico³³.

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"³⁴.

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 Pelagio³⁵. 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 possibilità di libera scelta ed il merito ad essa connesso, potesse meglio rendere ragione dei loro

32 Si riferisce agli sviluppi del libro XXI, 17

33 Questa 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.

34 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 *Dictionaire 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.

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

sforzi³⁶. Ad essi Agostino rispose con alcune lettere³⁷ e poi con uno scritto interamente dedicato all'argomento, *La grazia ed il libero arbitrio*³⁸.

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 Cantico³⁹, 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 Santo⁴⁰, è precisamente l'azione dello Spirito «stesso che intercede per noi»⁴¹.

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 Adamo⁴², 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"⁴³. Accanto a Rom 9,18, compaiono altri testi biblici "difficili", già anticamente parte di dossier patristici: basterebbe citare il libro III de' *I principi*⁴⁴, 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»⁴⁵.

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»⁴⁶. Si può comunque anche pensare

36 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.

37 Agostino, *Lett.* 214-216

38 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.

39 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.

40 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».

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

42 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.

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

44 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.

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

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

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»⁴⁷.

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»⁴⁸.

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 Prospero⁴⁹ 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»⁵⁰. 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»⁵¹. Anche Ilario riporta il disagio che i credenti provano di fronte ad una declinazione della fede in qualche modo “nuova” ed “inutile”⁵².

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 fondo⁵³, su cui si basano sia pure a fatica le conclusioni, spesso

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

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

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

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

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

52 «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)

53 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 Teodoro⁵⁴. 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 volutaristici⁵⁵. 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 grazia⁵⁶.

c) L'ultima eresia: il predestinazionismo secondo Arnobio

A più riprese dunque Arnobio segnala che il problema, il punto critico verso cui converge la sua opera, è l'eresia ultima e più pernicioso, quella predestinazionista. Lo dice all'inizio, lo ripete affrontando diversi schemi di pensiero (dai Coluthiani a Gioviniano) per poi dedicarsi al predestinazionista nel libro secondo. La premessa su cui basa il proprio lavoro è che sia un falso l'attribuzione ad Agostino di tale schema di pensiero: un modo per mantenersi nella forma antipelagiana vulgata, evitando gli scogli della controversia. Dai testi e dai temi che affronta, si capisce che non è al corrente degli sviluppi provenzali, ma è piuttosto legato alla polemica con Giuliano, nella quale si trovano in nuce le questioni che verranno affrontate in seguito, fino agli sviluppi posteriori, come il caso del presbitero Lucido, confutato da Fausto di Riez.

Se infatti durante la vita di Agostino la discussione aveva coinvolto soprattutto gli ambienti monastici africani e marsigliesi, in seguito si estese e fu trattata 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:

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.

54 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 .

55 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*.

56 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».

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 lavoro⁵⁷

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*:

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 regale⁵⁸

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

57 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)

58 Loquentes ergo de gratia dei et oboedientia 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*».

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.

d) Agostino/agostinismo: aporia o livelli diversi?

Come osserva Gori, la risorsa che Agostino mette in campo è l'idea di *dilectio* (= la grazia *praeveniens* come *dilectio* di Dio per l'uomo, che suscita la *dilectio* dell'uomo per Dio: Gori, p. 99), mentre lo schema di Arnobio è più semplice e in fondo legato al buon senso stoicizzante di una tradizione ascetica e volontaristica. Quello di cui non è facile trovare una spiegazione è il motivo per cui la stessa ragione (*dilectio/misericordia/gratia*) che opera nel senso di una speranza dilatata in Isacco, non riesca nell'ipponate a superare l'aporia di una pre/destinazione non solo al bene, ma anche la male e soprattutto perché debba convivere con l'ossessione del peccato originale, aggravata dall'idea della *tradux*. Si veda a qs proposito anche quanto già richiamato su “*Contra defensores peccati originalis*” di Teodoro (in Ramelli, *Isacco di Ninive...fonte della perdita..* cit) e anche in Chialà p. 95, *Contro quelli che sostengono che gli uomini peccano per natura e non per volontà*.

Paradossale, inoltre, l'uso di Rom 8, 28-30, passo classico in ordine alla predestinazione che tuttavia non si comprende come possa essere separato da quanto lo precede e segue, dallo Spirito che geme e intercede in noi e per noi con tutto/i a “chi sarà contro di noi? Chi accuserà..? ecc.

Per il tema della grazia in forma eucaristica, si veda Hombert, *Gloria gratiae* cit.. Presenza precoce del tema in *Spiritu et Littera*, 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 professi 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 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.

De te fabula narratur: verso una *religio duplex* come conversione evangelica?

Solo alcuni spunti di comparazione fra i temi e i modelli, con un'ipotesi generale utile per una discussione e verifica comune.

Nel percorso seguito si evidenzia come particolarmente significativo il modulo centrale, isacchiano, per diversi motivi:

- perché esito maturo di diversi filoni di pensiero
- perché basato in maniera esplicita su temi neotestamentari
- perché mettendo al centro la preghiera /non preghiera lascia intendere che il cuore della questione non è fare pronostici e attribuire meriti, demeriti e ricompense bensì convertire il proprio cuore in senso evangelico.

In questo senso si potrebbe richiamare un tema che proviene da altrove: l'idea di *religio duplex* come avanzata da Assmann, rispetto alla conversione del monoteismo (= la distinzione mosaica) da identitario e separato a inclusivo e accogliente: Jan Assmann, *Monoteismo e distinzione mosaica*, Morcelliana, Brescia 2015.

Solo come *religio duplex*, vale a dire come una religione a due piani, che ha imparato a concepirsi come una tra le molteplici e a guardarsi con gli occhi degli altri, e che nondimeno non ha perso di vista il Dio nascosto o la verità nascosta come punto di fuga comune a tutte le religioni, la religione stessa può trovare un posto nel nostro mondo globalizzato (Assmann, *Monoteismo*, cit. 20).

Il curatore, Celada Ballanti, la mette in relazione con Küng, *Teologia in cammino. Un'autobiografia spirituale*, Mondadorim, Milano 1987, 269ss.